BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

Universidad de Valladolid

Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el Cristianismo primitivo

Javier Antolín Sánchez

Tesis de Doctorado

Facultad: Filosofía y Letras

Director: Dr. Javier Peña Echeverría

2000

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el Cristianismo primitivo

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Tesis para la obtención del Doctorado

realizada por Javier Antolín Sánchez

bajo la dirección del Dr. D. Javier Peña Echeverría

Valladolid, Marzo 2000

INDICE

INDICE

ABREVIATURAS Y SIGLAS

0. INTRODUCCIÓN
- 0.1. Motivación e interés del tema
- 0.2. Finalidad y método del trabajo
- 0.3. Estructura y plan del trabajo

PARTE I: HELENISMO Y EPICUREÍSMO

Capítulo 1: Los precursores

- 1.1. Introducción
- 1.2. Eurípides
- 1.3. Isócrates
- 1.4. Alejandro Magno
  - 1.4.1. Filipo de Macedonia
  - 1.4.2. Campañas de Alejandro
  - 1.4.3. Misión universalista de Alejandro

Capítulo 2: El Helenismo

- 2.1. La definición del concepto
- 2.2. Características del Helenismo
  - 2.2.1. La caída de la ciudad
  - 2.2.2. El cosmopolitismo y el universalismo
  - 2.2.3. La aparición del individuo
  - 2.2.4. La koiné
  - 2.2.5. La nueva religiosidad
- 2.3. Cinismo y Epicureísmo
  - 2.3.1. Introducción
  - 2.3.2. Relación entre el Epicureísmo y el Cinismo

Capítulo 3: Epicuro y su época

- 3.1. Biografía
  - 3.1.1. Nacimiento y primeros años
  - 3.1.2. El primer viaje a Atenas
  - 3.1.3. Colofón, Mitilene y Lámpsaco
  - 3.1.4. La vuelta a Atenas
- 3.2. Ataques contra Epicuro
- 3.3. Epicuro y las otras escuelas filosóficas

Capítulo 4: La escuela de Epicuro

- 4.1. El Jardín

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

4.2. Las mujeres en la escuela
4.3. El grupo de los amigos
4.4. La vida y la organización del Jardín
4.4.1. La asociación cultual y religiosa
4.4.2. La veneración o culto de Epicuro
4.4.3. La enseñanza y educación en la escuela
4.4.4. La dirección y organización en la escuela
4.5. Continuidad y pervivencia del Jardín

Capítulo 5: El mensaje de Epicuro

5.1. El placer como fin supremo
5.2. El Placer cinético y el placer catastemático
5.3. Primacía de los placeres del alma
5.4. Placeres moderados o racionales
5.5. La felicidad a través de la ataraxia o calma serena

Capítulo 6: El cuidado del alma en los epicúreos

6.1. Introducción
6.2. Epicuro: La filosofía como terapia del alma
6.3. Filodemo de Gádara y Diógenes de Enoanda
6.4. El examen de conciencia, la corrección fraterna y la confesión

II PARTE: EL PENSAMIENTO POLÍTICO EPICÚREO

Capítulo 7: La sociedad y la política en el epicureísmo

7.1. Introducción
7.2. La sociedad y el Estado
7.2.1. El origen de la sociedad
7.2.2. El origen de la sociedad en Lucrecio
7.2.2.1. Primer período: los hombres primitivos
7.2.2.2. Segundo Período: La fase prepolítica
7.2.2.3. Tercer Período: La fase política
7.2.2.4. Conclusión
7.3. Lenguaje
7.4. La sociedad y el Estado
7.4.1. La sociedad
7.4.2. El Estado
7.5. El “vive oculto” y la participación política

Capítulo 8: La amistad

8.1. Introducción
8.2. El amor y la amistad
8.3. La amistad
8.3.1. La amistad en la tradición griega y la novedad epicúrea
8.3.2. La amistad es esencial para la felicidad

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

8.3.3. La amistad, la sociedad de los amigos y la política
8.4. La utilidad y el altruismo
8.5. A modo de conclusión

Capítulo 9: La justicia

9.1. Introducción
9.2. La teoría general de la virtud
9.3. La justicia virtud interior
9.4. La justicia como contrato

Capítulo 10: La teoría del derecho

10.1. El derecho natural
10.2. El derecho positivo

III PARTE : EL CRISTIANISMO PRIMITIVO HELENÍSTICO

Capítulo 11: Entronque del cristianismo primitivo en el helenismo

11.1. El judaísmo y el helenismo
11.2. El cristianismo palestinense: los carismáticos ambulantes
11.2.1. Introducción
11.2.2. La situación sociopolítica en tiempos de Jesús
11.2.3. Los misioneros ambulantes
11.2.4. Los misioneros itinerantes y los cínicos
11.3. Las comunidades primitivas
11.3.1. La comunidad de Jerusalén
11.3.2. La comunidad de Antioquía
11.4. El cristianismo helenístico: los cristianos urbanos
11.5. Conclusión

Capítulo 12: Las comunidades cristianas paulinas

12.1. La situación social
12.2. Situación y organización interna
12.2.1. La Formación de comunidades
12.2.2. La identidad comunitaria
12.3. La psicagogía paulina y la vida comunitaria
12.3.1. Introducción
12.3.2. La psicagogía comunitaria y la corrección fraterna
12.3.4. La psicagogía de adaptabilidad paulina
12.3.5. Pedagogía de Pablo con los recalcitrantes

Capítulo 13: Las relaciones humanas en los grupos paulinos

13.1. Las relaciones en el mundo greco-romano
13.2. La amistad en las comunidades paulinas
13.2.1. Introducción
13.2.2. La carta a los Filipenses

13.3.3. La caridad frente a la amistad interesada
13.3.4. El ágape en los grupos paulinos
13.3.4.1. El texto de Rom. 12, 9-13
13.3.5. Pablo y el ágape de la cruz
13.3.6. El patriarcalismo del amor
13.3.7. Los códigos domésticos de Colosenses y Efesios

13.4. Las mujeres en estos grupos
13.4.1. Las mujeres en el mundo grecorromano
13.4.2. Las mujeres en el movimiento de Jesús
13.4.3. Las mujeres en la tradición paulina

Capítulo 14: Comportamiento sociopolítico de Pablo

14.1 Pablo y la política
14.1.1. Pablo y el Estado Romano
14.1.2. El edicto de Claudio (41-54 d. C.) en Roma
14.1.3. Problemas de Pablo con las autoridades romanas
14.2. Consecuencias para la misión
14.3. Los cristianos de Roma
14.5. Pablo y la esclavitud
14.5.1. La esclavitud en el mundo grecorromano
14.5.2. El cristianismo y la esclavitud

IV PARTE: EPICUREÍSMO Y CRISTIANISMO PRIMITIVO: DIVERGENCIAS Y CONVERGENCIAS

Capítulo 15: Divergencias

15.1. Introducción
15.2. Negación de la divina providencia
15.3. Concepción materialista de la realidad y del alma
15.4. La ética
15.5. El epicureísmo como herejía

Capítulo 16: Convergencias e influencias

16.1. Introducción
16.2. El cristianismo como filosofía
16.3. Jesús y el epicureísmo
16.4 Conclusión: Jesús y Epicuro

Capítulo 17: Pablo y el epicureísmo

17.1. Introducción
17.2. Algunas cartas de Pablo
17.2.1. La carta a los Tesalonicenses
17.2.2. La carta a los Filipenses

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

17.2.3. 1 Corintios
17.2.3.1. La muerte y la resurrección
17.2.3.2. Moralidad sexual
17.2.3.3. La Eucaristía
17.2.3.5. Conclusión
17.3. Pablo y Filodemo de Gádara
17.4. Los Padres y el epicureísmo
17.4.1. Introducción
17.4.2. Los dioses, la adivinación y la superstición
17.4.3 La muerte y la inmortalidad del alma
17.4.4. Los sentidos, fuente del conocimiento
17. 4. 5. La concepción ética

Capítulo 18: Comparación temática

18.1. La vida serena y placentera proporciona la felicidad
18.2. La filosofía como cuidado del alma y la corrección fraterna
18.3. La amistad y el ágape
18.4. El apartamiento de la vida política
18.5. Las mujeres y esclavos en ambos grupos
18.6. Los fundadores, ensalzados con gran veneración

Capítulo 19: La muerte del epicureísmo y el triunfo del cristianismo

CONCLUSION

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

ABREVIATURAS Y SIGLAS

Las abreviaturas de los autores clásicos y sus obras son las propuestas por RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (ed.), *Diccionario griego-español*, vol. I, CSIC Instituto «Antonio de Nebrija, Madrid 1980, il-clvi.

Para las abreviaturas de los títulos de revistas, colecciones, diccionarios, etc. sigo a SCHWERTNER, S., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG²)*, 2. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin 1992, xli-488 pp.

También utilizo algunas abreviaturas tomadas de: *Real Academia Española*, *Ortografía de la Lengua Española*, edición revisada por las Academias de la Lengua Española, Espasa Calpe, Madrid 1999, xix-162 pp.

Finalmente utilizo otras abreviaturas propias señaladas con (*).

ABG	*Archiv für Begriffsgeschichte*
Abst.	PORFIRIO, *Sobre la abstinencia*
Adu.Marc.	TERTULIANO, *Contra Marción*
*Adu. Col.**	PLUTARCO, *Contra Colotes*
AeR	*Atene e Roma*
*AGB**	*Association Guillaume Budé*
AGPh	*Archiv für Geschichte der Philosophie*
A. Iouin.	JERÓNIMO, *Contra Joviniano*
AJP	*American Journal of Philology*
Amic.	CICERÓN, *Laelius de amicitia*
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*
Alex.	LUCIANO, *Alejandro o el falso profeta*
Ap.	PLATÓN, *Apología*
APD	*Archives de philosophie du droit*
Alc.	PLATÓN, *Alcibiades*
Apol.	JUSTINO, *Apologia*
APD	*Archives de philosophie du droit*
Arist.	ARISTÓTELES
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
Aristid.	ARISTIDES
A. T.	*Antiguo Testamento*
Att.	CICERON, *Cartas a Atico*
AZP	*Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
cap.	capítulo
Cels.	ORÍGENES, *Contra Celso*
*CEr**	*Cronache Ercolanesi*
Cic.	CICERÓN
cf./cfr	Véase también
ChH	*Church History. American Society of Church History*
CJ	*Classical Journal*
Claud.	SUETONIO, *Claudio*

Clem. Al.	CLEMENTE DE ALEJANDRÍA
ClW	*Classical World*
col.	columna
Conf. *	AGUSTÍN, *Las Confesiones*
CP	*Classical Philology*
CQ	*Classical Quarterly*
Cri.	PLATÓN, *Critón*
De An.	TERTULIANO, *Sobre el alma*
DK	DIELS-KRANZ
D.L.	DIÓGENES LAERCIO
Diog. Oen.	DIÓGENES DE ENOANDA
DRN	LUCRECIO, *De la Naturaleza*
DZPh	*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*
ed.	editor/editores
EnAC	*Entretiens sur l'antiquité classique*
EN	ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*
Ep.	carta/cartas
*Ep. Her.**	EPICURO, *Epístola a Heródoto*
*Ep. Men.**	EPICURO, *Epístola a Meneceo*
*Ep. Pyth.**	EPICURO, *Epístola a Pitocles*
Eph	*Études philosophiques*
Epict.	EPICTETO
Ench.	EPICTETO, *Pláticas por Arriano*
etc.	etcétera
Eu. Thom.	*Evangelio de Tomás*
Fam.	CICERON, *Epístolas familiares*
Fin.	CICERON, *Del supremo bien y del supremo mal*
GIF	*Giornale italiano di filologia*
Gn.	*Gnomon. Kritische Zeitschrift für de gesamte Klassische Altertumswissenschaft*
GRBS	*Greek, Roman and Biyzantine studies*
GV *	EPICURO, *Gnomologium Vaticanum*
Hor.	HORACIO
HSCP	*Harvard Studies in Classical Philology*
Ibid.	la misma obra
Id.	el mismo autor
in. *	introducción
Inst.	LACTANCIO, *Instituciones divinas*
Itr	LUCIANO, *Zeus trágico*
Ius. Phil.	JUSTINO
JAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*
JEH	*Journal of Ecclesiastical History*
JR	*Journal of Religion*
JRH	*Journal of religious History*
JRS	*Journal of Roman Studies*

JSNT	*Journal of study of New Testament*
*KD**	EPICURO, KÝria dÕxai *o Máximas capitales*
Lact.	LACTANCIO
Lucr.	LUCRECIO
Lib.	FILODEMO DE GÁDARA, *Sobre la libertad de palabra*
LXX	Septuaginta o versión de los Setenta
Marc.	PORFIRIO, *Carta a Marcela*
Med.	EURÍPIDES, *Medea*
Muson.	MUSONIO RUFO
n./nn.	número/números
ND	CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*
N. T.	*Nuevo Testamento*
NTS	*New Testament Studies*
op. cit.	obra citada
OSAP	*Oxford studies in ancient Philosophy*
p./pp.	página/páginas
p. ej.	por ejemplo
Ped.	CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*
Pens.	*Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*.
Peregr.	LUCIANO, *Sobre la muerte de Peregrino*.
Phld.	FILODEMO DE GÁDARA
Phdr.	PLATÓN, *Fedro*
Pol.	ARISTÓTELES, *Política*
Porph.	PORFIRIO
PRE	*Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*
PRE.S	*Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft – Supplement*
Protr.	CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Proptéptico*
R.	PLATÓN, *República*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*
RCSF	*Rivista critica de storia della filosofia*
REG	*Revue des Etudes grecques*
REL	*Revue des études latines*
RFIC	*Rivista di filologia e d'istruzione classica*
Rh.	ARISTÓTELES, *Retórica*
RhMus	

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

RMM	
RPFE	*Revue philosophique de la France et de l'étranger*
s.	siglo
Sén.*	SÉNECA
Strom.	CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*
Suet.	SUETONIO
SV *	EPICURO, *Sentencias Vaticanas*
Tert.	TERTULIANO
TPAPA	*Transactions and proceedings of the American Philological Association*
Thom.	*Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy.*
tr./trs.*	traductor/traductores
Tusc.	CICERÓN, Tusculanae.
Us.	USENER
vol./vols.	volumen/volúmenes
VP	PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*
VigChr	*Vigiliae Christianae*
ZPhF	*Zeitschrift für Philosophie Forschung*
ZthK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

0. INTRODUCCIÓN

0.1. Motivación e interés del tema

Dentro de la historia del pensamiento Epicuro no destaca por ser un gran teórico o por ser el creador de un innovador sistema de pensamiento, pero hay algo que le hace especialmente atractivo. Según él, la reflexión filosófica sólo tiene sentido si nos ayuda a ser felices en el mundo en que vivimos, en medio de la sociedad que nos rodea. Lo esencial del saber reside en tranquilizar el ánimo y proporcionarnos la vida feliz. Y toda su filosofía es, precisamente, una invitación a la felicidad. Por otra parte, Epicuro no se limitó sólo a teorizar sobre esto, sino que predicó con el ejemplo de su vida. Supo dar testimonio de su vida feliz a pesar de distintos avatares, sufriendo múltiples dolores corporales e inmerso en un tiempo de crisis, de desastres políticos y económicos.

El camino hacia la felicidad abierto por Epicuro no es un camino individual, pues da importancia a la vida en compañía con los amigos, en comunidad. Aunque uno pueda vivir sin necesitar de nadie, el sabio tendrá amigos. El filósofo de Samos se caracterizó también por ser una persona que cultivaba las amistades y que dejó una perenne huella en la memoria de sus seguidores después de su muerte. Epicuro no recomienda al sabio vivir aislado como un anacoreta. Conociendo bien la fragilidad humana, no cree que esta paz se pueda alcanzar en soledad. Exhorta en la *Epístola a Meneceo* a meditar con la compañía de algún amigo (*Ep.Men*. 135). Para él, la amistad no es sólo un medio para conseguir la felicidad, sino la felicidad misma, pues sin amigos no existe vida feliz.

La filosofía epicúrea está centrada básicamente en la realidad sensible y corporal. Es una filosofía materialista que no desatiende el aspecto del cuidado del alma. Nos dice que la preocupación fundamental, tanto para los jóvenes como para los viejos, es el cuidado de nosotros mismos (*Ep. Men.* 132), es decir, una vuelta hacia el mundo interior. En su teoría del placer reivindica el placer sensible, pero, por otro lado, nos dice que el placer superior es la ausencia de dolor. La felicidad, meta de su filosofía, se identifica con el placer que se traduce en no sentir dolor en el cuerpo ni en el espíritu.

La filosofía de Epicuro está enmarcada en la Grecia del siglo IV a. C. y es una respuesta a la caída de la *polis*. Epicuro vive unos años marcados por una crisis política, interna y externa. Descubre que el hombre no puede encontrar la felicidad en aquellas

violencias e intrigas sanguinarias que generaba el poder; por eso considera que la política era una actividad despreciable para el filósofo.

Con la caída de la *polis* es toda una cosmovisión la que se derrumba, dado que el hombre no se podía entender sin la referencia a la ciudad-estado, su identidad venía definida por esta pertenencia. El individuo se siente totalmente desprotegido y tiene que buscar apoyo en sí mismo, en su mundo interior. Frente a ese mundo externo hostil Epicuro levanta su Jardín como una respuesta a la situación de desamparo y angustia que vive la mayoría de la gente. Una comunidad abierta a todos, a hombres y a mujeres, a libres y a esclavos. En este pequeño huerto, la escuela de Epicuro proponía una convivencia apacible basada en el trato amable y el cultivo de la amistad; el rechazo de riquezas y poderes, la renuncia a la vida política, la vida en contacto en la naturaleza, etc.

Epicuro promete la dicha aquí y ahora. Epicuro no proyecta ninguna utopía y no espera una vida en el más allá, sino que enseña simplemente a aprehender la realidad del instante o del momento presente. La felicidad es para cualquier hombre en cualquier tiempo y es realizable de todos los modos. Únicamente necesita como orientación el conocimiento racional de la naturaleza. Esta enseñanza es un arma segura contra todas las visiones utópicas. Con esta concepción acaba con cualquier utopía de futuro, pues: quien pierde la vida real, la vida actual, se le escapa la misma vida.

El mensaje de Epicuro de vivir con pocas cosas sigue siendo muy actual en nuestro mundo. La identificación y el respeto por la naturaleza, el descubrimiento de los deseos naturales y necesarios, al mismo tiempo que la preocupación que producen los no necesarios, exige un vivir en continua alerta y atención para que a nadie le falte el placer de lo necesario. Esta afirmación de la vida y la naturaleza, en un tiempo de miedos ante el deterioro ecológico sigue siendo de plena actualidad. Epicuro es partidario de la sencillez gozosa, del placer bien elegido, de la prudencia en un mundo plagado de reclamos que invitan a muchos gozos inalcanzables. Por eso no hay que atender a la ostentación o al lujo que nos invaden por doquier, hemos de mirar y gozar de lo que la sola naturaleza nos entrega cada día con generosidad, y que, muchas veces, menospreciamos embebidos en otras ambiciones o egoísmos. Debemos vivir intensamente el tiempo, vivir en él, no para él. Epicuro también propone vivir con cosas sencillas y es precisamente en esta vida sencilla donde se encuentra la felicidad.

Por otra parte tradicionalmente en el ámbito eclesial no se dudó de la historicidad de los evangelios. El Jesús histórico era el que narran los evangelios. Esta

visión cesó con la ilustración y comenzó una investigación a fondo sobre el Jesús histórico. Esta investigación la podemos dividir en tres fases.

La primera fase, llamada "*Old Quest*", abarca desde finales del siglo XVIII hasta comienzos del XX. En esta etapa se pretendía saber todo acerca de Jesús y se quería liberarlo de las cadenas del dogma. Al final de esta fase surge la historia de las formas, que pretende reconstruir la historia de las formas literarias evangélicas en su período preliterario. La conclusión a la que llega esta escuela es que no se pueden aceptar los evangelios como testimonios directos e inmediatos de la vida de Jesús. Desde Jesús hasta los evangelios hay un largo trecho, se interpone la tradición, en la cual el evangelio era predicado y actualizado según las necesidades de predicación y catequesis. Los relatos de los evangelios no son recuerdos de Jesús, sino invención de la comunidad cristiana después de Pascua. Bultmann[1] concluye diciendo que no se puede ni se debe saber nada de Jesús, basta la fe. Y la fe no se puede apoyar en ningún resultado de crítica histórica.

La segunda fase o "*New Quest*" nace a mediados de la década de los 50. Los discípulos de Bultmann se rebelan contra su maestro[2]. Defienden que aceptar el kerigma lleva consigo aceptar al Jesús terreno pues si no existe el peligro de reducir el Cristo de la fe a un mito, a un significado salvífico creado por la comunidad cristiana sin ningún fundamento en la historia. Esta etapa se caracteriza por considerar que la vida del Jesús terreno es importante para la fe y que se pueden encontrar elementos históricos en los evangelios.

La tercera fase o "*Third Quest*" nace en la década de los 80 en Norteamérica y pretende estudiar al Jesús histórico de manera nueva[3]. Se prescinde de cualquier interés teológico en la búsqueda de Jesús. Si Jesús es un personaje histórico debe ser estudiado de una manera puramente histórica. Por otra parte la *Third Quest* no está centrada en establecer la autenticidad de está o aquella perícopa, sino alcanzar al Jesús de manera más amplia y a su ambiente judío y en la sociedad de entonces; por lo que echan mano de las ciencias afines como la antropología cultural y la sociología. Es común también usar fuentes extracanónicas como el Evangelio de Tomás y dar primacía a la fuente Q. De está tercera fase según se dé primacía al ambiente sociopolítico, cultural, helenístico

---

[1] BULTMANN, R., *Die Geschichte der Synoptische Tradition,* Göttingen 1921.

[2] KÄESEMANN, E., *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978.

[3] THEISSEN, G.,- MERZ, A., *Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen 1996. WITHERINGTON III, B., *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth.* Downers Grove, 1995.

o religioso se llega a diferentes imágenes de Jesús: filósofo cínico, profeta escatológico, judío marginal, profeta del cambio social, etc.

El cristianismo primitivo corresponde a aquellos grupos que después de la muerte de Jesús se organizan y son continuadores de su vida y mensaje. Son grupos que se forman tanto en Palestina como en el mundo mediterráneo. Corresponde a las comunidades paulinas, los grupos joánicos, los diferentes grupos judeocristianos, etc. El estudio del cristianismo primitivo es más reciente que el de Jesús histórico, data de principios del siglo XX. En particular la obra de A. Von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. 1 (Leipzig[4] 1924). Después prácticamente no hay grandes innovaciones hasta que en la década de los 70 se empieza a aplicar la sociología al estudio de estos primeros grupos cristianos. Estas presentaciones han revolucionado la imagen tradicional que se tenía de los cristianos primitivos. Se pensaba que eran grupos muy homogéneos a nivel interno, que eran fieles a las enseñanzas del maestro y que vivían una vida pacífica y tranquila. Se consideraba como histórica la presentación de los Hechos de los Apóstoles en la que se nos muestra a la primitiva comunidad cristianas viviendo con un alma y un solo corazón. La imagen que ha aparecido es bien diferente, se descubren grupos humanos con las dificultades de organización y de convivencia propia de todos los grupos, con sus polémicas y enfrentamientos, con disputas entre las diversas corrientes, etc. Frente a la idea de grupos homogéneos se descubre que había un gran pluralismo y variedad de formas de vivir la fe.

Después de estas investigaciones se ha pasado a buscar semejanzas entre el movimiento cristiano y otras escuelas o movimientos de la época helenística contemporáneos. Por ejemplo, se ha estudiado bastante la figura de Jesús como un cínico judío. Aquí no pretendo descubrir a un Jesús epicúreo. Simplemente busco las coincidencias entre las primitivas comunidades cristianas y las comunidades epicúreas.

A primera vista nos puede parecer que el epicureísmo y el cristianismo no tienen nada en común o que cualquier tipo de paralelismo es forzado, es decir, que son dos movimientos culturales o escuelas que aunque pertenezcan al mismo período helenístico, se mueven en ámbitos completamente opuestos y que no se puede ni por asomo indagar en una posible confluencia. Al menos ésta es la imagen que se ha presentado tradicionalmente y que aún perdura. Tal vez porque el cristianismo utilizó la filosofía estoica para explicar muchas de sus doctrinas y dio importancia a la virtud como un fin en sí mima y fue receloso de todo tipo de placer. El estoicismo y el

epicureísmo eran filosofías rivales dentro del Imperio Romano. El epicureísmo tuvo mayor difusión entre las masas de ambientes populares, precisamente porque era un mensaje que llegaba más a las preocupaciones vitales de la gente y también porque estaba preparado para difundirse y propagarse rápidamente. El estoicismo, en cambio, fue la filosofía que tuvo más aceptación por parte de las clases acomodadas o dirigentes del Imperio.

El epicureísmo y el cristianismo pertenecen al mismo período helenístico, y aunque es verdad que hay diferencias en el tiempo y en el lugar donde nacen participan de la misma cultura helenística. El cristianismo al usar el griego como medio de comunicación de sus primeros documentos escritos adopta no sólo el lenguaje, sino también todo el bagaje cultural helenístico. El cristianismo se difunde por la cuenca mediterránea, por aquellos lugares impregnados de la cultura griega y va a adquirir el sentido universalista propio de esta cultura y del imperio Romano, que en aquel tiempo era el representante de la universalidad.

El estudio comparado de estos dos sistemas de vida o pensamiento tal vez haya sido motivado por alguna lectura o por la intuición de que la vida y organización de las comunidades epicúreas y las cristianas tenían muchas semejanzas, al menos a nivel sociopolítico. Recuerdo que siempre me impresionó descubrir tanto en Demócrito como en Epicuro –filósofos materialistas–, la preocupación ética central por el cuidado del alma. Por otro lado, siempre consideré que la presentación que se había hecho de Epicuro era una imagen manipulada. Siguiendo los viejos clichés acuñados por diversos autores antiguos, Epicuro aparecía como un filósofo defensor del placer. Al considerarle defensor de los más bajos instintos de la carne, en consonancia con la antigua tradición que le incluía como miembro principal de una piara voluptuosa de individuos dedicados a la filosofía, su doctrina fue entendida como un reducto herético en el que la teoría del placer venía a ser el único consuelo para quienes sistemáticamente negaban toda providencia divina y la inmortalidad del alma.

Ya sea porque desde el principio los cristianos se identificaron más con la filosofía enemiga, el estoicismo, ya sea por la mala reputación de Epicuro y del epicureísmo desde sus comienzos, el hecho es que Epicuro fue visto como una especie de anticristo, un chivo expiatorio, en quien se pudieran identificar todo tipo de herejías. Esa imagen tan denostada me hizo pensar en un nuevo tipo de presentación que pudiera cuestionar esta imagen tradicional; por ello busqué las convergencias o puntos de contacto entre estos dos modos de vida que aparentemente se contradicen. Pensé que se

podría hacer una defensa de la felicidad, de la dicha o del placer, dentro del cristianismo, que no pareciese tan opuesta al epicureísmo. O que sin ocultar las diferencias innegables entre ambas corrientes había los suficientes elementos de semejanza para indagar en una comparación.

En mi trabajo me he servido de estudios anteriores sobre las relaciones entre el epicureísmo y el cristianismo. Por ejemplo, DE WITT en sus libros *Epicurus and his Philosophy* (1954) y *St. Paul and Epicurus* (1954), considera que las comunidades fundadas por Pablo habían sido antes comunidades epicúreas. Aunque tiene provechosas observaciones, la tesis de este autor ha sido cuestionada por considerar que extrapola su punto de vista y exagera en muchas de sus afirmaciones. R. P. Jungkuntz en su *Epicureanism and the Church Fathers* (Ph. D. Thesis, University of Wisconsin 1961)[4] ha estudiado la influencia del epicureísmo en los Padres de la Iglesia. Frente a la imagen tradicional de que los Padres identifican al epicureísmo con toda clase de herejías; reivindica que muchas otras veces los Padres usan diversos aspectos de la doctrina epicúrea para apoyar argumentos teológicos. Si exceptuamos la negación de la divina providencia, casi el resto de la enseñanza de Epicuro fue adoptada y adaptada por uno u otro Padre para apoyar argumentos teológicos o por razones apologéticas. Últimamente C. E. Glad en su libro *Paul & Philodemus* (1995) defiende la tesis de que la tradición psicagógica epicúrea practicada en Atenas, Nápoles y Herculano está muy próxima a la que encontramos en las primeras comunidades cristianas paulinas.

Mi estudio siguiendo las investigaciones anteriores ha tratado de ponerlas en relación y de una manera descriptiva ir presentando los diversos puntos de contacto entre epicureísmo y cristianismo. Al poner en relación estos aspectos se deja entrever que se mueven y viven en un mundo semejante y que participan de muchos elementos comunes. Esta lectura comparada nos pone en la tesitura de pensar que no sólo no hay oposición entre cristianismo y epicureísmo, sino que también se pueden encontrar bastantes convergencias entre ambos.

0.2. Finalidad y método del trabajo

[4] Yo he tenido acceso a un resumen de su trabajo en estos artículos: JUNGKUNTZ, P. R., *Fathers, Heretics and Epicureans*, en *JEH* 17 (1966) 3-10. JUNGKUNTZ, P. R., *Christian Approval of Epicureanism*, en *ChH* 31 (1962) 279-293.

Como indica el título, lo que intento con este estudio es relacionar el epicureísmo con el cristianismo primitivo. La búsqueda de influencias recíprocas entre estos dos grupos que a lo largo de la historia se han caracterizado más bien por los recelos y confrontaciones. El estudio se centra fundamentalmente en los aspectos éticos y sociales.

El fin del trabajo es comparar los aspectos sociales o sociológicos en los que se puede encontrar no sólo ciertas semejanzas, sino incluso influencias evidentes, como son: la vida comunitaria, la amistad, el distanciamiento de la vida política, la importancia de la felicidad personal, la concentración en el individuo, etc.

Soy consciente también de los elementos discordantes o divergencias teóricas que se encuentran entre ambos, aunque sólo me limito a indicar algunas.

El trabajo se centra en la comparación del cristianismo primitivo helenístico con el epicureísmo en general, abarcando una época muy amplia y variada. Se estudia a Epicuro, Lucrecio, Filodemo y Diógenes de Enoanda, aunque en líneas generales esta escuela mantuvo fidelidad a la doctrina del maestro. La comparación es con el cristianismo primitivo, el que corresponde al siglo I de nuestra era, con la dificultad de encontrar una formulación precisa de esta doctrina y, más en concreto, en los escritos de la escuela paulina. Ahora bien, como el epicureísmo se extiende hasta el siglo III d. C., muchas veces no queda más remedio que recurrir a los Padres, pues las referencias al epicureísmo son más claras y directas entre éstos que en los primeros escritores cristianos.

Como una consecuencia indirecta del trabajo se plantea la cuestión abierta del posible diálogo y encuentro entre el cristianismo y el epicureísmo. El problema de un posible uso de la filosofía epicúrea para explicar o presentar la doctrina cristiana. Ahora bien; ello no supone en ningún momento el intento de hacer de Epicuro un cristiano antes de Cristo o algo por el estilo.

En el mundo en crisis en el que vive Epicuro, la gente desesperada necesitaba un mensaje de salvación que la liberara de la angustia. Epicuro propone una salvación centrada en lo cotidiano, en la realidad. El cristianismo también se puede interpretar desde la filosofía epicúrea, afirmando que la salvación que se predica no se puede desligar del aquí y del ahora, de las realidades temporales, aunque no se pueda reducir a ellas. La salvación que propone el cristianismo no se puede entender como una evasión hacia el cielo. El cristianismo se formuló desde la filosofía neoplatónica y por eso se explicó la salvación como purificación o liberación del alma. El epicureísmo nos

recuerda que una salvación que no abarque a todo el hombre, a toda su realidad corpóreo-material no es salvación humana y, por lo tanto, una religión que predicara otra salvación no respondería a las expectativas o deseos humanos. El cristianismo predica una salvación que se puede traducir en liberación integral, que abarca toda la realidad humana.

La filosofía antigua y la de las escuelas helenísticas es fundamentalmente un estilo de vida. El cristianismo, que es también en un primer momento un modo de vivir de acuerdo con la vida de Jesús de Nazaret, con el paso del tiempo necesitará un soporte doctrinal, una filosofía que lo sustente, un vivir conforme al logos divino. Los cristianos con esta comparación prometerán un conocimiento mejor, van a usar la filosofía en confrontación con las escuelas filosóficas de la época. Epicuro recuerda, tanto al cristianismo como a la filosofía, que la filosofía debe ser una ciencia cuyo objetivo es el proyecto concreto de una forma de vida. Es importante oír este mensaje de Epicuro pues la filosofía, en muchas ocasiones, se reduce a meras especulaciones teóricas. La misma ética que es una filosofía práctica, a veces, se limita a mera discusión sobre los métodos o la fundamentación de normas, quedando lejos de la propuesta aristótelica de que el conocimiento de la virtud debía servir para practicar el bien. Epicuro, del mismo modo, se decanta por una ética que nos lleve a conocer las reglas concretas por medio de las cuales el hombre pueda vivir bien. El cristianismo también debe recordar esto. Siendo, al principio, una forma de vida sin ningún cuerpo teórico importante, con su evolución y la presentación del cristianismo como filosofía parece que, a veces, quede reducida a un refinamiento doctrinal reservado a los teólogos y con muy poca conexión con la vida real. Sin negar la necesidad de la especulación teórica tanto para la filosofía como la religión, Epicuro nos recuerda que debemos bajar a la vida, a lo cotidiano, a lo real.

El mensaje de la fe cristiana ha estado mediatizado culturalmente por la cultura griega que se usó para su transmisión o para explicar la doctrina cristiana. Se dio un desplazamiento de un campo cultural a otro, del pensamiento bíblico (mentalidad hebrea) al pensamiento helenístico, un paso que permite pensar y expresar la fe cristiana en un lenguaje de tipo racional, como si fuese una "ciencia". En este proceso o trasvase varios elementos ajenos a la fe la impregnaron y entre ellos toda la carga negativa sobre el elemento material o corporal de la realidad. Es decir, en esta mediación cultural se pago un precio. El cristianismo, por medio de la filosofía griega se apropió de la cultura más prestigiosa y universal de la época y esto le ayudó a convertirse en religión universal. En el proceso de utilización de la filosofía para explicar la fe se fueron

adhiriendo elementos que eran ajenos a la misma fe. El cristianismo también podía haber escogido elementos de la doctrina epicúrea para explicar su mensaje. Por ejemplo, la llamada a la felicidad o vida bienaventurada, o a una vida en plenitud.

Quiero indicar a continuación algo sobre el método, las fuentes y estudios empleados para la elaboración de la tesis. El método ha sido comparativo, es decir, primero he estudiado la doctrina ética y política del epicureísmo, después los mismos aspectos en el cristianismo primitivo y más en concreto, la escuela paulina y, finalmente, he comparado los resultados o conclusiones a las que había llegado en cada una de las partes. Primero he estudiado las fuentes, las obras de Epicuro: *Epístola a Menéceo*, *Máximas Capitales* y *Gnomologium Vaticanum*, así como diferentes fragmentos relativos a la ética y la política que han conservado autores antiguos como: Cicerón, Plutarco, Lactancio, Séneca, etc. y que han sido recopilados por las obras de USENER[5], ARRIGHETTI[6] e ISNARDI PARENTE[7]. Siguiendo la evolución de la escuela he consultado también la obra de Lucrecio[8], los fragmentos de Diógenes de Enoanda[9] y el libro *Sobre la libertad de Palabra*[10] de Filodemo de Gádara. Por otro lado he estudiado también los primeros escritos cristianos, en concreto las cartas paulinas. Después he consultado bastante bibliografía secundaria, tanto libros como revistas, que aunque no siempre trataban el tema de la tesis directamente, si contenían alusiones o referencias para nuestro propósito.

0.3. Estructura y plan del trabajo

La exposición consta de cuatro partes, cada una dividida en diferentes capítulos. La primera, *Helenismo y epicureísmo*, indaga el origen del epicureísmo en sus raíces helenísticas, así como varias de las características del epicureísmo que corresponden al

---

[5] USENER, H. (ed.), *Epicurea* (=Studia Philologica 3), L'Erma di Bretschneider, Roma 1963, lxxx-446 pp.

[6] ARRIGHETTI, G. (ed.), *Epicuro* (=Biblioteca di cultura filosofica 41), Einaudi editore, Torino 1973, lii-793 pp.

[7] ISNARDI PARENTE, M., (ed.), *Opere di Epicuro* (=Classici della filosofia 14), UTET, Torino[2] 1983, 645 pp.

[8] LUCRECIO CARO, T., *De la Naturaleza* (=Colección Hispánica), II, (li. IV-VI), tr. Eduardo Valenti, CSIC, Madrid 1983, 182 pp. LUCRECIO CARO, T., *De la Naturaleza* (=Colección Hispánica), I, (li. I-III) tr. Eduardo Valenti, CSIC, Madrid[2] 1983, lxix-168 pp.

[9] FERGUSON SMITH, M., *The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda* (= Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris 20), Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1996, 234 pp. y 64 páginas ilustradas.

nuevo mundo donde surge. Esta parte contiene seis capítulos. El primero, *Los precursores*, describe los antecedentes que dieron lugar al fenómeno del helenismo, los aspectos sociales e históricos que desencadenaron este mundo cultural. El segundo capítulo, *El helenismo*, se centra en la descripción de los rasgos fundamentales de esta cultura, así como en la posible relación del epicureísmo con la filosofía cínica, primera corriente helenística. En otro capítulo, *Epicuro y su época*, hago una biografía de Epicuro situada en el contexto sociopolítico de su tiempo. Le sigue *La escuela de Epicuro*, apartado en el que analizo la vida en el Jardín de Atenas, las relaciones comunitarias, la situación de las mujeres, el grupo de los amigos y la organización y la enseñanza en estos grupos. Al final, presento una panorámica de la evolución de la escuela. En el capítulo quinto, *El mensaje de Epicuro*, describo el tema fundamental de su doctrina: el placer como fin supremo, las clases del placer y la felicidad. Esta primera parte concluye con el capítulo sexto, *El cuidado del alma en los epicúreos*, en el que considero la tradición del cuidado del alma dentro de la filosofía griega y a Epicuro, como continuador de ella. Muestro además la filosofía como terapia del alma, tanto en Epicuro como en Filodemo de Gádara y Diógenes de Enoanda, y la práctica del examen de conciencia y corrección fraterna en esas comunidades.

La segunda parte, *El pensamiento político epicúreo*, estudia todo lo relacionado con la sociedad, la política y el Estado en el epicureísmo. Está estructurada en cuatro capítulos. En el primero, *La sociedad y la política en el epicureísmo*, indago la concepción epicúrea sobre el origen de la sociedad y el lenguaje, cómo entendían la sociedad y el Estado, y cuál fue su posición ante la participación activa en la política o su alejamiento de los asuntos públicos. En el capítulo octavo, *La amistad*, trato de describir el concepto de amistad relacionado con el de "*eros*" y lo presento como la respuesta de los epicúreos ante el mundo en que vivieron y como una alternativa frente a la *polis*. También describo los diversos sentidos de la amistad, utilitaria y altruista. En otro capítulo, *La justicia*, presento un estudio de la virtud, en general, y a continuación distingo entre la justicia como virtud interior, que se asemeja al de la ataraxia, y el otro concepto de justicia como contrato que surge del pacto entre los individuos. La segunda parte concluye con el capítulo décimo, *La filosofía del derecho*, en el que estudio la posición de Epicuro frente al derecho: si se puede hablar de un derecho natural o más bien de un derecho positivo o convencional.

---

[10] PHILODEMUS, *On Frank Criticism*, int. tr. David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thom and James Ware, Scholars press, Atlanta 1998, xii-189 pp.

En la tercera parte, *El cristianismo primitivo helenístico*, retomo el segundo término de la comparación, el cristianismo primitivo: su origen en Palestina y su extensión y éxito en el mundo helenístico; me detengo, especialmente en las comunidades paulinas. Con el capítulo once, *Entronque del cristianismo primitivo en el helenismo*, muestro cómo el helenismo tenía ya gran influencia en el judaísmo en el momento en que aparece el cristianismo. Describo también el cristianismo palestinense centrado en los carismáticos ambulantes y la situación sociopolítica de la época, además, comparo también a estos misioneros ambulantes con los cínicos. Estudio las comunidades primitivas cristianas, así como los cristianos urbanos de las ciudades helenísticas. La siguiente sección, *Las comunidades cristianas paulinas*, ahonda en las comunidades de Pablo, su situación social y organización interna, al mismo tiempo que se estudian las relaciones humanas en estos grupos, para concluir analizando la situación de la mujer en estos grupos. Con el *Comportamiento sociopolítico de Pablo* termina esta parte, enmarcando la figura de Pablo en el contexto político romano, e intentando descubrir cuál fue su posición frente al Imperio y su actitud frente a la política, así como su opinión sobre la esclavitud.

La parte cuarta se titula *Epicureísmo y cristianismo primitivo: divergencias y convergencias*; aquí comparo estos dos grupos que antes he analizado por separado, poniendo de relieve los aspectos éticos y sociales estudiados. Esta sección tiene cuatro apartados. En el capítulo quince, *Divergencias*, hago un bosquejo de los rasgos en los que el epicureísmo y el cristianismo aparecen como irreconciliables, aunque al mismo tiempo apunto ciertas interpretaciones que pueden hacer ver, incluso en estos puntos, alguna relación. En el siguiente capítulo, *Convergencias e influencias*, señalo, en primer lugar, cómo el cristianismo fue presentado como filosofía. A continuación, critico la posible asociación entre Jesús y el epicureísmo. *Pablo y el epicureísmo* es el siguiente capítulo, en él reconozco las conexiones entre Pablo y el epicureísmo cotejando sus cartas, sobre todo en las relaciones comunitarias. Mención especial merece la conexión entre las comunidades paulinas y Filodemo de Gádara. Planteo finalmente, las relaciones de los Padres con el epicureísmo y expongo cómo a pesar de la oposición, también tomaron elementos procedentes de éste. El capítulo dieciocho, *Comparación temática*; escojo algunos de los temas enunciados a lo largo del trabajo que más relación pueden tener entre ambos grupos: amistad, retiro de la vida pública, el cuidado del alma, la felicidad, etc. Concluyo el estudio con el capítulo diecinueve, *La muerte del epicureísmo*, en el que señalo como el epicureísmo al final del siglo IV d. C., languidece

y podemos decir que muere. El cristianismo, al contrario, al obtener el apoyo del poder político experimenta una fuerte expansión y consolidación.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

INFLUENCIAS ÉTICAS Y SOCIOPOLÍTICAS DEL EPICUREÍSMO EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

I PARTE: HELENISMO Y EPICUREÍSMO

CAPÍTULO 1: LOS PRECURSORES

1.1. Introducción

Epicuro y el epicureísmo tienen su origen en el período helenístico. No se puede entender a ningún filósofo ni movimiento filosófico sin conocer el ambiente socio-político y cultural en el que surgen y se desarrollan; por eso, antes de entrar en materia, debemos echar una mirada a este nuevo mundo.

Con el nombre de helenismo nos referimos al período de la historia y de la cultura griega que abarca aproximadamente desde la muerte de Alejandro Magno en el 323 a. C. hasta la batalla de Accio en el año 31 a. C., cuando el emperador romano Octavio incorpora Egipto al Imperio. Durante este período de tiempo no hay otra cultura, en el mundo occidental, que la helenística. La dificultad de su estudio estriba en que, aunque abarca una época bastante amplia, no comienza de manera clara con la muerte de Alejandro ni termina con la batalla de Accio de un modo automático, sino que tiene sus precedentes y además se prolonga en la cultura romana, que en cierto modo, es una continuación del helenismo en el aspecto cultural[1].

La cultura griega o helénica siempre se desarrolló enfrentada a lo extranjero, lo oriental o lo bárbaro. Los griegos toman conciencia de pueblo en oposición a los no-griegos. Las Guerras Médicas, donde se enfrentan y vencen a los persas, les dan un fuerte sentido de patriotismo y de unidad. Esto se puede ver en la tragedia de Esquilo *Los persas* (472). Los griegos, al vencer a los orientales, se presentan como una cultura superior, en la que el régimen democrático de la ciudad-estado es más poderoso que la

[1] TARN, W., & GRIFFITH, G. T., *Hellenistic Civilization*, Menthuen and Co Ltd, London[3] 1974, 1: "These limits are of course conventional, for the germs of certain phenomena of Hellenism begin to appear before Alexander..." Cf. FLASHAR, H. (ed.), *Die Philosophie der Antike. Die Hellenistische Philosophie (Grundriß der Geschichte der Philosophie)* 4/1, Schwabe & Co Ag, Basel 1994, 4: "Die Festlegung von Anfang und Ende des Hellenismus ist innerhalb gewisser Grenzen eine Frage der

tiranía. Esta victoria supone la creación de una conciencia de superioridad de la educación, de la cultura y de los mismos dioses griegos frente a los persas[2].

Aunque esta rivalidad es innegable, desde el principio se observan en la cultura griega influencias orientales: Homero, Tales de Mileto, Pitágoras, Platón, Herodoto[3], etc. Muchos de los padres de la cultura griega han estado en Egipto o han tenido influencias orientales, por lo que la contraposición entre estas culturas no es tan grande como a primera vista puede parecer.

El helenismo supone la expansión o comunicación de la cultura griega a los pueblos bárbaros u orientales, pero también será un encuentro y fusión de ambas culturas. Podemos decir que ya se había dado un contacto anterior, aunque envuelto un tanto en la leyenda y perdido en la historia.

Hay muchos precursores[4] de la cultura helenística: Homero, los sofistas, Sócrates, Antístenes, Aristóteles, etc. Únicamente voy a nombrar a Eurípides e Isócrates, a los que podemos considerar como la más remota y la más cercana influencia. En estos dos pensadores se encuentran también algunas notas significativas del helenismo: vida privada y mundo interior, cosmopolitismo, respeto a las mujeres y a los esclavos, etc.

1.2. Eurípides

El último de los grandes autores trágicos, nacido en el 484, presenta rasgos en su vida que le acercan mucho al espíritu helenístico. Eurípides se negó en todo momento a desempeñar un papel público. Se trasladó a Macedonia en el 408, siendo el primer ateniense que buscó refugio en aquella corte, y murió en el año 406 desesperado, como adivinando la derrota de Atenas.

El estilo de vida de Eurípides es ya el de un hombre privado[5]. Esta preocupación por lo privado es constante en los temas elegidos en sus tragedias. Sus personajes se

---

Konvention... Für Droysen begann der Hellenismus mit dem frühen 4. Jahrhundert und die hellenistische Philosophie mit Aristoteles."

[2] GARCÍA GUAL, C., *La utilidad de los bárbaros*, en GARCÍA GUAL, C., *Sobre el descrédito de la literatura y otros ensayos*, Península, Barcelona 1999, 127-128. Es a partir del triunfo de los griegos en las Guerras Médicas cuando aparece esa distinción de los hombres en griegos y bárbaros. En este contexto ideológico es donde se desarrolla la noción de la superioridad de lo griego frente a lo bárbaro.

[3] SCHNEIDER, C., *Kulturgeschichte des Hellenismus* I, C.H. Beck, München 1967, I, 6. Véase también MOMIGLIANO, A., *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización* (=Breviarios 467), Fondo de Cultura Económica, México 1988, 15.

[4] SCHNEIDER, C., *op. cit.*, 17-28.

[5] HELLER, A., *Aristóteles y el mundo antiguo* (=Universitaria 182), Península, Barcelona 1983, 51.

mueven por sentimientos personales y no por reconocimiento público. Eurípides reivindica el papel de las mujeres[6], dándoles un protagonismo central en sus obras, aunque en la práctica estaban excluidas de la vida pública[7].

Eurípides es portavoz de la idea, formulada por algunos sofistas, de que no hay distinción entre hombres libres y esclavos. En sus tragedias, a veces, los esclavos son superiores a sus amos y tienen cualidades ético-espirituales. Está en contra de la división habitual de los hombres en helenos y bárbaros, pues reconoce, como el sofista Hippias, una comunidad de los hombres de alma distinguida[8], superando las fronteras de todos los países. Los sofistas son los primeros que dicen que la esclavitud no tiene un fundamento en la naturaleza. Defendían la igualdad de todos los humanos, de cualquier origen y raza. Hay una frase de Alcidamante, discípulo de Gorgias, que lo corrobora: "Dios ha hecho a todos los hombres libres; la naturaleza no ha hecho a nadie esclavo". Lo mismo podemos afirmar de las distinciones raciales entre griegos y bárbaros; los sofistas las consideran como antinaturales. Pero, hablando con propiedad, debemos decir que los sofistas no son cosmopolitas sino panhelenistas, ya que intentaban crear lazos de unión entre todos los griegos.

Aunque Eurípides es un antecedente un tanto remoto del helenismo, sin él el helenismo no habría tenido los profundos conocimientos de la confusa vida interior y

---

[6] SCHNEIDER, C., *Die Welt des Hellenismus. Lebensformen in der spätgriechischen Antike,* C.H. Beck, München 1975, 42-80. El autor dedica todas estas páginas a analizar la situación de la mujer en el helenismo. El helenismo supone la emancipación de la mujer o reivindicación de la condición femenina a escala teórica, pues sabemos que en realidad la mayoría siguieron dependiendo de los hombres en todos los niveles. Se puede observar un cierto cambio en las mujeres de la corte, pero no dejan de ser excepciones. Algunas intervienen en el arte o la ciencia, otras entran en escuelas filosóficas como en la de los epicúreos, pero no dejan de ser una minoría; para la gran mayoría no había otra salida que la de ser esposa y madre, aunque la idea de igualdad entre el hombre y la mujer se encontraba ya en los sofistas y en Antístenes. Schneider resume así la opinión del helenismo sobre la mujer: "La tensión entre hombre y mujer era fructífera. Pues el helenismo no es ni una época masculina ni femenina de la historia. Su más importante atractivo descansa en esta duplicidad." (p.42) TARN, W., & GRIFFITH, G. T., *Hellenistic*, 99-100, insiste en que las mujeres emancipadas fueron siempre una minoría. La educación era para un número reducido; incluso en el siglo I había mujeres muy ricas que tenían esclavos, pero no sabían leer ni escribir. Cf. ROSTOVTZEFF, M., *Historia social y económica del mundo helenístico* II, Espasa-Calpe, S.A. Madrid, 1967, 1241.

[7] RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *La Democracia ateniense* (=AU 107), Alianza Editorial, Madrid 1993, 315-319. En tiempo de Eurípides en Atenas predominaban los valores conservadores en relación con la mujer, cuya única virtud era la swfrosÝnh, es decir, la castidad, la obediencia, la templanza, dependiendo de su marido totalmente. La mujer casada es la madre de la familia y la administradora de la casa. Ahora bien, había algunas mujeres liberadas. Eurípides junto con otros sofistas presentará un ideal femenino distinto, pero no del todo coherente, sino que en medio de afirmaciones contrarias que predican para la mujer el ideal limitado y asfixiante de la swfrosÝnh, presenta una nueva concepción del matrimonio, en la que la mujer no es "esclava" del marido, sino que "siente con él", es su igual.

[8] NESTLE, W., *Historia del Espíritu Griego. Desde Homero hasta Luciano* (=Convivium 1), Ariel, Barcelona[3] 1981, 164.

psicología del hombre[9]; de ahí que se le considere el descubridor del alma humana y sus entresijos.

Eurípides también ha abierto el helenismo al sentimiento de culpa del hombre individual, que trata de escapar de la idea de destino o predestinación, con lo cual aparece la noción de responsabilidad del hombre individual ante las consecuencias negativas que brotan de las acciones humanas. Eurípides reivindica el sentimiento o lo pasional frente a la razón, en oposición a Sócrates y Platón que pensaban que la razón controla los apetitos e impulsos y, por consiguiente, que conocer el bien implica realizarlo. Según nuestro trágico, el intelecto no es el único elemento a tener en cuenta para realizar la conducta debida; proclama lo contrario del intelectualismo moral socrático. Reconoce que muchas veces es más fuerte el impulso que la razón[10] y que son los afectos o sentimientos los que a fin de cuentas mueven al hombre a actuar y no su conocimiento. Con esto se reafirma otro elemento olvidado por Platón: la voluntad. Aristóteles, en cambio, sí lo tendrá en cuenta a la hora de explicar el acto moral.

Ahora no vamos a comentar nada sobre el Estagirita, considerado como el puente o frontera entre las dos épocas; pero a lo largo del trabajo continuamente tendré que remitirme a él. Aristóteles presenta una moral comunitaria de la ciudad-estado y refleja ya un cúmulo interesante de sentimientos del hombre privado, que será el perfil dominante en la época helenística.

1.3. Isócrates

Schneider[11] considera a Isócrates la puerta del helenismo, pues vio y quiso un nuevo mundo, nuevos hombres y nuevas formas de vida.

Isócrates vivió desde el 463 al 338. Por su casi centenaria existencia, conoció de todo: la paz y el triunfo sobre los persas, las guerras del Peloponeso, conflictos internos entre las ciudades griegas, la expansión macedónica y el triunfo de Filipo II en

---

[9] JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México[2] 1957, 320, afirma que Eurípides es el primer psicólogo, el descubridor del alma en un sentido completamente nuevo, el inquisidor del inquieto mundo de los sentimientos y las pasiones humanas.

[10] EURÍPIDES, *Tragedias I* (=BCG 4), in. y tr. Alberto Medina González y Juan Antonio López Pérez, Gredos, Madrid 1983, 251-252: "Sí, conozco los crímenes que voy a realizar, pero mi pasión es más poderosa que mis reflexiones y ella es la mayor causante de males para los mortales." (*Med.* 1078-1080)

[11] SCHNEIDER, C., *Kulturgeschichte* I, 26. En muchos aspectos Isócrates se sitúa entre Eurípides y el helenismo genuino. Con ambos comparte el conocimiento profundo por el verdadero ser de los hombres: la condición natural del hombre es triste y además se incrementan estos sufrimientos mediante su locura personal.

Queronea. Isócrates –discípulo de los sofistas[12], concretamente de Gorgias–, continúa esta tradición retórica y establece una escuela en Atenas que compite con la de Platón. Sigue la tradición sofística de la educación de los jóvenes de Atenas, pero también es un político. Si en Demóstenes encontramos al político contrario a Macedonia y en Esquines un partidario fervoroso, Isócrates se coloca un poco en el medio, pero finalmente se inclina por Macedonia, aunque pensando que respetará la independencia de los estados griegos y defenderá los intereses helenos. Al conocer la victoria de Filipo II contra Atenas en Queronea y ver desvanecidas sus esperanzas, se suicida. Lo mismo hará más tarde Demóstenes.

Una idea que proviene de los sofistas y que él desarrolla es el panhelenismo, aunque presente diversas formulaciones y pase por diferentes etapas e incluso, a veces, mantenga posturas ambiguas. Al principio busca la colaboración entre Atenas y Esparta para conseguir el mayor poder de Grecia. Después pensó que Atenas debía liderar una guerra revanchista contra los persas. Al final se orientó hacia el hombre más poderoso de su tiempo, el rey de Macedonia, llamado, según él, a realizar la gran obra de la unificación política de Grecia[13]. En este punto, Isócrates aparece como el descubridor de la idea histórico-filosófica de que son los grandes hombres los que hacen la historia. Los acontecimientos históricos no están predestinados. Los grandes hombres tienen una misión divina que cumplir, son instrumentos de la voluntad divina. La historia no es impersonal o azarosa, sino que depende de personajes extraordinarios.

Según Nestle[14], Isócrates es un adelantado del helenismo, que suaviza la distinción tan radical entre helenos y bárbaros. Isócrates llega incluso a decir que los griegos son portadores de la cultura y que se habían hecho maestros de los demás pueblos[15]. Sin la vigencia universal de la paideˆa griega, que proclama Isócrates por vez primera, no habría sido posible la existencia del imperio universal greco-macedonio

---

[12] JAEGER, W., *Paideia*, 833: "Isócrates es, en el fondo, un auténtico sofista, más aún, el hombre que viene a coronar verdaderamente el movimiento de la cultura sofística."

[13] NESTLE, W., *Historia*, 226. ISOCRATES, *Discursos II* (=BCG 29) in. y tr. Juan Manuel Guzmán Hermida, Gredos, Madrid 1980, 197: "Creo que no ignoras de qué forma los dioses gobiernan los asuntos humanos. No son autores ni de los bienes ni de los males que nos ocurren, sino que a cada uno le inspiran una inteligencia tal que por nosotros mismos nos suceden unas cosas y otras. Quizá de la misma manera nos asignan a nosotros los discursos y a ti te imponen las empresas, pensando que tú las regirás muy bien y que mi discurso no será fastidioso para mis oyentes." (*Filipo*, vv. 150-151)

[14] NESTLE, W., *Historia*, 229.

[15] JAEGER, W., *Paideia*, 866. Los griegos, a través de su cultura, han revelado a todos los hombres y pueblos la idea de universalidad. Al equiparar lo específicamente griego a lo humano en general, han comunicado al mundo el ideal de la *paideia*, de la cultura. Todos los hombres pueden participar de la misma cultura, independientemente de la raza o pueblo a que pertenezcan.

ni la de una cultura helenística universal. El nombre de *heleno* designaba ya no tanto la ascendencia, cuanto el modo de pensar. Ser griego es, en el fondo, cuestión de educación. Esta idea que roza el cosmopolitismo es helenística y éste será el significado del helenismo: la difusión de la cultura griega por toda Europa, o mejor por todo el mundo conocido[16]. Sin embargo, la idea no es nueva ni originaria de Isócrates. Sabemos que se encuentra ya en los sofistas, en Eurípides y en los filósofos cínicos.

1.4. Alejandro Magno

Al hablar de helenismo tenemos que hacer referencia obligada a Alejandro Magno, que con su personalidad y actividad política nos introduce en este período de la historia y de la cultura.

1.4.1. Filipo de Macedonia

Macedonia y Grecia se encontraban estrechamente emparentadas (por ejemplo, su lengua pertenecía a la familia helénica). Los macedonios, aunque no eran griegos por origen ni por herencia, estaban influidos por la cultura griega, de tal modo que se consideraban griegos. Sin duda alguna, Filipo y Alejandro se sentían griegos. Alejandro se cree descendiente de Heracles y es admirador de Aquiles, y cuentan que *La Iliada* era su libro de cabecera.

Macedonia representaba una realidad política y social muy diferente del sistema griego de las ciudades-estados. El país era, en esencia, continental, con un territorio agreste y primitivo, habitado por campesinos que carecían de la conciencia política de pequeño estado, propia de los ciudadanos de las pÕleij. Era un Reino de tipo militar, dominado por una aristocracia tribal, agrupada en torno al basileÝj. Macedonia era un espacio económico autóctono, a diferencia del sistema urbano de la Hélade, que dependía siempre del mercado exterior.

[16] ISOCRATES, *Discursos I* (=BCG 23) in. y tr. Juan Manuel Guzmán Hermida, Gredos, Madrid 1979, 212-213: "Nuestra ciudad aventajó tanto a los demás hombres en el pensamiento y oratoria que sus discípulos han llegado a ser maestros de otros, y ha conseguido que el nombre de griegos se aplique no a la raza, sino a la inteligencia, y que se llame griegos más a los partícipes de nuestra educación que a los de nuestra misma sangre." (*Panegírico*, 50)

No obstante, como nos dice Festugière[17], desde el siglo IV hay entre los helenos una idea de comunidad, existe un parentesco, pues tienen un origen común; pero esta idea de comunidad excluye a los bárbaros. Por eso las luchas entre los griegos no son guerras, sino discordias o enfermedad, nunca se ven como enemigos. En cambio, cuando los griegos pelean contra los bárbaros, entonces lo consideran guerra, pues existe diferencia de raza y de sangre, lo que les convierte en enemigos. Como se ve, seguimos anclados en el panhelenismo, estamos aún lejos de las ideas de humanidad de algunos sofistas o del cosmopolitismo cínico, que serán difundidos por la cultura helenística. Poco a poco, la idea de parentesco universal abarcará también a los bárbaros, creando la idea de hermandad universal.

En el 359 a. C., llegó al poder Filipo II. Era ambicioso, enérgico y astuto y había pasado parte de la juventud en Tebas, donde se dio cuenta de la debilidad de Grecia y aprendió algo sobre sus tácticas militares. Las adoptó y perfeccionó. Así nació la famosa falange macedonia, que dominó el campo de batalla hasta la llegada de la legión romana[18].

Con la victoria de Filipo II contra Atenas y sus aliados en Queronea[19] en el año 338, Atenas perdió definitivamente la supremacía en pro de Macedonia[20] y ello significó el comienzo de una nueva época. Un nuevo capítulo en la historia de Grecia comenzaba a escribirse. Demóstenes, famoso orador ateniense y enemigo encarnizado de Filipo, se lamentaba, en su oración fúnebre en memoria de los caídos en la guerra, de que se había acabado para siempre la libertad y el esplendor de Atenas. El mayor obstáculo que encontró Demóstenes para alentar a sus conciudadanos no fue la posición político-militar de Filipo, sino la apatía de sus ciudadanos, que habían caído en una

---

[17] FESTUGIÈRE, A. J., *Libertad y civilización entre los griegos*, Eudeba, Buenos Aires, 1972, 85-86.

[18] WALBANK, F. W., *Historia del mundo antiguo. El mundo helenístico* (=Historia del mundo antiguo), Taurus, Madrid 1985, 28-29. Filipo fue quien transformó Macedonia en un poderoso estado militar, lo que le permitió controlar Grecia. Cuando murió Filipo en el año 336, unos 10.000 hombres ya habían cruzado el Helesponto. Alejandro por lo tanto se encontró con la guerra persa ya iniciada. Cf. JONES, H. M. A., *The Greek City from Alexander to Justinian*, Oxford University Press, Oxford 1940, 2 y 27. Alejandro no es el inventor de la colonización helenística, sino que debe mucho a su padre, quien con la conquista de Tracia y su colonización del interior marcará el comienzo de la nueva era.

[19] SCHNEIDER, C., *Die Welt*, 12: "Die Gründung des korinthischen Bundes nach Schlacht von Chaironeia (338/37) erfolgte unter Verwendung weitgehender panhellenischer Formeln, Philipp war "ganz Griechenlands Führer" (p§shj tÅj <Ell§doj ½gemën), der Hellenenbund (koinØn tñn <Ell¿nwn), dessen Partner untereinander Frieden hielten, war in einem einzigen gemeinsamen Synedrion vertreten..."

[20] SCHACHERMEYR, F., *Alexander der Große. Das Problem seiner Persönlichkeit und seines Wirkens*, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1973, 52. En el aspecto de la técnica y arte militar se notaba la gran superioridad de Macedonia sobre los griegos.

situación de desilusión y de desencanto. Isócrates reconoció y aceptó los signos de los tiempos cuando escribió a Filipo II: "Cuando hayas sometido a los persas, ya no te quedará más que llegar a ser un dios". Filipo II se mostró clemente en su victoria y reunió a la mayoría de las pÕleij griegas en la Liga de Corinto o Liga Griega, de la que se hizo elegir jefe militar con plenos poderes. Las ciudades griegas dejan de ser autónomas, pierden su libertad y tienen que obedecer al rey de Macedonia. Todos los integrantes de la Liga se comprometieron a aplicar el dominio de la ley y no la guerra en sus asuntos internos.

Filipo de Macedonia es quien da el golpe de gracia al mundo antiguo. Con él acaba la época helénica y el régimen de la pÕlij. El triunfo de Atenas o Tebas no habría sido el triunfo de la libertad que defendía Demóstenes, sino el de un mundo viejo y agotado por guerras civiles y crisis económicas. La conquista macedónica constituye el origen de la helenización del mundo antiguo. Filipo sólo inaugura la época, impone a los griegos, por la fuerza, la unión bajo su hegemonía. Filipo quería que la unión entre macedonios y griegos fuera en beneficio mutuo: unir fuerzas para derrotar al Imperio persa. La conquista de Asia será obra de su hijo Alejandro[21].

1.4.2. Campañas de Alejandro

Alejandro[22] llega al poder en el año 336 a. C., con sólo 18 años, poco después de que su padre fuera asesinado. Los dos primeros años estuvo fortaleciendo las fronteras septentrionales en Tracia y en Iliria y aplastando la rebelión de Tebas (335). Arrasó la ciudad, pasando a cuchillo parte de la población y vendiendo como esclavos el resto; tal vez para que sirviera de escarmiento a las demás ciudades griegas.

Alejandro se considera sucesor de Aquiles, el nuevo héroe helénico, y entiende la conquista de Oriente como una continuación de la guerra de Troya. Antes de partir para Asia visita las tumbas de Aquiles y Patroclo y ofrece sacrificios. En el año 334,

---

[21] HAMMOND, N. G. L., *Alejandro Magno Rey, general y estadista* (= AU 723), Alianza Editorial, Madrid 1992, 32: "Era la combinación del rey Filipo con el pueblo macedonio lo que estaba elevando a Macedonia a la supremacía. Alejandro sabía que, si tan sólo pudiera llegar a igualar a Filipo, ese proceso sería imparable..."

[22] SCHNEIDER, C., *Die Welt*, 13: "Zwei Wege ist Alexander gegangen: Wie Philipp knüpfte er an die Tradition der Perserkriege an, am stärksten propagandistisch als er nach seiner ersten siegreichen Schlacht dreihundert erbeutete persische Rüstungen der athenischen Göttin mit der Inschrift weihte: Alexander, Sohn des Philipp, und die Hellenen mit Ausnahme der Spartaner weihten dies als Siegeszeichen über die Barbaren, die Asien bewohnen."

llega a Asia[23] con un ejército bien organizado que fue convirtiendo en una fuerza internacional. Este ejército tenía además topógrafos, ingenieros, arquitectos, científicos e historiadores[24].

Un hecho que hay que reseñar es el matrimonio de Alejandro con la princesa Roxana, como símbolo de la fusión de persas y macedonios, en el año 327. Tres años más tarde, en Susa, al morir el hijo que había tenido con Roxana tomó una segunda mujer: Statira, hija de Darío. Alejandro, al igual que ochenta de sus compañeros, se casaron con otras princesas persas y diez mil de sus soldados con mujeres indígenas. Hammond[25] comenta:

> "Ningún estado moderno ha mostrado una actitud tan humana respecto a la cuestión de las uniones sexuales de sus soldados, tanto en Europa como en Asia."

Alejandro cada vez se comporta más como heredero de Darío y de Ciro que como estratega y dirigente de los helenos[26]. Parece que manifiesta preferencia por los asiáticos y acepta diversas costumbres persas: la vestimenta, el beso, etc. Desdobla su cancillería, teniendo en lo sucesivo una griega y otra persa, y coloca el sello de Darío en todos los documentos. En el año 324, se hace rendir honores divinos, que eran tributados a los Grandes Reyes, imágenes de la divinidad que gobierna el mundo. Se trata de la proskänhsij, la prosternación (sabemos que los griegos no se inclinaban sino en presencia de los dioses). Nació de aquí un conflicto, cada vez más agudo, que terminó en la conspiración de los pajes: Alejandro hizo ejecutar a los trece cabecillas y licenció a todos los demás. La oposición se desmembró y se sirvió un banquete descomunal en Opis para celebrar la reconciliación.

Por estas fechas, Alejandro era ya un dios y exigía que se le rindiese el culto correspondiente, a lo cual nadie se oponía. Sin embargo, en el año 323 cayó enfermo en

---

[23] WALBANK, F. W., *Historia*, 29-30 y 34-35. El ejército de Alejandro, al principio, era una fuerza exclusivamente macedónica, pero él lo convirtió en una fuerza internacional, cosmopolita, que sólo debía lealtad a su propia persona. El usar mercenarios en la época de Pericles significaba la negación de la *polis*. Cf. JONES, H. M. A., *The Greek city*, 3-4. Muchos de los soldados de Alejandro eran gente sin tierra y sin casa, consecuencia de la superpoblación de Grecia, que luchaban por dinero exclusivamente.

[24] ROSTOVTZEFF, M., *Historia social y económica del mundo helenístico I*, Espasa Calpe S.A., Madrid 1967, 134. 149-150 y 154-155, señala que el ejército helenístico era una ciudad móvil, donde había mercaderes, prestamistas, traficantes del botín, heteras profesionales, etc. Alejandro era generoso con sus soldados, repartiendo el dinero de las conquistas. La guerra tuvo así un factor beneficioso en la economía, pues puso en circulación grandes sumas de dinero.

[25] HAMMOND, N. G. L., *Alejandro*, 346.

[26] WALBANK, F. W., *Historia*, 35-38. Alejandro se fue distanciando de Macedonia y fue asumiendo, más o menos por necesidad, el poder autocrático. Su autoritarismo se reveló en las relaciones con los griegos, –como hemos señalado–: la destrucción de Tebas y la eliminación de sus opositores. Si en un principio se comprometió a respetar los derechos tradicionales de los griegos, al final éstos no fueron tenidos en cuenta.

Babilonia, probablemente de malaria, y murió cuando contaba sólo treinta y dos años de edad[27].

1.4.3. Misión universalista de Alejandro

Este nuevo imperio se desvaneció como construcción política al dividirse el reino entre sus generales, pero la idea de crear una cultura humana con sello helénico[28], que algunos atribuyen a Alejandro, permanecerá. Los griegos o helenos despreciaban a los bárbaros, pero *bárbaro* había sido siempre mucho más un término cultural que racial y con el tiempo vino a tener un contenido puramente cultural. El término *heleno*, de la misma manera, vino a tener un significado cultural[29]. Así Nestle señala:

> "La semilla sembrada por Alejandro dio luego fruto centuplicado, y el conquistador habría estado sin duda satisfecho con la cosecha si hubiera podido verla, pues su idea de superar la distinción entre helenos y bárbaros mediante la fusión de los pueblos orientales y occidentales se realizó paso a paso durante los siglos siguientes, y así puede comprenderse que la posteridad fuera contemplando cada vez mejor lo positivo de la obra de Alejandro y viera en él no tanto el conquistador como al reconciliador de todos los pueblos[30]."

Es difícil saber cuál era la intención y visión del propio Alejandro Magno. Ni siquiera los historiadores[31] se ponen de acuerdo. Los historiadores del siglo XIX y XX han estado influidos en sus interpretaciones por las experiencias y aspiraciones de su tiempo y nos han presentado un Alejandro a su imagen y semejanza. Unos piensan que tenía un plan de imperio universal, otros que era un político pragmático.

La imagen, que se ha llamado romántica, creada por Gustav Droysen en 1833 es la que ha predominado. Alejandro fue un nacionalista helénico con pretensiones de

---

[27] HAMMOND, N. G. L., *Alejandro*, 376: "La conclusión de los planes de Alejandro se vio interrumpida por su temprana muerte... Pero incluso así, en el espacio de trece años, cambió la faz del mundo de una forma más radical y con unos efectos más duraderos que lo que cualquier otro gobernante previo había conseguido jamás antes."

[28] JONES, H. M.A., *The Greek city*, 1-5. Alejandro hizo a los griegos la clase dirigente del Oriente e intentó que los pueblos de Oriente llegaran a tener gobierno propio. Otro medio para continuar la helenización fue la creación de ciudades en las zonas conquistadas. La ciudad era el centro de cultura y propagadora del helenismo. Al final de su reinado, dos ideas principales parecen haber dominado en su cabeza: considerarse a sí mismo el apóstol del helenismo y su misión de llevar la cultura griega al mundo bárbaro, eliminando la línea que separaba a los griegos de los bárbaros.

[29] GARCÍA GUAL, C., *La utilidad de los bárbaros*, 138. Ser griego consiste en ser civilizado y hablar griego, no depende tanto del nacimiento como de la educación. Los bárbaros lo son por sus usos, no por su sangre, y cualquiera, por tanto puede helenizarse.

[30] NESTLE, W., *Historia*, 241.

[31] GARCÍA GUAL, C., *Epicuro* (=Humanidades 806), Alianza Editorial, Madrid[2] 1985, 17-18.

crear un imperio universal. Willian Tarn[32] sigue este esquema de Droysen y presenta a Alejandro como el primero en la historia que tuvo en su mente la unión de toda la humanidad. U. Wilcken[33] matiza esta afirmación, diciendo que Alejandro no deseaba la fusión con todos los bárbaros, sino únicamente con los persas, al considerarse sucesor del Gran Rey persa.

La posición anterior, un tanto idealista, ha sido criticada por A. R. Burn, Andreotti, F. Schachermeyr, Dr. Badian y J.R. Hamilton[34] entre otros. Quienes tienen una visión más racionalista y pragmática de Alejandro piensan que era un hombre planificador y político por encima de todo.

Por otra parte, la fusión se impone, ya que sería imposible sujetar con una minoría de macedonios un imperio tan extenso. Y está fusión será fácil, ya que los persas son indoeuropeos, arios y blancos, lo mismo que los helenos. Incluso quedaban recuerdos de un origen común en ambos pueblos.

John Fergusson[35] expone cuatro razones, a mi modo de ver bastante convincentes, para apoyar –con matices– el punto de vista de W. Tarn: Alejandro tenía una misión universal que cumplir.

1º) Cuando Alejandro estuvo en Egipto, visitó el oráculo de Zeus-Amón y recibió la revelación de que era el hijo de Dios. Pero entendido no a nivel panhelénico, sino internacional, en un sentido más amplio. Alejandro llegó a la conclusión de que Dios era el padre común de toda la humanidad y un Dios que mira las cualidades internas de los hombres y no la raza.

2º) Alejandro admitió persas en sus tropas, aunque fuera sólo por razones estratégicas. Esto le ocasionó problemas con los macedonios[36], que se oponían

---

[32] TARN, W., *Alexander the Great I. Narrative,* Cambridge University Press, New York 1951, ix-161 pp y TARN, W., *Alexander the Great II. Sources and Studies,* Cambridge University Press, New York 1950, xiii-476 pp. Cf. BADIAN, E., *Some recent Interpretations of Alexander*, en BADIAN, E. (ed.), *Alexander le Grand Image et Réalité*, en *EnAC XXII*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1976, 287-288: "Tarn's Alexander is Droysen's translated into the King's English... His work is rhetorically subtitled «The Meeting of East and West in World Government and Brotherhood.»"

[33] WILCKEN, U., *Alexander Grosse,* Quelle & Meyer, Leipzig 1931, ix-316 pp.

[34] HAMILTON, J. R., *Alexander the Great*, Hutchinson University Library, London 1973, 159-165, considera un error pensar que Alejandro tenía la intención de difundir la cultura griega en el imperio persa, aunque esto haya sido aceptado por grandes especialistas. Alejandro se movió más bien por consideraciones prácticas, no con la conciencia de una misión universal que cumplir. La introducción de tropas persas en su ejército estuvo motivada por la escasez de macedonios. Aunque también es probable que utilizara a los persas, pensando que con su cooperación conseguiría un mejor control del imperio.

[35] FERGUSON, J., *The Heritage of Hellenism*, Thames and Hudson Ltd, London 1973, 8-10.

[36] HAMMOND, N. G. L., *Alejandro*, 370: "Los macedonios se consideraban a sí mismos con cierta razón como una elite militar, superior a los griegos y a los bárbaros y más próxima al rey que cualquier

abiertamente a esta política. Por eso Alejandro celebró un banquete en Opis para buscar la reconciliación entre ambos e intentar hacer un imperio entre griegos y persas sin que hubiera primacía de ningún pueblo en particular. Finalmente, Alejandro consiguió la concordia entre macedonios y persas y la coparticipación en el gobierno.

3º) Plutarco dice que Alejandro creía tener una misión de Dios para armonizar a los hombres y ser el reconciliador del mundo, atrayendo a hombres de todos los lugares a la unidad, mezclando sus vidas y costumbres.

4º) Erastóstenes atestigua que Alejandro desoyó el consejo de Aristóteles, de tratar a los griegos como amigos y a los barbaros como enemigos y favoreció a todos los hombres de buena reputación. Alejandro fomento el mestizaje y la confraternización.

Aunque se discuta que Alejandro tuviera una misión universalista, lo que nadie pone en cuestión es que fuera un gran hombre y estratega[37]. Compartió doce años de peligros y fatigas con sus soldados. Era el primero en hacer cualquier cosa que exigiese a sus hombres y el hecho de resultar ileso, después de haberse sometido a tantos riesgos, creó el mito de que era invencible en la guerra. Destacaba por la rapidez y la precisión de su pensamiento, el cálculo de los riesgos y la anticipación de las reacciones de cualquier enemigo. Era admirado por todos y tuvo una capacidad digna de admiración para dirigir un ejército multirracial.

Alejandro murió demasiado joven y sin planificar su sucesión. La historia de los siguientes veinte años –desde 323 hasta el 301– es la historia de la lucha de sus generales[38] por repartirse el imperio.

En el año 280 habían muerto ya todos los diádocos, los sucesores inmediatos de Alejandro y, después de cuarenta años de luchas cruentas e ininterrumpidas, la situación política se había clarificado y estabilizado. Quedarán tres grandes reinos: Egipto, Asia y

---

extranjero; y los griegos despreciaban a todos los asiáticos como bárbaros, sólo adecuados, por naturaleza, para ser esclavos."

[37] HAMMOND, N. G. L., *Alejandro*, 353 y 364-365.

[38] JONES, H. M.A., *The Greek city*, 6. Los sucesores fueron hombres de menos categoría que Alejandro; más sujetos a los prejuicios de raza. Seguramente compartían la idea de que los bárbaros eran inferiores a los griegos, por lo que fueron otra vez relegados a raza inferior. Por este retroceso se aprecia aun más la genialidad de Alejandro que superó a nivel práctico la concepción teórica que había recibido de su maestro Aristóteles. Véase ARISTÓTELES, *Política* (=Clásicos Políticos) trs. Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1951, 10: "Por eso los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, sino a los bárbaros, y cuando dicen esto no pretenden hablar de otra cosa que del esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio; en efecto, es forzoso reconocer que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna." (*Pol.* I, 1255a 29-31)

Macedonia, regidos por tres dinastías macedonias: los Lágidas, los Seleúcidas y los Antigónidas. Rostovtzeff resume bien estos años:

> "...Fueron de guerra casi ininterrumpida, en los que se vieron envueltas todas las partes del imperio de Alejandro. Ninguno de los monarcas reinantes se sintió seguro en su trono, pues todos ellos tenían rivales y enemigos dispuestos a incrementar sus reinos a expensas de sus vecinos. De 323 a 280 a. J.C. hubo siempre alguno de los principales generales de Alejandro que se consideraba su sucesor, y este pretendiente a la sucesión de Alejandro se vio combatido siempre por los otros gobernantes. Perdicas y Antípatro, Antígono y Demetrio, incluso Lisímaco y Seleuco, todos trataron de restaurar de una u otra manera, la unidad del imperio de Alejandro y todos fueron combatidos por aquellos a quienes consideraban sátrapas rebeldes. Hasta que no llegó al poder la segunda generación de grandes familias helenísticas reinantes, no arraigó la idea de reinos helenísticos separados e independientes y un cierto equilibrio de poderes entre ellos[39]."

La situación de inestabilidad y guerras continuas en toda Grecia produjo una búsqueda ansiosa de paz y tranquilidad. Todas las escuelas filosóficas lo ponían como meta: cínicos, epicúreos, estoicos y escépticos.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

CAPÍTULO 2: EL HELENISMO

2.1. La definición del concepto

El término griego œllhnismÕj œllhnˆzein significa en primer lugar "ser griego" "hablar puro griego". Contra esto Droysen introdujo otro sentido al término helenismo y es el que tiene actualmente. Helenismo es la época de sincretismo o de mezcla de la cultura griega con las culturas orientales[40]. Abarca, como vimos, desde la muerte de Alejandro en el 323 a. C. hasta el 31 a. C., año de la derrota de Marco Antonio y Cleopatra en Accio ante Octavio, quien incorpora Egipto, último reino helenístico, a Roma.

Aunque hay distintas opiniones sobre el significado del helenismo[41], lo que le caracteriza es la enorme expansión cultural de lo griego como elemento civilizador que

---

[39] ROSTOVTZEFF, M., *Historia social* I, 20.

[40] FLASHAR, H., *Die Philosophie* 4/1, 3.

[41] TARN, W., & GRIFFITH, G.T., *Hellenistic*, 1-2: "What now does Hellenism mean? To one, it means a new culture compounded of Greek and Oriental elements; to another, the extension of Greek culture to Orientals; to another the continuation of the pure line of the older Greek civilisation; to yet another, that same civilisation modified by new conditions. All these theories contain a measure of truth, but none represents the whole truth... Hellenismus is merely a convenient label for the civilisation of the three centuries during which Greek culture radiated far from the homeland; no general definition will convert it all."

se difunde por todo un ámbito geográfico nuevo, desde Egipto a la India[42]. La expedición de Alejandro posibilitó encuentros entre sabios griegos e hindúes; por ejemplo, Anaxarco de Abdera y su alumno Pirrón de Élide acompañaron al conquistador hasta la India. Como ha recordado Moses Hadas[43], se da una "*fusion and diffusion*" tanto de elementos culturales griegos como no griegos. Es la verdadera unión de dos mundos, la mezcla de dos civilizaciones y de dos culturas. Por medio de las conquistas de Alejandro, la cultura griega o los ideales de la paideˆa helénica, el arte, la religión y la filosofía se expandieron por toda la ecúmene. Aunque la cultura griega era la dominante, no se debe olvidar que la aceptación de rasgos nuevos e intercambios culturales es una de las características de este período de síntesis. La cultura griega no sólo se limitó a dar, sino que también recibió importantes influencias[44].

> "El helenismo se concibe como una activa, productiva interacción y mezcla de dos mundos distintos, cada uno civilizado en su sentido, cada uno habiendo alcanzado un más refinado y completo modo de vida. Esta fusión y difusión tomó diez mil formas y maneras, conduciendo finalmente a un mundo nuevo, el helenístico, un modo nuevo de vida, común en gran medida a oriente y a occidente[45]."

Griegos y macedonios olvidaron sus muchas diferencias para convertirse en una nueva raza dominante y fueron la clase gobernante. Unidos se convirtieron en un grupo cerrado al que los nativos sólo podían tener acceso de un modo gradual y en número pequeño, únicamente por el difícil camino de convertirse en griegos desde el punto de vista cultural. Tal vez Alejandro tuviese la idea de una clase dirigente greco-persa, pero jamás se concretó[46]. El intento de Alejandro de unir a los griegos y a los persas para formar un nuevo pueblo no pasó de ser una ilusión incumplida. Precisamente los sucesores de Alejandro insistieron en que ellos eran griegos o macedonios, e intentaron conservar y promover en sus países las características culturales helénicas.

---

[42] SCHNEIDER, C., *Kulturgeschichte* I, 28: "Die hellenistische Kultur entwickelte sich auf altem griechischem Kulturboden nur in Griechenland selbst, in einigen alten Kolonien und in den kleinasiatischen Griechenstädten... *In drei kulturelle Fremdbereiche* stieß das hellenistische Griechentum vor, allerdings in die meisten auch nicht, ohne daß schon vorher Beziehungen zur griechischen Welt vorhanden gewesen wären: in den Bereich der alten orientalischen Hochkulturen Ägyptens, Babylonien-Assyriens, des Iran und der indischen Randgebiete..."

[43] HADAS, M., *Hellenistic Culture. Fusion und Diffusion*, Norton & Co., New York 1972.

[44] NESTLE, W., *Historia*, 243: "Su religión se amplió por el acceso de nuevas ideas y cultos orientales, y llegó incluso a transformarse por esa vía, mientras, a la inversa, muchos orientales se asimilaban el mundo espiritual helénico."

[45] KOEN, A., *Atoms, Pleasure, Virtue. The Philosophy of Epicurus* (=American University Studies V/152), Peter Lang, New York 1995, 5.

[46] WALBANK, F. W., *Historia*, 59-61. Cf. ROSTOVTZEFF, M., *Historia social II*, 1190. Los macedonios se identificaron pronto con los griegos, no se distinguían de ellos ni en lengua ni en civilización. La helenización de los macedonios empezó muy pronto. En la época de Filipo y Alejandro había poca diferencia entre los griegos y macedonios educados de las clases superiores.

No obstante aparece un nuevo modo de vida para todos los hombres, bárbaros y griegos. Todos los hombres son capaces de vivirlo aunque vayan a diferente ritmo. Lo que diferencia a los hombres no es ahora la raza o la sangre, sino el hecho de tener la misma cultura, como nos había recordado Isócrates[47]. Festugière[48] recoge un texto de Eratóstenes que ilustra bien el nuevo espíritu: "Mientras que algunos aconsejaban a Alejandro tratar a los griegos como amigos y a los bárbaros como enemigos, él hizo algo mejor al dividir a los hombres en buenos y malos..., es decir, según se dejasen o no guiar por las prescripciones de la ley, por las reglas de la educación y por las enseñanzas de los filósofos". Plutarco insiste en el mismo aspecto de Alejandro, empeñado en unir a todos los pueblos en una gran hermandad universal. Esta idea, como vimos, fracasó en el plano político por la división del imperio entre sus generales, pero tuvo éxito en los aspectos cultural y espiritual.

Con frecuencia se ha presentado el período helenístico de la filosofía griega como una fase de decadencia de la civilización griega, degenerada por el contacto con Oriente. Hay varias causas que explican un juicio tan severo: el prejuicio clásico que fija el modelo ideal de cultura, la caída de la ciudad del régimen democrático, etc. Pero hemos de decir que es completamente erróneo considerar esta época como un período de decadencia, dado que todas las ciudades, durante este espacio de tiempo, tuvieron una intensa actividad cultural, política y religiosa. En esta época se desarrollaron de manera extraordinaria las ciencias aplicadas, dándose una preponderancia a los estudios científicos, especialmente la astronomía y la medicina[49]. En el campo de la filosofía, se aprecia un cambio de consideración. Si en el período clásico se había dado prioridad a la filosofía especulativa o teórica, durante el helenismo se va a dar más importancia a la filosofía práctica, en especial a la atención a la ética.

A continuación analizaremos las diversas características del helenismo. Ahora bien, hay una nota que engloba a toda la época, la idea de tensión y polaridad[50] en los diversos ámbitos.

> "De una comunidad de naciones a la comunidad humana de un mundo habitado, de la ciudad al cosmopolitismo, desde las preocupaciones particulares e incluyendo también las universales de la comunidad local a las preocupaciones universales e incluyendo también a las particulares de la ecúmene con su

[47] Véase 5-6 pp.

[48] FESTUGIÈRE, A. J., *Libertad* , 87.

[49] HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México 1998, 106-107. Véase también KIMMICH, D., *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Wissenschafliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, 5.

[50] SCHNEIDER, C., *Die Welt*, 25-42.

> predilección por lo individual y la experiencia de sí, de lo público a lo privado. Estos son la mayoría de los modos de concebir la transformación crucial o serie de transformaciones que describen la nueva realidad del helenismo[51]."

El Helenismo es una época de contrastes múltiples. Se observa tensión entre los hombres universalistas-cosmopolitas y los habitantes de las ciudades que consideran a la ciudad-estado de origen como patria. Por un lado, se proclama un mundo sin fronteras ni barreras y, por otro, aparece la ciudad pequeña, restringida. Se da al mismo tiempo un sentimiento de añoranza y apego a la patria y por otra parte una apertura a un mundo sin barreras.

Se admira a los héroes por su desmesura (Þbrij), al mismo tiempo que se propone una ética del equilibrio o de la moderación (swfrosÝnh). Se aprecia el sentido del humor y optimismo por un lado y, en contraste, aparece la desesperación y el pesimismo ante la dura existencia. Se observa un realismo en el arte, la ciencia y la técnica frente a un idealismo que llega incluso al utopismo.

Se exalta al individuo, pero éste no se realiza si no es en la sociedad[52]. El individualismo helenístico es uno de los acostumbrados tópicos, pero es sólo una parte de la verdad. Hay también un fuerte sentido de unidad social. Podemos hablar de dos lemas asociados: "conócete a ti mismo y conoce a los demás".

La opinión más frecuente es caracterizar al helenismo como la época del derrumbamiento de la ciudad y el triunfo del individualismo. Rostovtzeff se opone a la muerte de la ciudad y reivindica al hombre político, el prototipo ciudadano griego de la ciudad-estado, que fue el artífice de las ciudades helenísticas[53].

---

[51] KOEN, A., *Atoms*, 14.

[52] SCHNEIDER, C., *Die Welt*, 38: "La tensión entre el individuo y la sociedad encontró una solución positiva: el individualismo fue corregido mediante la humanidad anteriormente descrita." HOSSENFELDER, M., *Epikur*, C.H. Beck, München 1991, 53, dice que los helenistas descubren además al individuo como opuesto a la sociedad. Esto se comprende porque los individuos pueden existir sin la sociedad, pero de ningún modo puede concebirse una sociedad sin individuos.

[53] CHRISTES, J., *Bildung und Gesellschaft. Die Einschätzung der Bildung und ihrer Vermittler in der griechisch-römischen Antike* (=Erträge der Forschung 37), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, 34-35: "Ist nicht gerade dies das Erstaunliche, daß in dieser Zeit zwei Menschentypen friedlich nebeneinander leben können, der Individualist und... der Bürger einer Stadt, der seinen festen Wohnsitz in ihr hat und mehr oder minder aktiv an ihrem Leben teilnimmt? Kurzum: um der Gefahr der Einseitigkeit aus dem Wege zu gehen, tun wir gut daran, beide Darstellungsweisen zu ihrem Recht kommen zu lassen."

2.2. Características del Helenismo

2.2.1. La caída de la ciudad

La vida de Grecia se sustentaba sobre la idea de pÕlij y la democracia. Éstos eran los apoyos del hombre en Grecia. Con la caída de la ciudad-estado entran en crisis o se destruyen los valores fundamentales de la vida espiritual en la Grecia clásica. Platón y Aristóteles son filósofos que construyen su sistema filosófico-político sobre este régimen de la ciudad-estado. Para ambos la vida feliz y digna ha de realizarse en el marco cívico, en la cooperación por una ciudad mejor. El hombre no se entiende a sí mismo sino como ser social[54]. Platón y Aristóteles habían combatido que el individuo pudiera ser autosuficiente. El hombre para ellos era fundamentalmente un miembro de la pÕlij y para ellos sólo la ciudad era "autosuficiente".

De todos modos, ya antes de Alejandro, durante las guerras del Peloponeso[55], la ciudad había entrado en crisis como una fuerza creadora que adaptaba y conformaba la vida de todos sus miembros. Platón, en concreto, nos cuenta en la *Ep*. VII cómo percibe esta crisis. En cambio, los hombres cultos de finales del siglo IV y del helenismo naciente, como pueden ser Epicuro y Zenón de Citio, no tuvieron conciencia precisa y madura de la crisis de la ciudad y de su institución[56]. Tal vez porque no la valoraban tanto.

A finales del siglo V y principios del siglo IV hay una serie de hechos concomitantes que explican la crisis de la ciudad. Se ve en los escritos de Tucídides que, influido por la sofística, presenta la pérdida de valores y desmoralización de la sociedad ateniense como una especie de nihilismo ético. Otra de las causas es la codicia y ansia de poder. La comedia nueva de Menandro, que surge en este tiempo, contrasta con la antigua de Aristófanes, que era esencialmente cívica, aunque también reflejaba la pérdida de valores y el desmoronamiento de la ciudad-estado. La comedia nueva no

---

[54] HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 11. Según Aristóteles, la ética debe enseñar que el bien mayor es el conocimiento de la *polis*, por lo que el bien más grande del hombre coincide con el de la ciudad-estado. La felicidad o fin supremo del hombre individual se deduce del hecho de ser ciudadano.

[55] KITTO, H. D. F., *Los griegos* (=Lectores 15), Eudeba, Buenos Aires[13] 1982, 209. Véase también GARCÍA GUAL, C., y IMAZ, M. J., *La filosofía helenística: Éticas y sistemas* (=Historia de la filosofía 6) Cincel, Madrid[2] 1990, 23-24.

[56] Cf. ISNARDI PARENTE, M., *La dottrina di Epicuro e il «carattere pratico» della filosofia ellenistica*, en *RCSF* 33 (1978) 5.

describe ya los sucesos de la ciudad, sino incidentes de la vida familiar y doméstica, en definitiva, la vida privada[57].

Filipo de Macedonia intentó dominar Grecia, pero respetó el sistema de la pÕlij, aunque sólo en el plano formal. Alejandro, en cambio, destruyó la ciudad-estado en todo el sentido de libertad formal y sustancial para realizar su diseño de monarquía divina[58]. La opinión común es que Alejandro se convierte en el verdadero amo y las ciudades federadas griegas pierden su libertad, por eso siempre que encuentran ocasión se rebelan. Son tan dependientes que incluso les pedirá que le reconozcan y adoren como a un dios. Pero tampoco se puede olvidar que la ciudad siguió conservando su papel como foco cultural y, como ya indicamos, precisamente se le atribuye a Alejandro la fundación de muchas ciudades que sirvieron para irradiar la cultura helénica. Cuando Alejandro se encontraba con pueblos nómadas les obligaba a adoptar formas de vida sedentarias. Favoreció la concentración de las aldeas nativas para que constituyesen nuevos centros urbanos. Las ciudades y los centros urbanos eran uno de los medios para promover la paz y la prosperidad[59]. La ciudad helenística es una ciudad mucho más grande y se puede llamar una ciudad cosmopolita.

A. H. M. Jones[60] señala que Alejandría era una ciudad en todo el sentido de la palabra. Y si consideramos a Alejandro un apóstol del helenismo, y tenemos en cuenta cómo la esencia de la cultura helénica clásica era la pÕlij tenemos que considerarle difusor de la ciudad-estado y de los valores democráticos. Sabemos que una cosa era la administración y organización de las ciudades en manos de los griegos y macedonios y otra que llegara a la mayoría de la gente. Tampoco es de extrañar, por ejemplo, que en Alejandría los egipcios no tuvieran derechos políticos, pues en la misma Atenas de Pericles con todo su esplendor democrático, los *metecos*, esclavos y mujeres tampoco disfrutaban de ellos.

---

[57] JONES, H., *The Epicurean Tradition*, Routledge, London[2] 1992, 9. La disociación de la comunidad más amplia y la retirada a un mundo privado es una característica reconocible de la sociedad griega en el período postclásico.

[58] Véase REALE, G., *Storia della filosofia antica. I Sistemi dell' età ellenistica* III, Vita e pensiero, Milano[4] 1983, 5-6.

[59] HAMMOND, N. G. L., *Alejandro*, 372.

[60] JONES, H. M. A., *The Greek City*, 3 y 157-158. Alejandría es una verdadera ciudad, una comunidad autónoma organizada con su propio sistema de leyes, sus tribunales y magistrados, de modo semejante a Atenas. Con la expansión de la ciudad-estado en las tierras bárbaras se propagaba la constitución democrática, por lo que teóricamente la democracia triunfó universalmente.

La ciudad seguía, pero había perdido potencial al quedar integrada en un marco superior, el de la monarquía helenística[61]. La ciudad había perdido la aÜt§rkeia, tanto desde el punto de vista político, como desde el económico.

El hombre individual, al perder el soporte material y espiritual de la pÕlij, no tiene más remedio que buscar este apoyo en sí mismo, en su intimidad[62]. La libertad y la aÜt§rkeia las va a descubrir en su interior, como analizaremos a continuación. Se produce el cambio de buscar el apoyo en la vida pública al descubrimiento de la vida privada, del mundo interior, como lo único que le puede salvar de la incertidumbre y de vivir a la intemperie. Para lograr la felicidad el hombre debe ser aÜt§rkhj, bastarse a sí mismo. La felicidad no va a depender de ninguna circunstancia exterior ni de la TÝch o fortuna. El epicureísmo, junto con las demás corrientes filosóficas helenísticas, intenta responder a las necesidades de este hombre nuevo que aparece en esta nueva cultura.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

2.2.2. El cosmopolitismo y el universalismo

Si el ciudadano del siglo V encontraba su bienestar en la ciudad y en las normas tradicionales, con la caída de la pÕlij el destino del hombre no será ya cívico, sino en cierto modo apolítico. El hombre puede entender su vida al margen de la ciudad. Si la época clásica se concebía como el mundo de la pÕlij, la época helenística se concebirá como la kosmopÕlij[63]. Durante este período el hombre se entiende como koinonikØn züon, porque es en la ecúmene donde el hombre concreto se encuentra integrado y

---

[61] SCHNEIDER, C., *Kulturgeschichte I*, 4. No sólo la superación de la *polis*, sino del mismo modo la conservación inalterable de la *polis* es una de las características de la cultura helenística que está en íntima relación con el período anterior al helenismo. Pero una superación de la cultura de la *polis* por una cultura monárquica, no se encuentra en ninguna parte. Hay en verdad una cultura tolemea o seleúcida, del mismo modo que una cultura de la *polis* en Pergamo y Alejandría, pero ambas imitan la cultura de la *polis* del período clásico.

[62] FESTUGIÈRE, A. J., *La libertad*, 39-40. El hombre se definía como miembro de una ciudad-estado. El ciudadano era, por naturaleza, un ser libre, ya que no obedecía a ningún hombre ni estaba al servicio de nadie. El Estado era todo para él. Con la caída de la ciudad es todo su horizonte lo que se derrumba. Raras veces la humanidad ha sido llamada a revisar sus valores y toda su concepción de la vida de una manera tan completa como durante el helenismo. Cf. FESTUGIÈRE, A, J., *Epicuro y sus dioses*, Eudeba, Buenos Aires[2] 1963, 17.

[63] KOEN, A., *Atoms*, 8. KITTO, H.D.F., *Los griegos*, 219: "La palabra "cosmópolis" fue acuñada en ese tiempo para expresar la idea de que la comunidad a la que el sabio debía obediencia era nada menos que la comunidad del hombre; el hombre sabio dondequiera que viviese era el conciudadano de todos los demás sabios. Pero, aparte de su sentido filosófico, el "cosmopolitismo" era el complemento necesario del nuevo individualismo. La *cosmópolis* empezaba a reemplazar a la *polis*."

descubre su felicidad; terminando, de este modo, con la definición clásica del hombre propuesta por Aristóteles: el hombre es un animal social o cívico[64] politikØn züon.

El origen primero de la concepción filosófica cosmopolita a nivel práctico pertenece a los cínicos, en concreto a Diógenes de Sinope. Diógenes no reconoce más "estado justo" que el kÕsmoj y se llama a sí mismo "ciudadano del mundo". El primer significado es negativo: el rechazo de la ciudadanía en cualquier ciudad, que anuncia la ruptura de todos los lazos locales y nacionales de ciudadanía. La ciudadanía en la kosmopÕlij era la negación de la noción de ciudadanía en la pÕlij[65]. Pero tiene también un aspecto positivo: la apertura a nuevas fronteras con la idea de hermandad y humanitarismo. Todos los hombres tienen una misma naturaleza, por eso pertenecen a la misma patria.

Debemos atribuir a los cínicos el mérito de haber presentado esta filosofía vivida antes que los estoicos e incluso antes de las conquistas de Alejandro. La afirmación de cosmopolitismo es independiente de los intentos de Alejandro de establecer un Estado Universal, sustentado en la hermandad natural de los hombres. El talante cosmopolita de Diógenes es una reacción contra cualquier tipo de coerción impuesta por la comunidad al individuo. De las conquistas de Alejandro surge un nuevo mundo histórico impregnado de la cultura griega y su creación responde a un nuevo sentimiento humanitario y "cosmopolita" que Alejandro inventó en su praxis histórica antes de que se expresara en una teoría filosófica de manera elaborada, obra de los estoicos[66]; quienes añadirán que todos los hombres son hermanos, hijos de un único dios y participantes en un mismo lÕgoj, la razón universal. Esta experiencia del encuentro entre pueblos, fruto de las conquistas de Alejandro, posibilitó el desarrollo del concepto de cosmopolitismo y ciudadanía del mundo por parte de los estoicos. Los deberes del

---

[64] ARISTÓTELES, *Política*, (1253 a 2) 3: "ka‹ Öti ©nqrwpoj fÝsei politikØn züon." Aristóteles consideraba que el hombre para ser feliz necesitaba vivir en la ciudad. La vida fuera de la sociedad sólo era posible para una bestia o para un dios (*Pol*.I, 1253 a 28-29).

[65] KOEN, A., *Atoms*, 10.

[66] TARN, W., & GRIFFITH, G.T., *Hellenistic,* 79. Zenón soñó con un mundo en el que no hubiera estados separados, sino una gran ciudad bajo la ley divina, donde todos los ciudadanos estuvieran unidos unos con otros, no por las leyes humanas, sino por su propio consentimiento o por amor. Esto se llama a veces cosmopolitismo, palabra acuñada por los cínicos para significar que ellos no pertenecían a ningún estado. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega* (=Breviarios 182), Fondo de Cultura Económica, México 1979, 49, considera que para los griegos el filósofo perfecto es aquel que no sólo posee el verdadero conocimiento, sino quien lo aplica de forma práctica en su vida. En este sentido, Alejandro puede ser considerado un filósofo mayor que Zenón, pues hizo realidad lo que éste había concebido en teoría.

hombre helenístico no son ya los cívicos de un determinado Estado, sino los de todo ser humano, miembro de una ciudad sin fronteras, sin clases ni compromisos de grupo.

El individuo liberado de los lazos estrechos de la pÕlij se sintió integrado en un orden del mundo y de la humanidad como tal. Este hombre podía sentirse en su patria en cualquier lugar de la ecúmene. Con lo cual se transformó la relación de hombre a hombre: ahora sobresale el elemento de unidad humana, el sentimiento de parentesco y connaturalidad de todos los hombres, frente a la separación, extrañeza y hostilidad nacionales[67].

Diógenes no afirma ser ©polij, sin ciudad. Él, en vez de usar un lenguaje negativo, hace una formulación positiva. Como miembro de un grupo más grande; pertenece a una tradición más amplia que la ciudad o la patria. Se considera a sí mismo perteneciente a un ámbito internacional o cosmopolita. Algunas ideas o sentimientos de Diógenes son paradójicos en sí mismos. Niega ser polˆthj de una pÕlij y se considera polˆthj del kÕsmoj. Por una parte critica la idea de la ciudad y de ser ciudadano y por otra propone la idea de ser ciudadano del cosmos. Niega la cosmología y al mismo tiempo se proclama ciudadano del cosmos.

J. Moles[68] encuentra en el cosmopolitismo cínico algunos rasgos positivos:

1º) Es un modo de vida que reivindica la libertad personal. La ciudad con todas las obligaciones que conlleva es un obstáculo para la libertad cínica. Los cínicos definen así la virtud: vivir según la naturaleza y, con su vida, lo que tratan de ofrecer o proponer es una vida según la naturaleza, libre de las convenciones sociales.

2º) El cosmopolitismo cínico implica una actitud favorable hacia el mundo natural y todas sus riquezas, por oposición al mundo de la pÕlij.

3º) Una actitud positiva hacia los animales, en contraste con la mayor parte de los filósofos griegos. Los animales para los cínicos son modelos por vivir según la naturaleza, aunque el hombre se distinga de los animales del universo por tener inteligencia.

4º) Los cínicos reivindican las relaciones con sus semejantes y propugnan la comunidad de los sabios. El sabio es amigo del semejante y con ello tratan de romper las barreras convencionales entre hombres y mujeres (Crates e Hiparquia) y entre las razas humanas.

---

[67] NESTLE, W., *Historia*, 242.

[68] MOLES, J. H., *Le cosmopolitanisme cynique, en* GOULET-CAZÉ & GOULET, R. (ed.), *Le cynisme ancien*, 259-280.

5º) Los cínicos se presentan como una filosofía misionera. Por su conducta un tanto extravagante, aparecen ante la gente como un ejemplo que hay que imitar o una demostración de la falsedad de los propios valores. Tratan de convencer a sus congéneres para que busquen una vida cínica según la virtud.

El mundo helenístico se caracteriza por la ausencia de fronteras. Es un mundo abierto en todos los ámbitos: económico, social y cultural. Es un mundo sin límites y va surgiendo una nueva mentalidad que concibe el mundo entero como lugar natural de actividades individuales mas allá de las fronteras económicas, culturales, políticas, étnicas, lingüísticas y culturales[69].

2.2.3. La aparición del individuo

La vida en la ciudad-estado era estrictamente pública o política en el sentido aristotélico. No había vida privada, todo se entendía en relación con la ciudad. La personalidad del individuo era cívica y el hombre despojado de la dimensión pública no era nadie, pues su identidad se la otorgaba la pÕlij. No había distinción clara entre ética y política y, lo que es más, la política era, en cierto modo, superior a la ética privada. La ética era una parte de la política y era imposible una teoría moral sin una práctica de la justicia; ya que era más importante alcanzar el bien para una ciudad y el conjunto de los ciudadanos, que sería el fin de la política, que procurar el bien para una persona particular, objetivo buscado por la ética (*EN* I, 2, 1094b; *EN* VI, 8, 1142a). Para Platón y Aristóteles la ética estaba subordinada a la política, aunque eran impensables tanto una ética sin finalidad política como una política sin fundamento ético.

El helenismo dará primacía a la ética o, dicho de otro modo, la política va cediendo terreno en beneficio de la ética o la religión. En el período helenístico, cada vez se va a insistir más en el bien del individuo en particular, ya que no se siente identificado con la ciudad y abandona el esfuerzo de transformar la situación política, refugiándose en su vida interior[70]. En el helenismo, al distinguirse el individuo del ciudadano, o al no venir definido el hombre por su condición de ciudadano, se produce

---

[69] KOEN, A., *Atoms*, 8: "One may speak no more of a community of nations but only of a human community, a community of individuals sharing a common world and pursuing their aims as each sees fit across all barriers..."

[70] HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (=Folio/essais 280), Gallimard, Saint-Amand 1996, 147: "Les philosophes, abandonnant le grand effort spéculatif de Platon et d´Aristote et l´espoir de former des hommes politiques capables de transformer la cité, se seraient alors résignés à proposer aux hommes, privés de la liberté politique, un refuge dans la vie intérieure."

la distinción radical entre la ética y la política[71]. Se da un cambio fundamental de perspectiva: la ciudad se considerará ahora desde el punto de vista del individuo y esto condicionara el modo de vida individual, así cómo también el grado de compromiso con la vida política[72].

> "El sentimiento de solidaridad, de pertenencia a un pueblo en el que confluyen la mayoría de los intereses individuales, ha desaparecido. Comienza a predominar lo privado, porque la ciudad-estado, como supremo ámbito público, no tiene ya justificación, ni suficiente entidad como para organizar, desde ella, los destinos que marca la conquista de Alejandro. Los griegos son un pueblo más entre otros pueblos, y Atenas empieza a comprender la inutilidad de sus murallas reales y de sus proyectos ideales[73]."

Al debilitarse el marco político y social en el que se desarrollaba la vida de los individuos, es decir, la vida de la pÕlij, los individuos se encuentran desamparados en las ciudades, más aislados unos de otros y más dependientes de sí mismos. La persona ahora tiene que vivir en el interior de sí misma, en la intimidad. Lo que se impone ahora es construir una filosofía de la privacidad o crear otras formas de vinculación colectiva para no caer en el egoísmo social u olvidar el sentimiento de solidaridad.

El ciudadano político abre paso al individuo privado, el ciudadano se descubre como individuo[74]. El individualismo es un fruto maduro del helenismo. Pues en este período descubrimos a un individuo solitario, separado del ámbito colectivo o, al menos, del ámbito político. Ese individuo, desarraigado de los complejos ideales de una pÕlij apenas ya existente, necesita ubicarse en un nuevo espacio real o, al menos, ideológico. Con el descubrimiento del hombre como individuo, la filosofía moral se estructura de forma absolutamente autónoma, considerando al hombre en su singularidad.

---

[71] REALE, G., *Storia* III, 9-10: "Il nuovo *ethos*, di contro a quello tradizionale radicato nella polis, si fonda sul *singolo uomo*, sull'uomo privato: è *l'ethos dell'individuo*. Socrate, Platone e Aristotele insegnavano la "virtù politica", vale a dire la virtù che perfezionava *l'uomo come cittadino*, presupponendo che *l'uomo in quanto tale coincidesse col cittadino* (uomo = cittadino)." (p.173)

[72] SCHOLZ, P., *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik in 4 und Jh.*, Chr, Franz Steiner, Stuttgart 1998, 265. Según Schlolz Epicuro, en concreto, coloca la autonomía del espacio privado y de las necesidades individuales en oposición a la autonomía política.

[73] LLEDÓ IÑIGO, E., *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad,* Taurus, Madrid[3] 1995, 58.

[74] FLASHAR, H., *Die Philosophie* 4/1, 7. La ética no se dirige ya más al ciudadano como miembro de la *polis*, sino al individuo. Esta tendencia hacia el individualismo es expresión de las circunstancias políticas y sociales cambiantes: la eliminación de las fronteras de la *polis* condujo a la unidad cultural de todo el mundo de habla griega. Véase también ISNARDI PARENTE, M., *La dottrina di Epicuro*, 8: "Dell'interesse per la vita privata, per la vita del singolo nei suoi atteggiamenti e sentimenti, sempre più prescindendo dai suoi legami con la *pólis*."

Por eso en esta época se va a dar cada vez más importancia a los aspectos "privados" de la existencia, a los valores de la conducta personal y al interés que dedica cada uno a sí mismo[75]. Bajo el concepto de individualismo se pueden distinguir tres cosas:

> "…La actitud individualista, caracterizada por el valor absoluto que se atribuye al individuo en su singularidad, y por el grado de independencia que se le concede respecto del grupo al que pertenece o de las instituciones de las que depende; la valorización de la vida privada, es decir la importancia reconocida a las relaciones familiares, a las formas de la actividad doméstica y al campo de los intereses patrimoniales; finalmente la intensidad de las relaciones con uno mismo, es decir de las formas en las que se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación[76]."

Con el helenismo, el hombre se contempla como individuo y su bienestar personal se convertirá en el único sentido de la existencia. El hombre está centrado en su propio conocimiento[77] y en su constitución interna y seguirá aquellos valores relacionados con su intimidad más radical, de tal modo que las circunstancias exteriores en las que vive le serán totalmente indiferentes. Todas las escuelas de filosofía helenística, con el Jardín a la cabeza, sacarán las conclusiones morales apropiadas[78]. La concepción del individuo como ser independiente, aislado e incluso como ser alienado que busca la propia realización en el contexto hostil del mundo cosmopolita es perfectamente compatible con la teoría física del átomo de Epicuro[79].

La época helenística es la era del individuo[80] y precisamente Epicuro coloca como origen y fin de su pensamiento al individuo; no al ser humano generalizado o

---

[75] HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 54. En el individualismo helenístico encontramos la privatización de todos los valores y fines, y el mayor valor es la salvación del hombre individual.

[76] FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI, Madrid 1987, 41.

[77] KIMMICH, D., *Epikureische Aufklärungen*, 20. Por individualismo se entiende la intensificación de las propias relaciones, es decir, la creciente preocupación por el yo como objeto de conocimiento y espacio de experiencias y argumentaciones.

[78] ISNARDI PARENTE, M., *La dottrina di Epicuro*, 8: "L'individualismo dei filosofi ellenistici, il loro atteggiamento di rifiuto dell'impegno politico, netto e preciso in ambito epicureo, più sfumato in ambito stoico, la loro proclamazione della superiorità della vita imperturbata della comunità filosofica sul turbine della vita esagitata della città, ha radici più lontane, in quella più vera crisi della polis che si verificò con la guerra del Peloponneso."

[79] Por eso KOEN, A., *Atoms*, 53-54, dice que el individuo situado en el espacio y el tiempo y determinado por su existencia natural puede concebirse como un átomo que es indivisible, irreductible y elemento primordial del mundo físico. Así como el átomo no existe por sí mismo, sino sólo como un miembro de una infinita clase de seres entre la materia del mundo natural, de modo similar el individuo existe como un miembro de numerosa clase de seres que constituyen la materia del mundo humano.

[80] TARN, W., & GRIFFITH, G.T., *Hellenistic*, 79. REALE, G., *Storia III*, 173: "Il nuovo *ethos*, di contro a quello tradizionale radicato nella polis, si fonda sul *singolo uomo*, sull'*uomo privato*: è *l'ethos dell'individuo*… La nuova virtù che Epicuro insegna è la *virtù dell'uomo privato*, la virtù che perfeziona l'*uomo come individuo*, ossia l'uomo di per sé considerato, al di fuori della sua convivenza in uno Stato." Vénase también KIMMLICH, D., *Epikureische Aufklärungen*, 23. El hombre como verdadero individuo y

abstracto como la representación tipológica del hombre, sino más bien al individuo concreto que existe y actúa en el mundo, en el espacio y en el tiempo, relacionado con otros individuos, formando el mundo humano. La persona necesita considerar tanto las relaciones de su propia vida como las relaciones con otros individuos con los que convive en ese mundo. El centro de atención es el individuo que pone el fin supremo de su vida en la felicidad personal. Ésta es la parte esencial de la filosofía de Epicuro que buscaba el camino que conduce a la felicidad individual, a la paz interior, al descanso y tranquilidad del alma[81]. Esta felicidad no se encuentra en las cosas externas, sino en su fuero interno, es decir, en el helenismo la felicidad se interioriza. De aquí viene la idea de que si somos capaces de controlar nuestra mente, las circunstancias externas no pueden privarnos de la felicidad. La eÜdaimonˆa[82] se convierte en un fenómeno estrictamente privado. Solo nosotros podemos decidir si somos o no somos felices.

Y es precisamente el individualismo o intimidad, que se origina en esta época, la opinión o idea que ha producido los pensamientos más duraderos en Occidente. Ahora bien, aquí no se puede entender el individualismo como opuesto a la comunidad o a la asociación. El individualismo no es idéntico a egoísmo, por el que uno sólo tiene en cuenta sus propios intereses. De todos modos el ideal del helenismo era la felicidad de la persona individual, por eso se asociaba al egoísmo. Con la llegada del cristianismo se produjo una transformación en el concepto del individualismo helenístico, abriéndolo a una dimensión comunitaria[83]. Por el hecho de que uno sea individualista no tiene necesariamente por qué desentenderse de las preocupaciones de los demás. Ahora bien, también Epicuro contribuyo a este cambio del concepto de individualismo. Aunque vio claramente que el hedonismo y el sentirse bien llevan consigo cierto individualismo o centrarse en la persona individual. Se encuentra alejado del egoísmo en el sentido más estricto.

---

no como ciudadano de una ciudad se sitúa en el centro de los intereses de todos los debates filosóficos en esta época y HOSSENFELDER, M., *Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis*, en RÖD, W. (ed.), *Geschichte der Philosophie Band III*, C. H. Beck, München[2] 1995, 32.

[81] HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 11.Véase también BARTLING, H. M., *Weisheit des Augenblicks*, en *prima philosophia* 7 (1994), 271. En el pensamiento filosófico del helenismo, al contrario que en el período clásico, no se busca el bien o interés de la ciudad, sino que prevalece la formación y felicidad del individuo.

[82] HOSSENFELDER, M., *Epicurus – hedonist malgré lui*, en SCHOFIELD M., & STRIKER, G. (ed.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, 249. La felicidad es aquella paz interior que nace de la aceptación consciente de que todos nuestras metas son satisfechas.

[83] HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 145.

El verdadero significado del individualismo es una gradual aristocratización de la ética democrática[84]. En la época clásica, sólo participaban de los derechos políticos unos pocos individuos; ahora, el helenismo abre esta ciudadanía a todos los hombres sin distinción de raza, ni de condición. Los bárbaros pueden tener los mismos derechos que los griegos, juntamente con las mujeres y los esclavos. Ahora no se es ©ristoj por herencia o nacimiento –la nobleza de la sangre–, sino que por medio de la educación se avanza en la posición social y se puede llegar a ser ©ristoj o virtuoso y conseguir la nobleza del alma. Los sofistas daban este sentido a la educación, abriéndola a todas las clases de la población; antes, sólo los aristócratas poseían el saber o la cultura. Los sofistas divulgan la idea de que la ¦ret¿ no depende de la nobleza de sangre o nacimiento, sino que se basa en el saber. Por eso el indagar, el saber, va unido a la difusión de la cultura y con la época helenística se extienden los ideales culturales de la sociedad.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

2.2.4. La koiné

No se podría entender el helenismo en cuanto expansión de la cultura helénica a otros pueblos sin el uso de una lengua común para todos estos pueblos. A esta lengua común popular se le llama *koiné*. Esta lengua es convertida por Alejandro y sus sucesores en lengua oficial de la administración y así en lengua franca universal del mundo helenístico. La expansión del helenismo por todo el mundo es directamente proporcional a la penetración y adopción de este lenguaje común[85].

El adoptar la *koiné* como medio universal de comunicación y expresión tuvo muchas implicaciones. Lleva consigo un misma educación y un mismo modo de pensar. Este lenguaje viene envuelto en toda la tradición de la cultura griega clásica. La *koiné* pone a los habitantes cosmopolitas en contacto directo con la más vibrante y creadora tradición cultural del mundo antiguo.

Con este idioma internacional se pueden comunicar los hombres en todas las partes con la misma familiaridad. En las cortes de los príncipes hindúes se representan tragedias griegas y la comunidad judía de Alejandría traduce al griego sus escrituras

---

[84] KOEN, A., *Atoms*, 12-13.

[85] NESTLE, W., *Historia*, 243: "Este recíproco dar y recibir no habría sido posible sin un instrumento de comunicación universal, que fue el *lenguaje griego internacional*, la llamada *koiné*…"

sagradas (LXX[86]) porque no entiende ya el texto hebreo. También los escritos del Nuevo Testamento en el siglo I d. C. se escribirán en griego.

En relación con esto está la difusión de la cultura griega a través de la educación. La paideˆa griega al contacto con los otros pueblos se fue interpretando y adaptando a las nuevas condiciones de vida y dando respuesta a los nuevos problemas.

2.2.5. La nueva religiosidad

También la religión experimenta sus cambios. En la época clásica, la religión era un hecho social. Estado y Religión estaban inseparablemente unidos y eran el fundamento de la ciudad. En el helenismo, se va a pasar de la religión ciudadana a la religión privada o individual y surgirán nuevos cultos[87]. El hombre en el mundo de la pÕlij entretenía su tiempo en las obligaciones ciudadanas y religiosas y, dado que religión y política operaban juntas, se podría hablar de que existía una religión cívica. Tras el ocaso de la ciudad-estado en el marco de una sociedad universal se da una relación de continuidad entre naturaleza y divinidad, cosmología y teología. Para esta nueva sociedad la teología cósmica representa el principio de una religión cosmopolita, situada por encima de la particularidad de los cultos locales y religiones nacionales[88].

Platón notó que en los cultos tradicionales los dioses antropomórficos del Olimpo iban perdiendo influencia y por ello recurre a los dioses caldeos de los babilonios. La nueva religión astral o cósmica presenta el culto del Sol, la Luna y las estrellas como dioses fundamentales. Platón en el *Timeo* y las *Leyes* eleva la cosmología a la categoría de religión. Esta religión astral basada en la astronomía será la religión principal del helenismo y los últimos tiempos de la Antigüedad. Por eso Platón será considerado el fundador de la religión de la era helenística[89].

---

[86] La traducción de la Biblia al griego llamada versión de los Setenta.

[87] KIMMLICH, D., *Epikureischen Aufklärungen*, 3, nos recuerda que en el contacto con la cultura oriental se introducen nuevos dioses y nuevos cultos en Grecia: Asclepios, Cibeles, Osiris o el mismo Dionisos. Todas estas religiones nuevas ofrecen al individuo promesas de salvación.

[88] MÉNDEZ LLORET, I., *La Teología epicúrea: La concepción de la divinidad y su incidencia en la vida humana*, en *Pens.* 53 (1997) 36.

[89] FARRINGTON, B., *La rebelión de Epicuro*, Laia, Barcelona[2] 1974, 93-122. FESTUGIÈRE, A. J., *Epicuro y sus dioses*, 18-19 y 45-47. Los estoicos admiten que los movimientos celestes son manifestación de la Razón divina. El sabio estoico tiene que conocer y adaptarse a este orden cósmico y mantener la calma para conseguir la ataraxia. Los epicúreos, al contrario, van en contra de la necesidad y del determinismo de los movimientos celestes o del poder de los dioses o astros, pues sería perpetuar el miedo y el temor entre los hombres. La propuesta epicúrea es liberarse de los miedos y supersticiones, que impiden la felicidad.

Con la helenización del mundo oriental, la religión de la pÕlij decae en favor de la religión cósmica, aquella religión hecha a medida del sabio y en la que éste se puede identificar no ya con la pÕlij, sino con el cosmos; no con el orden que establecen los intereses, más o menos armonizados, de los hombres, sino con un supremo orden independiente de los deseos humanos[90]. Sin embargo, esta religión de "sabios" implicaba, por otra parte, una mayor desolación y abandono para aquellos que empezaban a sentir la teología astral, no como un resignado remedio que les llevaba a sumirse en una ciudad-estado más amplia e inalterable –el cosmos–, sino como la confirmación de que todo depende de esas fuerzas lejanas que, bajo nombres de "Destino", "Fatalidad", etc. hacían irremediable e irreversible el desarrollo de la vida humana. El hombre estaba a merced de la nueva diosa TÝch[91], estaba a merced del hambre, de la miseria económica, de la violencia, etc.

En el helenismo, cambia con el modelo político la situación anímica del hombre. A las ocupaciones ciudadanas sucede ahora el vacío y al sentimiento de estar al abrigo de los dioses y tener asegurada su protección merced a la realización de actos rituales sigue ahora la soledad y el sentirse abandonados. Por eso se entiende la idea, expresada antes, de la necesidad que tienen los hombres en esta época de abrirse a nuevos cultos que anuncien y ofrezcan la salvación a los individuos.

Precisamente Epicuro y el movimiento epicúreo distinguieron entre el Estado y la religión; por eso fueron acusados de ateísmo. No creían en los dioses del Estado y Epicuro capitaneó una rebelión contra la religión astral, ya que en ella el hombre estaba dominado y atemorizado por poderes externos: los adivinos, los augures, los chamanes, etc., miedos que le ahogaban y le impedían vivir una vida feliz. El hombre debía liberarse de estas supersticiones y dioses cósmicos. El cosmos había perdido la dimensión divina. Los dioses epicúreos vivían ociosos y despreocupados, indiferentes por completo ante el mundo y los hombres, ni providentes, ni vigilantes, ni remuneradores y no dejaban espacio legítimo para prácticas como la profecía o la adivinación.

---

[90] LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, 59: "Pero esta religión de los astros únicamente puede valer para dar consuelo metafísico a aquél para quien apenas existen otros consuelos... Sin la cercana religión de la ciudad, la sombra de los dioses cósmicos se ceñía como una amenaza para aquellos ciudadanos que habían perdido, como el inmenso mundo de Alejandro, las medidas exactas para situar el pequeño mundo de su entendimiento."

[91] KIMMLICH, D., *Epikureische Aufklärungen*, 4. *Tyche* no significa providencia, sino un acontecimiento inexplicable. Ella no es ni necesaria ni fatalista, sino deja a los hombres la posibilidad de determinar con sus capacidades otros desarrollos y, aunque sea un elemento extraño, permite a los hombres ser dueños de sí mismos.

Esta teología epicúrea provocó la reacción común de platónicos, aristotélicos y estoicos, para quienes se trataba de un ateísmo más o menos larvado que contradecía los principios fundamentales de todos ellos, al tiempo que se presentaba polémicamente frente a ellos como una medicina liberadora de una enfermedad que afectaba a todos los ámbitos de la vida humana y de la que formaba parte la política[92].

2.3. Cinismo y Epicureísmo

Los cínicos son la escuela helenística de filosofía que mejor describe el nacimiento del período helenístico, pues son la primera y más espontánea respuesta ante la caída de la ciudad-estado.

Podemos observar la oportunidad histórica del mensaje de Diógenes y del cinismo en general, pues corresponden al momento histórico que les toca vivir: son una filosofía de la crisis. Las escuelas helenísticas posteriores, estoicismo y epicureísmo, darán una respuesta más serena ante los mismos síntomas o problemas.

A continuación intentaremos relacionarlo con el epicureísmo.

2.3.1. Introducción

La información que poseemos de los cínicos está formada por una serie de anécdotas y sentencias que compiló Diógenes Laercio en el siglo III d. C., cinco siglos después de la existencia de Diógenes de Sinope, el cínico más conocido de esta escuela. Las anécdotas son famosas y divertidas, pueden ser reales o inventadas, pero muchas de ellas han sido celebradas en la Antigüedad como muestras del humor antiguo. Con ellas el cínico trataba de desenmascarar la seriedad de las ideas solemnes y las convenciones cívicas.

El cinismo antiguo, más que una escuela filosófica propiamente dicha, fue una actitud vital ejemplificada en tres o cuatro figuras señeras: Antístenes, Diógenes de Sinope, Crates, Hiparquia, etc. Diógenes Laercio tuvo dificultad en encontrar una doctrina común cínica y nos dice que algunos los consideraban no como una escuela filosófica sino como un modo de vida. Él parece que se inclina por verlos como escuela

[92] MÉNDEZ LLORET, I., *La teología epicúrea*, 36-37.

filosófica, pero nota que dejan a un lado la lógica y la física y se limitan al campo de la ética[93].

Diógenes de Sinope[94] es la figura más representativa. Postulaba un retorno a lo natural y espontáneo, desligándose de las obligaciones cívicas. Exiliado en Atenas y en Corinto, asistía como espectador irónico al tráfago de las calles sin gozar de derechos de ciudadanía. No practicaba ningún oficio, ni se preocupaba de honras ni derechos, no tenía familia y no votaba ni contribuía al quehacer comunitario.

La silueta del cínico[95], con su tosco manto y su morral, se inscribe en un preciso contexto helenístico. En una época de crisis ideológica y moral se destaca el desvergonzado y mordaz Diógenes paseando por el ¦gor§ con su farol en pleno día en busca de un hombre. Es a mitad del siglo IV a. C., mientras Alejandro ha sometido un vasto imperio, cuando en la Atenas vocinglera y desilusionada se extiende la fama de ese *Perro*, cuya independencia rivaliza con la de los dioses. La aparición de estos tipos y sus prédicas son un síntoma manifiesto del malestar en la civilización y el rechazo de una cultura que denuncian como represora y retórica.

El cínico denuncia, no con hermosos discursos, sino con zafios y agresivos ademanes, el pacto cívico con una comunidad que le parece inauténtica y perturbada, y prefiere renunciar al progreso y vagabundear por un sendero individual, a costa de un esfuerzo personal, con tal de escapar a la alienación.

La filosofía cínica se dirige sólo al individuo consciente y no a la masa. No es un motivo grave de preocupación para los políticos. La revolución moral y la subversión valorativa que propone el cínico es sólo para unos cuantos, algunos *happy few*, marginales y audaces.

Como fenómeno histórico, el cinismo griego está determinado por la crisis definitiva de la pÕlij como comunidad libre y autárquica. La destrucción de la ciudad-estado como marco comunitario independiente y autónomo significó una enorme conmoción espiritual. Después de Filipo y de Alejandro Magno, el poder en las ciudades helénicas quedaba al arbitrio del caudillo militar que, con sus ejércitos mercenarios y la ayuda de la caprichosa Fortuna, logrará el dominio real. La libertad y

---

[93] MALHERBE, J. A., *Paul and the popular Philosophers*, Fortress Press, Minneapolis 1989, 11-12.

[94] GARCÍA GUAL, C., *La secta del perro. Diógenes Laercio: Vidas de los filósofos cínicos* (=Humanidades 1250) Alianza Editorial, Madrid 1987, 21. MALHERBE, J. A., *Paul*, 15: "Diogenes is portrayed as consistent in his commitment to the Cynic life, austere, self-sufficient, self-confident, trusting in reason, and brave in his practice of virtue."

[95] MALHERBE, J. A., *Paul*, 12: "What made a Cynic was his dress and conduct, self-sufficiency, harsh behaviour toward what appeared as excesses, and a practical ethical idealism..."

la autarquía perdidas por la comunidad sólo podían recuperarse, en el mejor de los casos, para el individuo si encontraba un recurso inteligente para escapar a tanta opresión.

La desconfianza en la sociedad y en los beneficios del progreso cultural se compensa con un cierto optimismo respecto de la naturaleza del individuo para alcanzar, mediante su esfuerzo sagaz, la verdadera excelencia y, con ella, la felicidad[96].

2.3.2. Relación entre el epicureísmo y el cinismo

No es fácil ver la relación entre el epicureísmo y el cinismo[97]. Tradicionalmente se ha considerado el cinismo –que entiende el bien como ser conforme a la naturaleza– como precursor y preparador del estoicismo. Esta sería la trayectoria: Sócrates, Antístenes, Diógenes, Crates y Zenón de Citio. El epicureísmo, en cambio, derivaría de la escuela cirenaica, cuyo representante, Aristipo de Cirene, entiende el bien como placer. No obstante Ippoboto, que vivió en el siglo III y primera mitad del siglo II, considera que el cinismo no tenía nada en común con el estoicismo, que él lo consideraba fundado por Zenón. El cinismo no era una filosofía, sino un modo de vida centrado en la ética. Sin embargo, grandes especialistas, entre ellos M. Pohlenz, señalan la cercanía o vecindad del cinismo con el estoicismo.

Hay también que reseñar que las tres corrientes filosóficas helenísticas, Estoicismo, Epicureísmo y Cinismo, tienen en común, como han señalado Festugière y Bignone, la idea de autarquía, la imperturbabilidad y serenidad del alma. Precisamente porque pretenden dar respuesta a los mismos problemas que tiene el hombre de un mundo en crisis, donde se encuentra desolado, por eso todos ellos dirigen su mensaje al individuo y tratan de proporcionarle la salvación.

Por otra parte, también podemos ver en todo el pensamiento ético después de Aristóteles una inspiración socrática, por eso el helenismo supone una vuelta a Sócrates[98]. Las tres escuelas principales, primero los cínicos, después los estoicos y finalmente los epicúreos, se consideran verdaderamente socráticas en el espíritu.

---

[96] GARCIA GUAL, C., *La secta*, 23-25.

[97] GIGANTE, M., *Cinismo e Epicureisme*, Bibliopolis, Napoli 1992, 127.

[98] KOEN, A., *Atoms*, 128-129. La inspiración socrática del pensamiento moral postaristotélico debe remontarse directamente a los primeros cínicos y estoicos. Con los cínicos –miembros del circulo original socrático–, comenzó el retorno a Sócrates. Ellos radicalizaron su mensaje y afirmaron la primacía de la ética práctica. Después ejercieron su influencia sobre los estoicos y de este modo entraron en la línea

No es raro que estudios modernos vean una cierta relación entre cinismo y epicureísmo; considerar, por ejemplo, el ideal de la autosuficiencia ascética epicúrea como una influencia cínica. Más difícil es suponer que el placer epicúreo definido como ausencia de dolor sea comparable al ideal ascético cínico, como bien ha señalado Schottländer[99]. El contentarse con poco, vivir con simplicidad, no equivale a la independencia o autosuficiencia del cínico. En Epicuro prevalece el valor de la alegría, gozo, ½don¿, contrapuesto al dolor; por eso no se puede considerar que Epicuro fuera cínico.

Un buen estudio de Zeph Stewart[100] ha podido indicar las semejanzas generales y específicas de los cínicos con Demócrito, el fundador del atomismo. Junto a la repulsa de un principio teleológico general, podemos ver en Demócrito los siguientes aspectos: la valoración del sufrimiento, la autosuficiencia y la imperturbabilidad, el repetido contraste entre los sabios y los necios. Esto, junto con otros estudios, dice Gigante, ayuda a poner en conexión el epicureísmo y el cinismo[101].

M. Gigante encuentra en Diógenes Laercio X, 119: "Ni se hará cínico... ni se hará mendigo"[102] una enseñanza no sólo anticínica sino antiestoica[103]. D.L. X, 120a:

---

central de la filosofía helenística. El mismo Epicuro comparte estas preocupaciones socráticas en su concepción del papel de la filosofía y la función en el mundo posclásico. Cf. VANDER WAEDERT, A. P. (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca. New York, 1994, 13-14 pp. Aparte de estas conexiones entre Sócrates y Epicuro, debemos señalar diferencias evidentes en su pensamiento, como muestra el artículo de RILEY, T. M., *The Epicurean Criticism of Socrates*, en *Phoenix* 34 (1980) 55-68. La diferencia principal se debe al papel del filósofo y actitud con los estudiantes. Para los epicúreos el filósofo posee la sabiduría y la debe comunicar, el sabio es quien comunica el mensaje de salvación a los discípulos. Sócrates, al contrario, dirige sus esfuerzos a que los alumnos piensen y descubran por sí mismos la verdad. Otra diferencia es el método de conocimiento. Mientras los epicúreos se centran en el conocimiento que viene por los sentidos, Sócrates, en cambio, considera que se debe usar la luz de la inteligencia para alcanzar el conocimiento del verdadero ser.

[99] SCHOTTLAENDER, R., *Kynisiert Epikur?* en *Hermes* 82 (1954) 449: "Nicht das kynische Selbständigkeitethos gegenüber Lockungen und Drohungen, sondern die dankbare Zufriedenheit selbst mit dem bescheidensten echten Genuß beseelt Epikurs Wertschätzung der aÜt§rkeia.." GIGANTE, M, *Cinismo*, 19.

[100] STEWART, Z., *Democritus and the Cynics*, en *HSCP*, 63 (1958) 179-191.

[101] GIGANTE, M., *Cinismo*, 24: "Possono costituire un buon preludio alla mia trattazione specifica dell'approccio epicureo al Cinismo."

[102] GARCÍA GUAL, C., y ACOSTA, E., *Etica de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria* (=Rescate Textual 1), Barral, Barcelona 1974, 137. "oÜd¡ kunie□n ... oÜd¡ ptwceÝsein"

[103] GIGANTE, M., *Cinismo*, 34: "Vorrei collocare il dogma esplicitamente anticinico – il sapiente non deve adottare come regola di vita il Cinismo e, in particolare, non deve mendicare – nell'àmbito di almeno altri quattro dÕgmata, che definirei crhmatistik§: sono dÕgmata, che offrono una soluzione lapidaria alla scelta di vita e al modo come il sapiente epicureo debba procurarsi i mezzi, dal momento che mai potrà rinunziare alla vita."

"Velará por su hacienda y por su futuro. Amará la campiña"[104] y en D.L.X, 121b: "Puede buscar una ganancia monetaria, pero sólo de su saber"[105].

Hay otros muchos textos de Epicuro (*KD* 15 y *GV* 44 y 67) en los que podemos ver que no rechaza los bienes de manera radical, sino que afirma que se deben atender las cosas domésticas y ayudar a los amigos; expone al mismo tiempo la idea de dominar las riquezas y de no ser dominado por ellas.

Metrodoro, un buen discípulo de Epicuro, continúa esta polémica anticínica de Epicuro. Una cosa es valorar la pobreza, la vida sencilla y modesta y otra bien distinta proponer una vida de mendigos propia de los cínicos. Según esto, Epicuro y Metrodoro propugnarían una vida de pobreza y, en cambio, los cínicos, una vida indigente. Ideas similares encontramos en Filodemo de Gádara. La pobreza, el tener pocas cosas, no se puede definir como un mal. La mendicidad[106], en cambio, es un mal que el sabio no debe seguir. La riqueza puede satisfacer el cuidado del cuerpo, pero es un bien perecedero.

La riqueza de la naturaleza, la que atañe al verdadero filósofo, es limitada y fácil de adquirir; en cambio, la riqueza que procede de las vanas opiniones es ilimitada y difícil de conseguir. El hombre sabio, si sigue a la naturaleza y no a las vanas opiniones, es autosuficiente en cualquier circunstancia (*Us* 202 = Porph. *Marc.* 27) y la autosuficiencia es la mayor de todas las riquezas (*Us.* 476). Metrodoro sigue el dogma epicúreo: tØ tÅj fÝsewj t□loj o tÅj fÝsewj ploãtoj[107]. No se puede eliminar ni ver la convergencia entre cínicos y epicúreos sobre algún concepto fundamental como la simplicidad y la autosuficiencia. Diógenes aparece como el campeón de la eÜtelÂj bˆoj, de la vida sencilla. Para el epicureísmo la litÕthj es antes que nada, un modo de vida de Epicuro y sus amigos. En el Jardín se vive una vida modesta y simple. Se contentan con pan, agua y un vaso de vino y a veces piden un poco de queso. Así lo acredita D. L. X, 11[108]. En la *Ep. Men.* 131 cuenta algo similar: "Además, los alimentos sencillos

---

[104] "ka‹ kt¿sewj prono¿sesqai ka‹ toã m□llontoj. filagr¿sein"

[105] "crhmatˆsesqaˆ te, ¦ll> ¦pØ mÕnhj sofˆaj, ¦por¿santa"

[106] MALHERBE, J. A., *Paul*, 19: "He begs to sustain himself, but he does so for the right reasons and in the right manner, which set him further apart. Begging is not disgraceful, for it is to satisfy a need arising from voluntary poverty (pseudo-Crates *Epistle* 17)."

[107] "Si se sigue, el fin de la naturaleza es la riqueza"

[108] DIOGENES LAERCIO, *Vida de Epicuro. Libro X de las Vidas de los filósofos ilustres,* in., tr. y notas de Antoni Piqué Angordans, Universitat de Barcelona, Barcelona 1981, 59: "...Explica que su régimen de vida era sencillísimo y sumamente frugal. "Se contentaban –explica– con un vaso de vino corriente y bebían siempre agua" ... él mismo dice en sus cartas que se contentaba sólo con agua y pan sencillo." Envíame –dice– una jícara de queso para que pueda regalarme si me apetece"

proporcionan igual placer que una comida excelente, una vez que se elimina del todo el dolor de la necesidad, y pan y agua procuran el máximo placer cuando los consume alguien que los necesita"[109].

El concepto de autarquía también se encuentra en la filosofía cínica unido al concepto de autodominio del hombre socrático. Antístenes afirmó que la virtud se basta a sí misma y el sabio se basta a sí mismo. Diógenes habla de autosuficiencia en el plano material y espiritual. La misma idea de la autosuficiencia del sabio la encontramos en las *SV* 44 y 77. Epicuro, aunque abogue por el placer como el bien de la vida, también es considerado como un hombre sobrio y moderado. Una vez más se comprueba que la swfrosÝnh está presente en todos los clásicos griegos.

La idea de la filosofía como cuidado del alma[110] (*Ep. Men.* 122) y la del sabio como terapeuta se encuentran ampliamente en el pensamiento de Epicuro, así como la de que la finalidad de la filosofía es ayudar a curar al hombre que sufre; liberarle de los miedos y los temores. Por su parte, el sabio cínico es el médico que cura a los necios, enfermos de la presunción y la vanidad. Diógenes, como médico del alma, se lamentaba de no tener el éxito de los médicos del cuerpo: la gente no le consultaba. El modelo de buen médico vale tanto para el sabio cínico como para el sabio epicúreo: el uno y el otro curan y salvan. En este sentido, tanto Diógenes como Epicuro pueden ser considerados como salvadores y liberadores. Enseñaban el camino para escapar a los sufrimientos del alma, el camino de la felicidad y la buena vida.

Gigante señala otras convergencias[111] e interdependencias entre Epicuro y Diógenes. Ambos coinciden en presentar un resumen de su filosofía a fin de que pudiera ser memorizada. La idea cínica de que el sabio no se fía de la suerte ni del destino concuerda con la posición de Epicuro. La TÝch no puede influir en el sabio. El sabio no cree, como el vulgo, que la suerte pueda afectar a la vida del hombre. En el tema de la muerte, es posible indicar una convergencia y no sólo externa. Diógenes demostraba que la muerte no es un mal, pues cuando está presente no la advertimos o notamos. La argumentación de Epicuro es similar: la muerte no es nada para nosotros, porque cuando nosotros vivimos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, entonces nosotros ya no existimos (*Ep. Men.* 125).

---

[109] GARCÍA GUAL, C., y ACOSTA, E., *Etica*, 96. "o‰ te lito‹ culo‹ ‰shn polutele□ diaˆtV tÂn ½donÂn □pif□rousin Ötan ¨pan tØ ¦lgoãn kat' ™ndeian □xaireqÐ: Kaˆ m-za kaˆ Þdwr tÂn ¦krot§thn ¦podˆdwsin ½donÂn □peidªn □nd□wn tij aÜtª prosen□gkhtai.."

[110] GIGANTE, M., *Cinismo*, 60-64.

[111] *op. cit.*, 64-69.

En conclusión, podemos señalar varios elementos comunes a cínicos y epicúreos: considerar la filosofía como medicina del alma y al filósofo como médico y portavoz del mensaje de salvación, valorar de la vida sencilla y modesta, destacar la autosuficiencia, tanto material como espiritual, exponer la filosofía en resúmenes para que pudiera ser memorizada, entender la muerte como algo que no nos afecta, etc.

CAPÍTULO 3: EPICURO Y SU ÉPOCA

3.1. Biografía

A continuación encuadraré la figura de nuestro filósofo en su contexto socio-político, dado que no se puede entender ninguna filosofía sin relación con la cultura y fenómenos socio-políticos donde surge.

La filosofía tiene que dar respuestas nuevas a los cambios políticos y sociales, presentar alternativas éticas para el nuevo modo de vida que aparece con el helenismo. Epicuro, como todo filósofo, se debe a su tiempo, no puede estar fuera de esta realidad[112]. Por eso voy a unir su biografía con algunos datos histórico-sociales que considero de interés.

3.1.1. Nacimiento y primeros años

Epicuro nació en la isla de Samos a finales del año 342 o a principios del año 341[113]. Su padre, Neocles, era un ciudadano ateniense perteneciente al demos de

---

[112] JONES, H., *The Epicurean*, 1. Epicuro es más que ningún otro filósofo un producto de su época y lo esencial de su pensamiento, así como el estilo de vida que recomendaba sólo puede entenderse en referencia a las fuerzas político-sociales e intelectuales que distinguen el helenismo de la época clásica.

[113] No hay acuerdo sobre la fecha de su nacimiento. ERLER, M., *Epikur*, en FLASHAR, H.(ed.), *Die Philosophie* 4/1, 64: "Die Angabe des Geburtstages von Epikur hat der Forschung lange Zeit Schwierigkeiten bereitet. Epikur selbst wünscht in seinem Testament (D.L. X 18), daß sein Geburtstag tÐ prot□rv dek§tV des Monats Gamelion gefeiert wird, worunter man lange den 10. Gamelion verstanden hat. Aus anderen Testimonien... geht jedoch hervor, daß Epikurs Geburtstag auf den 20. Gamelion fällt... Epikur wünschte, das jährlich an diesem Tag seine Gedenkfeier als Totengedenken ausgerichtet werden sollte. Einmal im Jahr fallen also diese Ehrungen des Meisters mit den Synoden zusammen, welche die Epikureer Sohn zu Lebzeiten Epikurs am 20. eines jeden Monats als Erinnerungsmahl (□nagˆsmata) für Mitglieder des Kreises um Epikur veranstalteten.". LAKS, A., *Vie d'Épicure,* en BOLLACK, J.,-LAKS, A. (ed.), *Etudes sur l'Epicureisme antique*, en *Cahiers de Philologie 1*, Publications de l'Université de Lille III, Arras 1976, 85-86. El problema es como conjugar el día 10 del mes de Gamelion con el día 20 del mismo mes cuando celebraban las reuniones mensuales. El día 20 era usado para las celebraciones anuales y mensuales; pero puede que ese día no corresponda con el día de nacimiento efectivo de Epicuro; pues el mismo día 20 aparece en ocasiones como el día del nacimiento de Apolo y es posible que los seguidores de Epicuro hayan tomado esta fecha tan significativa para recordar también a su maestro. Véase también STECKEL, H., *Epikurus*, en PAULY W. (ed.), *PRE.S.* XI, Alfred Druckenmïller Verlag,

Gargetos, a donde había llegado allí con su mujer Querestrata, como colono-militar[114], en el año 352[115] y fue uno de los 2000 atenienses que emigraron o se acogieron a este plan porque no tenían una buena posición económica en Atenas.

La característica principal de las ciudades-estados griegas, especialmente de la Grecia continental y de las islas, era su dependencia de otras regiones. Pocas eran autárquicas; necesitaban víveres para el consumo, materias primas para las industrias de construcción naval y metales para la manufactura de herramientas y armas. Otra característica importante de Grecia era la superpoblación. Esto impulsaba a Grecia a la colonización, necesitaba importar productos y conquistar nuevas tierras para enviar los excedentes de población. Esta situación contradecía el sentido ideal de la pÕlij postulado por Aristóteles, que se caracterizaba por la aÜt§rkeia, bastarse a sí misma sin necesidad de cosas que vengan del exterior.

Su padre, Neocles, en Samos se ganó la vida de manera estrecha como maestro de escuela. Este era un oficio humilde y menospreciado[116]. Epicuro debió aprender las primeras letras con su padre. Su madre[117], según nos informa D.L. X, 4, debió contribuir a la economía familiar trabajando de exorcista, haciendo rituales que ayudaban a crecer las plantas y evitar desastres naturales. Se nos dice que Epicuro ayudaba a su madre en esta tarea; pero no hay razones suficientes para darle crédito.

Epicuro tuvo tres hermanos: Neocles, Queredemo y Aristóbulo. Compartieron el mismo afán por la filosofía y se unieron a su escuela (D. L. X, 3) contradiciendo así el proverbio: "Ningún profeta es bien recibido en su casa".

Sttutgart 1968, col. 580: "...Man kann also in beiden Fällen die genaue Angabe des Geburtstags für eine Konstruktion halten."

[114] TUILIER, M. A., *La notion de filˆa dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'epicurisme*, en *Actes du VIIIe Congrès AGB*, Paris 1969, 326. Su familia pertenece a esta categoría de ciudadanos modestos y necesitados que contribuían al imperialismo marítimo de la democracia ateniense ocupando los territorios conquistados después de expulsar o reducir a esclavitud a los habitantes.

[115] GRIFFITH, G. T., *Athens in the Fourth Century*, en GARNSEY, P., & WHITTAKER, C. R. (ed.), *Imperialism in the ancient world*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, 140: "It was the sending of 2.000 cleruchs in 352/1, evidently, that really made Samos an Athenian possession, and reduced 'the Samians' to exiles... The rich and desirable island ended firmly in Athenian hands, with some thousands of former Athenian *thetes* now comfortably settled as farmers there..."

[116] HIBLER, W. R., *Happiness through Tranquillity. The School of Epicurus*, University Press of America, Washington D.C.- Boston 1984, 1-2. Epicuro fue objeto de mofa y crítica por su bajo nacimiento; no sólo por nacer en una isla, sino también por ser hijo de maestro, los cuales en aquella época eran respetados poco más que las mujeres y esclavos, pues –al igual que los maestros– pasaban la mayoría de su tiempo con niños y por ello no eran una compañía apropiada para los hombres.

[117] MURRAY, G., *Five Stages of Greek Religion. Studies based on a course of Lectures delivered in April 1912 at Columbia University*, Clarendon Press, Oxford[2] 1930, 130: "And he is the first man in the record of European history whose mother was an important element in his life. Some of his letters to her

Tampoco tenemos suficiente información en relación con sus primeros estudios de filosofía. Un testimonio de Apolodoro dice que a los 12 años ya se interesó por la filosofía en sus primeros estudios y que el maestro no le supo explicar qué era el *Chaos* en Hesíodo. Le dijeron que era cosa de filósofos. Esta afirmación hace ver que Epicuro desde una edad temprana se interesó por la filosofía[118]. Cicerón nos dice que comenzó a estudiar filosofía bajo la dirección del platónico Pánfilo en Samos (Cic. *ND* I, 26, 72), filosofía en boga en la época, pero poco después la rechazó.

A continuación, estuvo en Teos como alumno de Nausífanes y entró en contacto con el pensamiento presocrático y con la teoría atomista. Posteriormente sometió a grandes críticas e insultos a su maestro. Desde luego que no se puede entender su teoría sin la aceptación de los principios filosóficos de Demócrito y éste es su punto de partida en la dedicación a la filosofía desde la edad temprana. Esta idea de afirmar su originalidad o no dependencia doctrinal de maestros anteriores le lleva incluso a negar la existencia de Leucipo (D. L. X, 13). Hemos de decir que nadie nace espontáneamente. Todos nos debemos a todos y el mismo Epicuro estuvo influido por los filósofos anteriores, por mucho que no quiera reconocerlo. Habría que explicar las razones por las que se proclamó autodidacta[119] y evitó siempre mostrar ser influido por algún maestro, como si hubiera recibido una ciencia infusa.

Cicerón (*ND* I, 26, 72) se burla de la vanagloria de Epicuro al decir que no tuvo ningún maestro; pues es semejante a quien se enorgullece de una casa mal construida diciendo que no se sirvió de ningún arquitecto. Cicerón piensa que el filósofo de Samos no tiene más remedio que admitir la influencia de Nausífanes (D. L. X, 13), discípulo de Demócrito y de Pirrón[120].

---

have been preserved, and show a touch of intimate affection which of course must have existed between human beings from the remotest times, but of which we possess no earlier record."

[118] LAKS, A., *Vie d' Épicure,* 36-37: "Épicure dit de lui-même qu'il s'était converti à la philosophie dès son plus jeune âge... la précocité de l'adolescent."

[119] RIST, M. J., *Epicurus an Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, 6. Es difícil ver la razón de la hostilidad hacía Nausífanes, el maestro que más influyó en él. De todos modos, hay que reconocer que lo que él más valoró en su filosofía, sus actitudes éticas, sus ideas de la libertad y necesidad y sobre los dioses fue resultado de su propio pensamiento. LAKS, A., *Vie d'Epicure,* 68. Negar la dependencia de otros se debe a una voluntad orgullosa y una pretensión injustificable. "Il est vrai qu'accepter la figure d'un Épicure autodidacte aurait pu servir à expliquer le manque de culture, qu'on lui reprochait aussi: l'amateurisme est non moins une tare que l'ingratitude..." Véase también SEDLEY, D., *Epicurus and his professional Rivals*, en BOLLACK, J.,-LAKS, A. (ed.), *Cahiers of Philologie 1*, 135. Se dice comúnmente que Epicuro negó cualquier deuda con los filósofos anteriores y afirmó de modo absurdo la completa originalidad de sus doctrinas.

[120] FRISCHER, B., *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, University California Press, Berkeley – Los Angeles 1982, 48: "We also know that Nausiphanes,

Epicuro vivió en un tiempo llenó de revoluciones políticas y sociales dentro de las ciudades que cambiaron completamente el aspecto económico de la Hélade. Grecia pasó por momentos de crisis económica y social. Es bien conocida el hambre entre los años 330 al 324 en Atenas y amplias zonas de la Hélade. Esta hambre no fue una consecuencia de la política de la época helenística, sino herencia del pasado: la caída de la población en el proletariado, el aumento del desempleo y la escasez de productos alimenticios[121].

Rostovtzeff lo corrobora:

> "En mi opinión, la crisis incipiente de fines del siglo IV a. de J. C. hay que atribuirla a la tendencia general de evolución económica en el mundo antiguo. Me parece que en el siglo V. a. J. C. existía un cierto equilibrio estable entre producción y demanda, las condiciones de mercado eran sanas y Grecia podía proveer a su población en aumento. Ya no fue así en el siglo IV, porque el equilibrio se destruyó, y producción y demanda dejaron de crecer al mismo tiempo[122]."

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

3.1.2. El primer viaje a Atenas

A los 18 años, Epicuro suspendió sus estudios para cumplir sus deberes con su ciudad. Por ser hijo de ciudadanos atenienses, fue a Atenas, en el 323, a prestar el servicio militar como ™fhboj durante dos años, condición necesaria para obtener la ciudadanía. En este tiempo coincidió con el poeta cómico Menandro, con quien entabló amistad y con el que estaba vinculado por sutiles lazos espirituales, tales como el buen humor, la sana alegría y una pasión ciega por la felicidad del hombre[123].

Las comedias de Menandro[124] reflejan la situación socio-política de la época. A pesar de la crisis económica se notaba una cierta prosperidad en Atenas. Muestran el

---

Epicurus' teacher, was a student of Pyrrho. In the one preserved anecdote of Nausiphanes about his more famous student, we learn that Epicurus often asked his teacher about Pyrrho's way of life."

[121] ROSTOVTZEFF, M., *Historia social* I, 89. El aumento del número de proletarios y la escasez de alimentos en las ciudades griegas se debía generalmente al crecimiento de la población o, en otras palabras, a la superpoblación. La misma opinión mantiene TARN, W., & GRIFFITH, G.T., *Hellenistic*, 106-107: "The most urgent question in Greece was the corn supply... the state at Athens stepped in, raised a subscription, and appointed a commission, which bought corn as best it could an retailed it at the normal price, the people also being rationed bread tickets are not a modern discovery."

[122] ROSTOVTZEFF, M., *Historia social* I, 93.

[123] EPICURO, *Obras Completas* (Epístola a Heródoto, Epístola a Meneceo, Epístola a Pítocles, Máximas Capitales, Sentencias Vaticanas y fragmentos) (=Letras Universales 221) ed. y tr. José Vara, Cátedra, Madrid[2] 1996, 9. Cf. HIBLER, R., *Happiness*, 3. No hay duda de que Epicuro ejerció una influencia sobre el futuro comediógrafo. Aunque Menandro no alude a esta influencia, varios estudiosos han sugerido que muchas doctrinas del filósofo fueron adoptadas por sus posibilidades dramáticas.

[124] MENANDRO, *Comedias* (=BCG 99) in. y tr. Pedro Bádena de la Peña, Gredos, Madrid 1986, 13-14.

proceso de proletarización de antiguos campesinos arruinados, que se vieron obligados a liquidar sus parcelas. Muchos de ellos tuvieron que hacerse soldados mercenarios, en busca de fortuna, en tierras extrañas y enriquecerse con el botín de los ejércitos. Al mismo tiempo, Menandro presenta cómo en la ciudad unos pocos se beneficiaban de la situación: pequeños comerciantes, armadores, industriales y banqueros que iban formando una especie de burguesía media y alta. El dinero abundaba en Grecia a fines del siglo IV y principios del III, nos dice Rostovtzeff. Prueba de ello es la frecuencia con que se han encontrado por toda Grecia tesoros de monedas de este período. Otro signo de prosperidad es la inflación de todos los artículos de consumo y del trabajo en toda Grecia[125].

Su estancia en Atenas coincide con la muerte de Alejandro Magno, suceso que conmocionó al mundo. Aristóteles, acusado de colaborar con Macedonia, no se encontraba en Atenas sino exiliado en Calcis. Al frente del Liceo estaba Teofrasto, a quien no sabemos si conoció. Pero seguramente sí tuvo ocasión de escuchar a Jenócrates (D. L. X, 13), sucesor de Platón en la Academia.

En el tiempo en el que el joven Epicuro deambulaba por Atenas, mueren en pocos meses los dos grandes defensores de la ciudad como marco político ideal: Aristóteles en el orden filosófico y Demóstenes en la práctica histórica-militar. Al mismo tiempo, mueren también los dos primeros partidarios del ideal cosmopolita, el gran conquistador Alejandro y Diógenes el cínico. En ese período de estancia en Atenas, Epicuro tuvo la oportunidad de ser testigo de lo que significaba la dominación macedónica en términos reales para la vida política griega y de contemplar cómo morían los contrarios a Macedonia, el asesinato de Hiperides y el suicidio de Demóstenes. Estas agitaciones y turbulencias políticas que le tocaron vivir influyeron en su modo de vida, y tal vez en su determinación de alejarse de la vida política.

En el año 324, Alejandro había promulgado un decreto en el que declaraba la amnistía de todos los delitos políticos y reclamaba el regreso de todos los desterrados a sus ciudades, con plenas garantías y devolución de bienes. Para los colonos atenienses de Samos esta orden se encargó de hacerla efectiva Pérdicas en el 322. Esto significó la expulsión de la isla de la familia de Epicuro, que tuvo que emigrar de nuevo, en esta ocasión a Colofón. A ellos se uniría Epicuro en el año 321, al acabar su servicio militar.

---

[125] Por eso comenta KIMMLICH, D., *Epikureischen Aufkärungen*, 2, que la época helenística no es un período de pobreza generalizada, más bien hay que decir que se da una mala distribución de la riqueza.

Después de la guerra Lámica, Antípatro impuso varias condiciones; entre ellas reservó la ciudadanía sólo a los que tuvieran una suma de 2000 dracmas. Quizás por eso Epicuro fue acusado de no ser ciudadano genuino (D. L. X, 4). Numerosos atenienses tuvieron que exiliarse y otros quedaron en una situación lamentable y humillante, perdiendo los beneficios cotidianos de la práctica democrática. La democracia da paso a la timocracia, pues el gobierno estará en manos de una clase oligárquica apoyada por los macedonios.

3.1.3. Colofón, Mitilene y Lámpsaco

Epicuro tenía 20 años y los siguientes quince los dedicará a su formación filosófica, antes de asentar su escuela en Atenas. Algunos consideran que recibió clases también del peripatético Praxífanes en Rodas.

En Colofón permanecerá diez años, del 320 al 310. ¿Qué hizo en este tiempo? Festugière dice que fueron años de reflexión solitaria y meditación. Algunos autores[126] consideran que en este período fue a Teos, ciudad vecina, a estudiar con Nausífanes y recibir de él la doctrina del átomo. Aunque no haya muchas noticias sobre este período de su vida, no hay duda de que se dedicó al estudio, la reflexión y la elaboración de su teoría filosófica.

En el año 310 se trasladó a Mitilene, en la isla de Lesbos, famosa por su prestigio cultural, fundando su primera escuela[127] e iniciando su singladura como maestro, enseñando y trasmitiendo su propia doctrina. Al parecer, su enseñanza se enfrentó a la hostilidad de otros maestros que residían allí y suscitó numerosos recelos[128], de modo que tuvo que abandonar la ciudad. Aquí se le unió un primer discípulo, Hemarco, quien pasará el resto de su vida con él y le sucederá a la cabeza de la escuela después de su muerte. Más tarde, en esta ciudad surgirá un importante círculo epicúreo.

---

[126] H. JONES, GARCÍA GUAL, FARRINGTON,... SEDLEY, D., *Epicurus,* 121 y 149. La mayoría de los escritores modernos sobre epicureísmo sitúan los estudios con Nausífanes antes de su servicio militar, como ya hemos mencionado. Las razones para pensar que fueron después de su primera estancia en Atenas, son que algunas fuentes dicen que fue maestro a la edad de 18 años, antes de conocer la teoría de Demócrito. Otras fuentes señalan que estudió con Jenócrates y estuvo en contacto con las teorías de la Academia y posteriormente conocería a Nausífanes y, por lo tanto, la teoría atomista.

[127] MOMIGLIANO, A., *Su alcuni dati della vita di Epicuro*, en *RFSC* 63 (1935) 302.

[128] LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, 31: "Tal vez sea ésta la primera reacción antiepicúrea que conocemos; pero es probable que el carácter de Epicuro, en esta época juvenil, fuese más agresivo de lo que permite suponer la posterior mansedumbre." La misma idea formula MOMIGLIANO, A., *Su alcuni*, 303: "Epicuro dovette passare da Mitilene a Lampsaco per una specie di sollevazione popolare..."

Posteriormente se trasladó a Lámpsaco[129], ciudad costera, no lejana de la antigua Troya, donde filosofó entre un círculo de amigos y discípulos desde el 308 al 306. En Lámpsaco había muerto Anaxágoras, uno de los presocráticos más significativos del siglo V, maestro y amigo de Pericles y víctima como Sócrates de un proceso de impiedad en Atenas por negar que las estrellas y los astros fueran divinos. En esta ciudad se respiraba una atmósfera de independencia intelectual, libre de toda traba, que debió seducir a Epicuro. En Lámpsaco las cosas le fueron mejor e hizo las más importantes conversiones filosóficas de su vida: Leonteo, Metrodoro, su hermano Timócrates, que después sería el principal detractor, Colotes, Pitocles, Poliaeno y algunas mujeres: Themista, esposa de Leonteo, y Batis, hermana de Metrodoro y esposa de Idomeneo. Los seguidores de Epicuro se unieron desde un principio con lazos muy estrechos, creando una nueva familia. Más que una escuela tenemos que hablar de una auténtica comunidad.

Aunque con el helenismo habían aparecido diversos focos culturales importantes, como Alejandría y Pérgamo, el centro de la actividad filosófica seguía siendo Atenas[130] y no Asia Menor. Si Epicuro quería ser algo más que un profesor de provincias, debía instalarse en la capital filosófica.

3.1.4. La vuelta a Atenas

En este tiempo, Atenas estaba gobernada por el peripatético discípulo de Teofrasto Demetrio Falero, que favoreció el Liceo. Demetrio era consciente de que Atenas no tenía nada que hacer en las luchas que enfrentaban continuamente a los herederos de Alejandro, por lo cual optó por ensayar un tipo de gobierno ideal que pusiera en práctica los ideales aristotélicos. Fue un verdadero déspota ilustrado, intentó acabar con las luchas internas e impulsar el saneamiento económico. Procuró mediante

---

[129] MOMIGLIANO, A., *Su alcuni*, 305s: "Da questa esposizione sommaria risulta dunque che tra il 310 e il principio del 308 è molto verosimile che Lampsaco, come tutta la regione della satrapia ellespontica, fosse sottratta al controllo di Antigono. Sappiamo pure che intorno a quel tempo, e certo tra il 310 e il 308, Epicuro passò da Mitilene a Lampsaco" "È verosimile che circa il 310-9 Epicuro sia passato da Mitilene a Lampsaco, perché Lampsaco era sotto il ribelle Polemeo." (p. 316)

[130] LONG A. A., & SEDLEY, N. D., *The Hellenistic philosophers. Greek and Latin texts with notes and bibliography I*, Cambridge University Press, Cambridge[3] 1990, 1: "For those who were attracted by Greek philosophy in particular, Athens was their natural Mecca... Athens an unfading glamour as the true home of philosophical enlightenment... Athens remained uneclipsed as the philosophical centre of the Greek world."

decretos luchar contra el lujo y con una innovadora política fiscal trató de limar las fuertes desigualdades que se habían abierto en la sociedad ateniense.

En Junio del 307, la situación cambió. Atenas fue liberada por Demetrio Poliorcetes[131] y fue esta circunstancia favorable la que aprovechó Epicuro. En el año 306, el filósofo de Samos cuenta con 35 años; en la mitad de su vida regresa a Atenas. Epicuro era ciudadano ateniense y adquirió una casa en el demos de Melite; no lejos de ella, compró una pequeña propiedad a las afueras de Atenas, camino del Pireo y cerca de la Academia. Estableció allí su famoso KÅpoj, de acuerdo con el deseo de que el sabio ame el campo (D. L. X, 120a).

Durante este período que vivió en Atenas se dan hechos muy significativos: dos períodos de hambre entre 289-288 y 282-281. En el año 294, Demetrio Falero sometería Atenas a un terrible asedio y poco tiempo después a otro.

Para la mayoría de los griegos el ideal de vida fue siempre eir¿nh y ploãtoj, es decir, paz y riqueza. Siempre quisieron alcanzarlo, pero nunca con más frecuencia que a finales del siglo IV. En los siglos III y II a. C., Polibio dio una expresión vigorosa a este sentimiento general de Grecia: "Porque si hay un don que todos pedimos a los dioses, y a cuya consecución los supeditamos todo, única de las llamadas bendiciones que nadie discute, ese don digo que es la paz."

El diagnóstico de la época podría ser el siguiente:

> "Durante esta época, la guerra siguió siendo un episodio de la vida de Grecia, tan ruinoso, tan cruel y tan bárbaro como lo había sido antes... y probablemente impidió, aún más que en el pasado, el desarrollo normal del país...[132]"

La guerra, como en los tiempos antiguos, era un método no sólo para arreglar cuestiones políticas, sino para enriquecer a los vencedores a expensas de los vencidos. Y, como hemos mencionado, los métodos continuaban: el pillaje, las matanzas y la venta de hombres y mujeres. No parece que la guerra se humanizara durante el período helenístico. Aquellos que eran hechos prisioneros de guerra, si pertenecían a familias acomodadas podían conseguir la libertad, pero nadie se preocupaba de liberar *metecos*, proletarios o ciudadanos pobres. Estos seguían siendo esclavos hasta la muerte.

La situación empeoró a principios del siglo III, sobre todo en el sur de Grecia, Atenas incluida. La separación entre los ricos y los pobres se acrecentó[133], se dio un

---

[131] MOMIGLIANO, A., *Su alcuni*, 306: "Se nel 306 Epicuro passò ad Atene poco dopo che Demetrio aveva posto fine al governo peripatetico del suo omonimo Falereo, ciò significa che allora Epicuro si era pienamente riconciliato, anzi amicato con Demetrio e suo padre." "è certo però che nel 307-6 e anni posteriori egli godeva del favore di Demetrio Poliorcete."(p. 316)

[132] ROSTOVTZEFF, M., *Historia social I*, 206.

empobrecimiento del país que contrastaba con la situación floreciente de las nuevas monarquías orientales. El momento era propicio para la aparición de esta escuela que proscribe la política en su seno, pues la guerra era el pan nuestro de cada día[134].

Epicuro vivió esta época de convulsiones y crisis en todos los niveles. En este mundo, el individuo se encuentra inseguro y sometido al caudillo de turno. La orientación del pensamiento de Epicuro son unos consejos sobre la senda de la felicidad o cómo enfrentarse y vivir ante los problemas sociales. La felicidad, meta de la filosofía, consiste en la tranquilidad del alma. La filosofía es el cuidado del alma y una filosofía que no cure el alma de los hombres no sirve para nada. Una de las respuestas fue el rechazo a participar en la vida política, no en la vida social. No cabe duda de que Epicuro se mostró escéptico y retraído ante la actividad política (D. L. X, 119 = *Us*. 8); pero tampoco parece que propusiera un apartamiento total[135]. En este punto, Epicuro es más fiel a Sócrates que el mismo Platón.

Según el testimonio de sus discípulos, el maestro dio un ejemplo práctico de cómo vivir la felicidad, ya que no sólo escribió muchas orientaciones sobre la vida buena, sino que también, al final de su vida, aunque se encontraba con achaques y sufrimientos, nunca perdió el buen humor[136]. Se nos presenta a un Epicuro que envejeció feliz (*GV* 47 y 48), como uno de esos dioses serenos que no se alteran por los contratiempos exteriores, precisamente porque ha conseguido la imperturbabilidad del ánimo. En la *Epístola a Idomeneo*, nos dice que el recuerdo de sus diálogos amistosos le ayuda a superar los dolores que sufría antes de su muerte[137], bien por cálculo renal,

---

[133] TARN, W., & GRIFFITH, G.T., *Hellenistic*, 120: "The gap between rich and poor grew wider; and that was the most unhealthy phenomenon in Hellenism. The bearing of this on the population question is obvious; for poor, rearing children was most difficult..."

[134] NIZAN, P., *Los materialistas de la Antigüedad*, Fundamentos, Madrid[2] 1976, 12: "Entre el año 307 y el 261, se suceden cuarenta y seis años de guerras y alborotos: el gobierno cambia siete veces de manos, los partidos se disputan el poder, y cada vez la política exterior de Atenas se altera notablemente. Cuatro veces un príncipe extranjero establece su mandato y modifica las instituciones. Tres movimientos de insurrección son sofocados sangrientamente. Atenas sufre cuatro asedios. Sangre, incendios, muertes, pillajes: es el tiempo de Epicuro."

[135] ERLER, M., *Epikur*, 70: "Darf man daraus nicht auf völlige Abstinenz schließen (Diogenes aus Oinoanda frg. 127 Smith; D.L. X,118.120), wie die Beziehungen zu Mithres und Idomeneus zeigen und wie Kolotes' Behauptung unterstreicht, daß Gesetze, Sitten und Regierung Sicherheit und Ruhe bieten (Frg. 556 *Us*.)" HADOT, P., *Qu'e est-ce*, 150. Por otra parte, los filósofos de la época helenística, incluidos los mismos epicúreos, no se desinteresan jamás de la política. A veces, asumen la función de consejeros de príncipes o embajadores de una ciudad, como aparece en los testimonios de inscripciones en su honor.

[136] HIBLER, R., *Happiness*, 8. Epicuro vivió y murió feliz, incluso padeciendo una grave y penosa enfermedad. El no tenía miedo a la muerte porque no tenía miedo a la vida después de la muerte; más bien dedicaba todas sus energías a buscar la paz y la felicidad en la tierra.

[137] *op. cit*, 6, nos recuerda que Cicerón, que tenía simpatías estoicas y escribió algunas de las más incendiarias condenas de la filosofía epicúrea, se maravilló por la valentía personal mostrada por el

cáncer de vejiga o de estómago. Después de catorce días de enfermedad, entró en una bañera, pidió vino puro y lo bebió después de recomendar a sus amigos que mantuvieran en la memoria su doctrina. Diógenes Laercio, en su libro *Vidas de los Filósofos,* relata que la muerte de Heráclito, Demócrito, Zenón y Platón ocurrió, como la de Epicuro, después de beber buenas dosis de vino puro. Nuestro sabio murió en el año 271/270 a los 72 años de edad.

Entre los directores de las escuelas de Atenas de su tiempo, Epicuro era el único ciudadano ateniense, pero había pasado 32 años de su vida fuera de Atenas y aquellos años le marcaron de manera decisiva. Por eso el filósofo de Samos, aunque era conocido en Atenas, no disfrutó de gran popularidad. Hay que dudar, por ello, de si realmente la ciudad de Atenas le levantó estatuas como se lee en D. L. X, 9 o de que era una personalidad bien conocida en la ciudad como dice Erler[138]. Hay que dar crédito, más bien, al testimonio de Séneca en la *Ep*. 79, 15: "Él fue, con todo, desconocido en la propia Atenas, en cuyos arrabales llevaba una vida oculta". Teofrasto, por ejemplo, fue mucho más popular. De todos modos el éxito del Jardín y de la Estoa contribuyó al ocaso del Liceo y de la Academia.

La fama y veneración de Epicuro tuvo lugar entre los grupos de sus discípulos y amigos y, después de su muerte, su filosofía y mensaje llegarían a las regiones más remotas del Imperio romano, como analizaremos más adelante.

3.2. Ataques contra Epicuro

Epicuro ha sido uno de los filósofos que a lo largo de la historia de la filosofía ha tenido peor reputación; la misma vida de D. L. X, 6-8 nos recuerda las calumnias de sus detractores. Pocos filósofos han experimentado tantos recelos, tantos odios y tantas tergiversaciones. Tal es así, que, incluso hoy, después de años de estudio, hablar de Epicuro y epicureísmo es para muchos sinónimo de vicio[139].

---

filósofo al morir y compara la escena de la muerte de Epicuro con la de Epaminondas y Leonidas, generales griegos que murieron bravamente en el campo de batalla.

[138] ERLER, M., *Epikur*, 70.

[139] HIBLER, R., *Happiness*, x. DE WITT, W. N., *St. Paul and Epicurus*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1954, 23: "It has been rightly said that Epicurus is the most calumniated of all philosophers." Véase también FERNANDEZ-DAZA, C., *Máximas para una vida feliz. Epicuro. Y textos escogidos en defensa del ideal epicúreo*, Temas de hoy, Madrid[4] 1996, xvi: "Lo epicúreo era, sigue siendo ahora, el equivalente de la gula, la lujuria y el ateísmo. Los seguidores de Epicuro fueron para sus acusadores (con este apelativo se llamaba a sí mismo Horacio) "puercos"."

Una de las razones de los ataques recibidos puede ser que él mismo, según Crönert, escribió una carta criticando prácticamente a todos los filósofos y las escuelas: Pitágoras, Empédocles, Heráclito, Demócrito, Protágoras, Nausífanes, Sócrates, Platón, Aristóteles, Teofrasto, Fedón, Aristipo, Pirrón, Zenón etc. Sedley, sin embargo, piensa que Epicuro jamás escribió esa carta que se le ha atribuido[140].

Timócrates, hermano de Metrodoro, miembro de la comunidad, fue el que comenzó las críticas a Epicuro. Fue el más enconado de sus detractores. Las acusaciones aparecen en D. L. X, 6-7: "vomitaba dos veces al día, gastaba una mina al día en comida y compartía con Metrodoro cinco prostitutas". En fin, que vivía una vida de continuo desenfreno y orgía.

Laks[141] resume bien los ataques de Timócrates. Primero ataca a la persona de Epicuro en cuanto individuo: a = lujo de la vida y a'= la ignorancia y enfermedad. Segundo en cuanto la organización de la comunidad: b = reuniones nocturnas y b' = gastos en las comidas y presencia de mujeres. Epicuro pasa el día en la orgía y el desenfreno y la noche la dedica a reuniones filosóficas[142]. Hay como una complementariedad entre (a) y (b), las dos actividades a las que dedica su existencia. Esta presentación de Timócrates anula la diferencia entre los placeres del vientre o de la boca y los placeres intelectuales o del alma; todo lo reduce a los placeres físicos.

También se asemejan a' y b'. Mencionar el estado miserable del cuerpo de Epicuro no debe ser interpretado como un argumento contra la doctrina del placer y no representa en modo alguno un ataque fundado sobre la debilidad de su persona. La presencia de mujeres la interpreta como signo de promiscuidad, pero las referencias que tenemos es que eran miembros de pleno derecho y se dedicaban al estudio de la filosofía. Aparecen gastos muy elevados en comida, pero se pueden referir a los gastos de toda la comunidad o a otras necesidades comunitarias además de la despensa.

Las acusaciones de Timócrates tuvieron un extraordinario éxito y contaminaron la tradición biográfica sobre Epicuro y Metrodoro. Por ejemplo, Cicerón *ND* I, 33, 93 nos recuerda los insultos de Epicuro a Aristóteles y a otros muchos filósofos atacados por Epicuro, entre ellos se encuentra el mismo Timócrates, contra quien Epicuro escribió volúmenes enteros. Un poco más adelante, Cic. *ND* II, 29,74 nos descalifica a

---

[140] SEDLEY, D., *Epicurus*, 124 y 151.

[141] LAKS, A., *Vie d'Epicure*, 51-52.

[142] RIST, M. J., *Epicurus on frienship*, en *CP* 75 (1980) 127, nos dice que el renegado Timócrates sugiere que Epicuro no tuvo problema en mantener relaciones homosexuales con sus amigos o discípulos durante las nocturnas juergas filosóficas.

Epicuro diciéndonos que era una persona sin formación y sin educación literaria, que insultaba a todo el mundo. Plutarco (*Adv. Col.* 1124e-1127 e) recoge también los ataques de Timócrates a Epicuro y a su hermano Metrodoro. La crítica principal es que ponen la felicidad en el comer y en el beber: la satisfacción del placer del vientre. El único bien que proporciona la felicidad a los hombres es el placer. Esta campaña de Timócrates contra Epicuro tuvo un éxito extraordinario, ya que el nombre de Epicuro ha sido asociado a lo largo de la historia a una persona dada a toda clase de placeres, un auténtico libertino. Estos insultos de Timócrates pasaron a la comedia nueva[143], donde se considera a Epicuro como el sumo sacerdote de la glotonería. Estas acusaciones contra Epicuro eran frecuentes, aunque según Séneca (*De la vida bienaventurada*, XIII), no se corresponden a la realidad: "Yo no digo lo que muchos de los nuestros, que la secta de Epicuro es maestra de vicios, antes afirmo que está desacreditada e infamada sin razón, y esto nadie lo puede saber sin ser admitido al interior de ella[144]."

> "No hay duda que tanto Epicuro como Metrodoro enseñaron que una condición estable de placer o bienestar físico, incluyendo en particular la ausencia de hambre, es el mayor factor para la felicidad. Pero la defensa de la glotonería señalada por Cicerón y Plutarco aparece como una maliciosa parodia de su doctrina. Además, tenemos completa seguridad de que Epicuro fue parodiado de este modo durante su vida y Timócrates fue uno de los culpables[145]."

Esta presentación polémica de Timócrates no deja de ser parcial[146]. No se puede negar que el placer para Epicuro se identifica con el bien supremo de la vida (*Ep. Men.* 128-129) (Cic. *Fin.* I, 9,30; I,12,40) y el dolor con el supremo mal. Pero ½don¿ se refiere tanto a la ¦taraxˆa o ausencia de perturbación espiritual, como a la ¦ponˆa o ausencia de dolor en el cuerpo. Epicuro también considera importantes los placeres cinéticos, los movimientos de alegría y júbilo provocados por oposición al dolor en el cuerpo; pero como veremos[147], por encima de estos placeres coloca a los del alma, los catastemáticos, más estables y continuados. De todos modos, por mucho que

---

[143] JONES, H., *The Epicurean*, 63.

[144] SÉNECA, *Tratados Morales* (=Austral 389), Espasa Calpe, Madrid[7] 1983, 35. También Séneca, (*De la vida bienaventurada*, XII), 34: "No aprecian cuán sobrio y parco es aquel placer de Epicuro…" Lo mismo certifica HOSSENFELDER, M., *Die Philosophie der Antike 3*, 103. Epicuro ha sido en la historia considerado como el prototipo del hedonismo craso. Esta es sin duda una imagen que no corresponde a la realidad.

[145] SEDLEY, D., *Epicurus*, 129. Véase también LONGO AURICCHIO, F., & TEPEDINO GUERRA, A., *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, en *CErc* 11 (1981) 26. Es para todos paradigmático el caso de Timócrates de Lámpsaco, hermano de Metrodoro, que abandonó la escuela. Como ha demostrado Sedley, es el responsable de la tradición difamadora de Epicuro y del Epicureísmo.

[146] HIBLER, R., *Happiness*, 9, explica las razones que tiene Timócrates para presentar a Epicuro de este modo: por un lado, estaba celoso de la amistad entre su hermano Metrodoro y el maestro y, por otro, estaba molesto con Epicuro porque le destinó a enseñar en un lugar indeseable.

[147] Véase 83-90 pp.

alcancemos la tranquilidad y, lo que es más, liberarnos de los miedos, temores y ansiedades en el alma, si no se satisfacen los deseos de la carne o del cuerpo, no se puede alcanzar la felicidad plena. Como nos dice *Us*. 67: "Por mi parte no sé qué idea puedo hacerme del bien si suprimo los placeres del gusto, del amor, del oído y los suaves movimientos que de las formas exteriores recibe la vista."

3.3. Epicuro y las otras escuelas filosóficas

Nadie puede dudar de que la mayor influencia en el pensamiento de Epicuro corresponde a Demócrito. Es imposible saber si fueron las obras de Demócrito las que condujeron a Epicuro a la escuela de Nausífanes o al contrario; pero sí podemos afirmar que cuando entra en contacto con el atomismo, ya ha rechazado la filosofía de Platón y se siente atraído por los presocráticos. Algún testimonio dice que Anaxágoras de Colofón era a quien más admiraba. Cic. *ND* I, 33, 93 y Plu. *Non posse* 1100 nos dicen que Epicuro habló de Demócrito ofensivamente y sin gratitud. Testimonio que se asemeja al aportado por Timócrates en D. L. X, 8, donde dice que le aplica los calificativos de "agitador" o "juez de idioteces"[148].

Los ataques más exagerados son contra Nausífanes. Muestra con él un tono vitriólico. Le llama molusco o medusa, que significa insensible, pues es el animal que tiene menos grado de vida, casi como si fuera un vegetal[149]. Otros adjetivos son "ignorante, impostor y ramera". Lo que Epicuro debe a Nausífanes es incierto. Algunos piensan que Nausífanes ha anticipado algunos de los aspectos de su teoría del conocimiento, pero no hay seguridad absoluta. Lo que sí es más fácil atribuirle es que con él aprendió o se adentró en la filosofía presocrática. Es posible que Epicuro criticara a su maestro porque quedó anclado en el determinismo de Demócrito. Epicuro encontró varios maestros en su aprendizaje filosófico; pero ninguno satisfizo, al parecer, de modo cabal sus exigencias. Por eso, aunque debía mucho a Demócrito, se proclamó autodidacta (D. L. X, 13).

---

[148] SEDLEY, D., *Epicurus*, 134-135 considera que este insulto es una exasperación ocasional con quien es más deudor en el aspecto filosófico. Esto no es una apología de Epicuro, sino que se basa en la opinión de dos de sus alumnos: Leonteo, quien en una carta recogida por Plutarco dice que Epicuro por un tiempo se llamó a sí mismo y su sistema democriteano, y solía ensalzar a Demócrito porque había llegado a la verdad sobre la naturaleza de las cosas antes que él, y Metrodoro, quien asegura que sin Demócrito Epicuro nunca habría alcanzado la sabiduría.

[149] LAKS, A., *Vie d'Épicure*, 58.

Epicuro conoció y se dejó influir por las escuelas filosóficas de su tiempo. Pánfilo fue su maestro en el platonismo. Esta filosofía fue la primera a la que se acercó. Y curiosamente hay poco de sus doctrinas maduras que no pueda ser explicado, en algún sentido, como una reacción contra el platonismo. La filosofía epicúrea se distingue por un claro rechazo de los postulados básicos del platonismo. Frente a la duplicidad de mundos, el sensible y el inteligible, Epicuro afirma la existencia de una única realidad: la sensible, y de un conocimiento auténtico: el garantizado por los sentidos corporales. Frente a la dualidad cuerpo y alma, Epicuro sostiene que el alma es también cuerpo y que perece como todo lo corpóreo, etc. Puede ser que su rechazo del platonismo le valiera la censura implacable que los platónicos y más tarde los estoicos y los cristianos ejercieron sobre sus escritos y filosofía. Decidieron condenar las tesis de Epicuro, ese materialista, abogado del placer y del individualismo, negador de la providencia divina y del orden social basado en la obediencia a la religión del Estado.

En D.L. X, 8 se dice que Aristóteles "consumió el patrimonio paterno, se dedicó a la milicia y a vender medicamentos"; no es un ataque a su filosofía, más bien tiene un carácter anecdótico. Sedley[150] indica que estas historietas pueden tener la finalidad de instruir a los miembros de la escuela para animarles a dedicarse a la filosofía y presenta ejemplos de filósofos que antes de la filosofía tuvieron otras actividades, como Protágoras o Aristóteles.

Además de estas anécdotas, debemos decir que Aristóteles influyó bastante en las ideas éticas epicúreas. Es evidente la influencia de la psicología, concepción del placer y análisis de la acción voluntaria que aparece en la *Ética a Nicómaco*. Actualmente se considera que Epicuro pudo haber conocido[151] o leído los escritos del Estagirita. El único ataque de Epicuro a Aristóteles corresponde a su enseñanza retórica. Es posible que la polémica de Epicuro y los epicúreos se dirigiera contra los peripatéticos o contra Teofrasto, quien estaba al frente del Liceo en aquella época. Teofrasto tenía una enorme popularidad, y se cuenta que a su funeral asistió toda la

---

[150] SEDLEY, D., *Epicurus*, 126: "Now it happens that in later literature examples are sometimes cited of people who progressed from ignoble beginnings to become distinguished philosophers. And among them are two pupils of Epicurus - Mys, a slave, and Leontion, who had been a courtesan.... to convince them that their humble past careers need not stand in the way of their becoming philosophers."

[151] *op. cit.*, 126-127. Que Epicuro conociera a Aristóteles o algunos tratados de la escuela aristotélica está probado por un fragmento de una carta, escrita bien por Epicuro o por uno de sus seguidores contemporáneos en la que se cita a los *Analíticos* de Aristóteles. CAPASSO, M., *Comunità senza rivolta. Quattro saggi sull'epicureismo, con una premessa di M. Gigante*, Napoli 1987, 12-14 reconoce que Epicuro conoció los escritos acusmásticos de Aristóteles. Otra cosa, criticable, es pensar con Bignone que Epicuro conoció todos los escritos atribuidos al joven Aristóteles.

población de Atenas. De las obras que se le atribuyen a Epicuro no hay ninguna contra Aristóteles; en cambio, hay una contra Teofrasto, pues como dice Sedley, "Un rival vivo es mayor amenaza que uno muerto".

Algo podemos decir de Pirrón de Elis, contemporáneo suyo, que viajó con Alejandro a la India y fue el fundador de la escuela escéptica. No parece que se encontraran ni se conocieran, pero durante su estancia en Teos aprendió algo de él. Ha habido simplificaciones que han separado a ambos pensadores. Epicuro tenía una teoría del conocimiento dogmática y en cambio Pirrón era escéptico. Pirrón era menos escéptico que sus seguidores y su enseñanza no era escrita, sino mediante el ejemplo, siguiendo a Sócrates. Epicuro tampoco era tan dogmático; a veces, en sus enseñanzas cosmológicas suspende el juicio. Ambos tienen sus raíces en la tradición de Demócrito.

> "La principal característica del modo de ser de Pirrón era para todos los efectos su ¦pragmosÝnh, su desprendimiento de los asuntos del mundo y circunstancias, y esto reaparecerá de manera importante en la moral filosófica de Epicuro, por ejemplo en la doctrina de la aÜt§rkeia[152]."

Epicuro podría haber aprendido esto de los cínicos o megáricos, pero sabemos que recriminó a los cínicos por vivir como mendigos y se opuso a Estilpón porque negaba la amistad en la vida del hombre sabio. Esta supuesta admiración por Pirrón no concuerda con los insultos que presenta D. L. X, 8, trasmitidos por Timócrates, de "ignorante y patán". Pero si atendemos por ejemplo a *SV* 45, Epicuro ensalza la filosofía natural y critica la cultura de la mayoría de la gente. El contraste entre la cultura popular y la aÜt§rkeia era bien conocido en la Antigüedad y de él participaban Pirrón, los cínicos y Epicuro. Al llamar patán o inculto a Pirrón no le estaba insultando, sino alabándole porque no caía en la educación tradicional y se mantenía firme en la verdadera vida filosófica.

CAPÍTULO 4: LA ESCUELA DE EPICURO

4.1. El Jardín

En el año 306 Epicuro establece su escuela en Atenas. Como era ciudadano ateniense, adquirió un jardín fuera de la ciudad, situado entre la puerta Dipylon, localizada al noroeste de la ciudad y la Academia[153]; por esta razón, los epicúreos

---

[152] SEDLEY, D., *Epicurus*, 136.

[153] LONG, A., & SEDLEY, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, I, 3-4.

fueron llamados "los del Jardín": era costumbre llamar a las escuelas filosóficas con el nombre del lugar donde se reunían –y en este caso vivían–. El Jardín, lugar de la escuela, estaba lo suficientemente separado de la vida de la ciudad para buscar la tranquilidad y un cierto apartamiento de la vida pública, cuyo centro era el ¦gor§, al mismo tiempo que permitía tener mayor espacio e incluso aprovechar para cultivar algunos frutos y practicar la autosuficiencia[154]. En una comunidad que buscaba una vida sencilla, la aÜt§rkeia tendría también la función de proveer el alimento básico de las comidas comunitarias. Epicuro propone que el sabio debe ser aÜt§rkhj, es decir, la felicidad no le viene de las cosas exteriores: fama, dinero, ambición, sino que tiene que encontrarla en su interior. Ahora bien, el sabio, aunque se basta a sí mismo, necesita de la compañía de los amigos para ser feliz (Sén. *Ep.* 9,1.8.15); por eso se dará especial importancia a las relaciones humanas.

> "Los epicúreos fueron filósofos que optaron completamente por vivir fuera de la ciudad, fundaron comunidades "alternativas" y tuvieron los bienes materiales necesarios para vivir plenamente la autosuficiencia, con el cuidado espiritual de las enseñanzas de su maestro. No sabemos mucho sobre lo que sucedió en el Jardín original y sobre otras comunidades epicúreas. Pero podemos pensar que el Jardín simbolizó, y hasta cierto punto satisfizo, la provisión de las necesidades externas que la felicidad epicúrea requería para el individuo[155]."

El Jardín no era un lugar de investigación, como el Liceo, ni una escuela de preparación para la política, como fue al principio la Academia de Platón[156]. Epicuro desaprueba el método del Liceo de dar explicaciones o enseñanzas a muchas personas e incluso la escuela tradicional[157]; busca una enseñanza más íntima[158]. Por eso más que hablar de escuela se puede hablar de "secta" o "culto", como términos más apropiadas para describir la vida del Jardín.

---

[154] HIBLER, R., *Happiness*, 5. No nos sorprende que los miembros de la escuela proveyeran para su propia comida, porque la autosuficiencia era una idea fundamental del modo epicúreo de vida. Cultivando los propios vegetales, los estudiantes y profesores estaban preparados contra la posible escasez de comida durante los tiempos difíciles.

[155] LONG, A., *Pleasure and social Utility*, 286. Semejante es la opinión de FRISCHER, B., *The Sculpted Word,* xiv: "The Garden of Epicurus is an alternative community under the charismatic leadership of a godlike master. In alternative communities, like the Garden, that do not recruit from within by training member's children to perpetuate the organisation, new converts must be sought from the dominant culture."

[156] ISNARDI PARENTE, M. (ed.), *Opere di Epicuro* (=Classici della filosofia 14), UTET, Torino[2] 1983, 56**,** indica que frente a la Academia, que intenta preparar a los políticos o legisladores para que participaran en la vida política, la escuela de Epicuro se opone a la sociedad política creando una pequeña sociedad de elegidos que encuentra en sí misma la plenitud de relaciones.

[157] HIBLER, R., *Happiness*, 47, señala que para pertenecer a la escuela de Epicuro no se exigía una competencia académica especial; al contrario, el Jardín recibía a jóvenes libres de la influencia de la educación tradicional griega.

[158] WYCHERLEY, R. E., *The Garden of Epicurus*, en *Phoenix* 13 (1959) 76: "The Epicurean society retained the intimacy of the household."

El KÅpoj fue un espacio ceñido por vínculos intelectuales y de amistad, una llamada a una nueva forma de vida en la que el maestro, como un padre, compartía la vida con sus discípulos[159], creando así una nueva familia más pequeña que la pÕlij; pero que ayudaba a los hombres ante un mundo decadente. El Jardín fue la primera escuela filosófica establecida de manera intencionada por su fundador y los epicúreos dieron más importancia a la comunidad y a la amistad que ninguna otra escuela filosófica. Las comunidades epicúreas se convierten frente a la cultura dominante en una especie de puerto seguro, un hogar para escapar de los problemas externos.

Epicuro es consciente de haber establecido una escuela con el objetivo de que continuará después de su muerte, pues manda en su testamento[160] que tanto la casa como el Jardín fueran donados para los que se dediquen a la filosofía. Digamos que Epicuro lega sus bienes en perpetuidad para su escuela y para sus seguidores. Por esta relación afectiva entre los miembros, la filosofía para Epicuro, no es tanto una búsqueda de la sabiduría, como una práctica de la amistad.

> "Epicuro se acogía al lugar de su ciudadanía... se retiraba a una pequeña propiedad compartida con amigos leales y discípulos queridos... Era, ante todo, un retiro para la vida común y la meditación amistosa de unas personas dedicadas a filosofar, un tanto desengañadas respecto a la repercusión mundana de las enseñanzas de la auténtica filosofía. El Jardín era una escuela donde se buscaba, ante todo, una felicidad cotidiana y serena mediante la convivencia según ciertas normas y la reflexión según ciertos principios[161]."

4.2. Las mujeres en la escuela

La novedad de la escuela epicúrea es que se encontraba abierta a personas de cualquier condición, incluyendo mujeres y esclavos; todos tenían los mismos derechos de participación[162]. Tampoco había que superar ningún examen de nobleza para que los individuos se uniesen a la comunidad de amigos; se aceptaba a los miembros sin ningún tipo de escrutinio o prueba especial.

---

[159] CAPASSO, M., *Comunità*, 22: "La scuola di Epicuro somiglia ad uno vera comunità assolutamente priva di fazioni; con un solo animo ed una sola opinione." Y según HIBLER, R., *Happiness*, 68, el Jardín representaba la intima amistad entre padres e hijos. El maestro no se casó ni tuvo hijos, pero tuvo un profundo amor y sentimiento de responsabilidad por el cuidado de los niños en la escuela.

[160] CULPEPPER, R. A., *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School. Hypothesis Bases on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (=SBLDS 26), Missoula 1975,115, comenta que todas estas provisiones para el futuro de la escuela indican que Epicuro era más consciente de haber fundado una escuela que lo había sido cualquiera de sus predecesores.

[161] GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, 37-38.

> "El esclavo Mys junto con otros esclavos eran miembros de la escuela; también estaba abierta a las mujeres, otro contraste entre la escuela epicúrea y las otras instituciones filosóficas de la Grecia antigua. Los investigadores generalmente creen que el Jardín de Epicuro fue la única de la escuelas de filosofía en Grecia que admitía esclavos[163]."

La filosofía se presenta como una vocación universal a la que pueden acceder todos, desde los jóvenes a los viejos (*Ep. Men*. 122), sin ningún tipo de discriminación por condición social o sexo. Las razas tampoco parecen haber sido una barrera para la pertenencia[164]. Esto supuso una novedad en el panorama de las escuelas filosóficas griegas y ayudó a la emancipación progresiva de la mujer[165], aunque, como señalamos en el contexto del helenismo, esto sólo se refiere a algunas mujeres. Por un lado, estaban las formulaciones teóricas que se hacían realidad en una minoría, y por otro, la praxis más generalizada, donde la mujer seguía sin ser valorada apropiadamente.

Debemos matizar la afirmación anterior, que tal vez sea exagerada, ya que, como dice Isnardi Parente[166], dentro del epicureísmo había un sentimiento aristocrático y consideraban a los esclavos y a los bárbaros incapaces para la filosofía. Epicuro estaba convencido de que sólo los griegos eran capaces de filosofar (*Us.* 226 = Clem. Al. *Strom*. I, 15, 67.1), así lo trasmite Diógenes Laercio: "No está sin embargo, al alcance de cualquier disposición corporal ni de cualquier raza llegar a ser sabio" (D. L. X, 117). En *Us*. 114 dice que el hombre rústico, refiriéndose a Nausífanes, no puede alcanzar la sabiduría. En este punto, Epicuro se muestra más radical que Platón y Aristóteles. Con

---

[162] SCHLOZ, P., *Der Philosoph und die Politik*, 288 y 301. La escuela estaba abierta a todas las personas: hombres o mujeres, esclavos o libres, ciudadanos o extranjeros, griegos o bárbaros.

[163] HIBLER, R., *Happiness*, 15. RODRIGUEZ DONIS, M., *El epicureísmo y su repercusión histórica*, en *Thémata*, 13 (1995) 176, nos recuerda que el epicureísmo no llegó a abolir la esclavitud, pero, a diferencia de Aristóteles, no consideró al esclavo como un *instrumento viviente*, sino que defendió la igualdad de todos los seres humanos.

[164] HANNAH W. J., *You will not taste death. Jesus and Epicureanism*, Frank publishing, Mansfield, Ohio 1997, 36: "We know the names of some who were members of the Alexandrian community, in which two named Ptolemy were distinguished as the "white" and the black"; so race does not appear to have been a barrier to membership."

[165] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellshaftheorie* (=SGKA(B) 5), Akademie Verlag, Berlin 1972, 114-115. Véase también MEEKS, A. W., *El mundo moral de los primeros cristianos* (=Cristianismo y Sociedad 25), Desclée de Brouwer, Bilbao 1992, 69: "Los epicúreos realmente parecen haber practicado el igualitarismo del que otros hablaron. El Jardín original tenía esclavos y libres (aunque los esclavos no se emanciparon hasta que Epicuro murió) y mujeres, cortesanas y esposas..."

[166] ISNARDI PARENTE. M.(ed.), *Opere di Epicuro*, 63-64. El ideal de la filosofía epicúrea es para unos pocos capaces de vivirlo, pues supone un ideal de vida arduo y difícil, que exige un alejamiento de las cosas y apartarse del vulgo y de sus pasiones. Cf. KIMMICH, D., *Epikureische Aufklärungen,* 28. Aunque Epicuro aceptó a los esclavos y a las mujeres en su Jardín y siempre afirmó que tenían los mismas obligaciones y derechos que sus señores, la filosofía del Jardín fue igual de exclusivista que todas las demás escuelas helenísticas.

lo que se puede apreciar en el pensamiento epicúreo, como en todo el antiguo, el carácter intrínsecamente aristocrático.

Mencionamos ya la presencia de mujeres en la escuela de Lámpsaco, como Themista, mujer de Leonteo, y Batis, hermana de Metrodoro y mujer de Idomeneo, conocida por su prudencia y humanidad. Ambas con una buena posición social.

Conocemos, por diferentes fuentes, el nombre de siete mujeres que pertenecieron al Jardín durante el tiempo de Epicuro y eran heteras: Mammarion, Hedeia, Nikidion, Boidion, Demetria, Leontion y Erotion.

Leontion era la compañera o mujer de Metrodoro; tuvieron un hijo y una hija. Es probable que fuese amante de Epicuro[167]. Del resto de las heteras se conoce muy poco. Sus nombres se trasmiten por diferentes autores: Demetria era la amante de Hermarco; Mammarion era la supuesta amante de Leonteo y Nikidion la amante de Idomeneo, etc.[168].

Castner[169], en su interesante artículo sobre el tema, estudia el nombre de cuatro de estas heteras (Boidion, Hedeia, Nikidion y Mammarion), que aparecen en las inscripciones de los sacrificios hechos a los dioses para obtener curaciones. La cuestión radica en saber si estos nombres corresponden a las discípulas del Jardín o es mera coincidencia. De los cuatro nombres, los dos primeros son bastante raros. De los otros dos, Mammarion no es conocido en Atica y Nikidion aparece sólo una vez, por lo que la coincidencia nos hace pensar que se refiere a discípulas de Epicuro.

Sabemos que la filosofía de Epicuro niega la intervención de los dioses en los asuntos humanos. Aunque pudo participar en ceremonias religiosas, no esperaba obtener ningún beneficio. El Maestro de Samos respetó las tradiciones religiosas, fiestas y sacrificios. Estos últimos podían tener, en esta religiosidad, el sentido de ser expresión de la admiración por la divinidad, un sentido de agradecimiento y alabanza generosa sin esperar ningún tipo de recompensa: el simple hecho de estar agradecidos por la vida. Por eso W. F. Otto[170] considera que religión de Epicuro es la más pura, por ser la más gratuita; se contenta con la contemplación y veneración de lo divino.

---

[167] RODIS-LEWIS, G., *Épicure et son école* (=Idées 342), Gallimard, Saint-Amand 1976, 44. RIST, J. M., *Epicurus on Friendship*, 127.

[168] ERLER, M., *Die Schule Epikurs*, en FLASHAR, H. (ed.), *Die Philosophie 4/1*, 287.

[169] CASTNER, J. C., *Epicurean Hetairai. As Dedicants to Healing Deities?*, en *GRBS* 23 (1982) 51-57.

[170] OTTO, W. F., *Epikur*, Ernst Klett, Stuttgart 1975, 72 pp.

Participar, en cambio, en cultos de curación va en contra de esta piedad; en ellos se busca la reciprocidad, se ofrece algo para obtener la curación. Nada parece indicar que Epicuro fuera favorable a estos ritos de curación; incluso cuando él mismo sufrió bastante en su última enfermedad, no acudió a estos remedios.

No hay prueba de que estos nombres que aparecen en las inscripciones coincidieran con los de miembros de la escuela. Tampoco sabemos cómo se definía la pertenencia a la escuela; parece ser que quienes asistían a la cena mensual eran miembros auténticos. Según Castner, todos los datos indican al menos la posibilidad de que estas mujeres, pertenecientes a la escuela de forma plena, pudieran participar en esos cultos.

Si Epicuro no admitía estas prácticas cultuales, debemos buscar alguna explicación más coherente. Es de suponer que, una vez que estas mujeres participaran en estas ceremonias, hallarían indulgencia y perdón al volver a la comunidad. Con lo cual se puede ver cómo el espíritu de filˆa se extendía a la corrección entre los miembros[171]. Es un bello testimonio de la tolerancia reinante en el KÅpoj.

La presencia de heteras en la escuela presenta la vida de los epicúreos como una vida de orgía y desenfreno. Pero si tenemos en cuenta su teoría de los deseos o placeres (*KD* 29), consideraban los placeres sexuales dentro de la segunda categoría, naturales, pero no necesarios; y tampoco eran un placer en reposo, sino en movimiento.

Las heteras, en la sociedad ateniense, eran las únicas mujeres que podían tener educación; eran mujeres liberadas, que no dependían de los hombres, ni estaban sometidas a las restricciones sociales de las mujeres casadas atenienses. Algunas de estas heteras fueron mujeres de gran talento; un antecedente de ellas puede ser la sofista Aspasia de Mileto[172], que influyó bastante en Pericles.

Las mujeres son miembros de pleno derecho en el Jardín. Ellas participan en la totalidad de la vida del Jardín[173]. Una de las mujeres de este círculo epicúreo,

---

[171] CASTNER, J. C. , *Epicurean Hetairai*, 57: "But the realistic assumption is that deviations from the path to wisdom were expected, that Epicureans who contemplated error knew that indulgence and sympathetic correction would await them. The latitude in the circumstances surrounding the dedications and in the Epicurean philosophy itself allows acceptance of the identifications."

[172] ASPASIA DE MILETO, *Testimonios y Discursos* (=Textos y Documentos 18) tr. y notas José Solana Dueso, Anthropos, Barcelona 1994, cv-132 pp.

[173] LAKS, A., *Vie d'Épicure*, 51.

Leoncion[174], por ejemplo, escribió unos panfletos contra Teofrasto[175], el líder del Liceo, y parece ser que durante algún tiempo estuvo al frente de la escuela[176].

4.3. El grupo de los amigos

El KÅpoj viene a ser una de las respuestas sociales a la caída de la pÕlij y a las desgracias del mundo circundante. El individuo se descubre y se encuentra a sí mismo, pero no es un átomo aislado, sino que puede participar y debe asociarse en grupos más pequeños que las ciudades-estado, donde los vínculos sean más estrechos por medio de la amistad[177]. El intento de Epicuro es crear una comunidad alternativa para los filósofos, en la cual la vida normal pueda ser seguida junto con la filosofía. Como estudiaremos, intenta recuperar un estadio pasado de la historia, en el que los hombres y mujeres formaban *foedera*, basados en la libre voluntad e intereses mutuos.

Esta escuela epicúrea era, al mismo tiempo, una empresa educacional y una comunidad genuina, en la que realizaban todas las actividades normales de la vida junto con aprender y estudiar[178]. El concibió su organización como una alternativa a la pÕlij, no simplemente como una parte especializada de la tradicional ciudad-estado. De tal modo que un testigo desinteresado, Numenio, ve a los epicúreos como una asociación de gente que vivía en un Estado bien organizado[179].

Ante el mundo exterior de corrupciones políticas, guerras civiles, luchas por el poder, ofrece un modo de vivir en el que las relaciones se basen en el respeto y la

---

[174] DE WITT, N., *Epicurus*, 95: "Leontion was perhaps the most distinguished courtesans of her time and the hostitlity of detractors did not bar her from fame. Portraits of her were painted by two of the most illustrious artists…"

[175] CICERON, M. T., *Sobre la naturaleza de los dioses* (=Grandes pensadores 32) Sarpe, Madrid 1984, 80-81. (I, 33, 93) "… Dieron osadía a una mujerzuela del arroyo como Leontion a escribir un libro refutando a Teofrasto? Su estilo es sin duda el más primoroso del Atica, pero da lo mismo, tan grande era la licencia que prevalecía en el Jardín de Epicuro."

[176] HIBLER, R., *Happiness*, 14. Esto es de una importancia indiscutible porque sugiere que la escuela epicúrea es la primera en la historia que concede una posición de instrucción y liderazgo a la mujer.

[177] RIST, M. J., *Human Value. A Study in Ancient Philosophical Ethics*, E.J.Brill, Leiden 1982, 95, dice que la comunidad epicúrea es como una isla en medio de un mundo hostil. La amistad tiene para los epicúreos la misma función que para otra gente la pertenencia a la comunidad social y política más grande. En otras palabras: "The Epicurean community is a kind of *polis* by itself, a city within the artificial city of the unenlightened."

[178] BARIGAZI, A., *Sul concetto epicureo della sicurezza esterna*, en SUZHTHSIS, 84. En la comunidad epicúrea, según un texto de Diógenes de Oenanda, no todos pueden volverse sabios, sino que muchos de sus miembros debían alternar el estudio con el trabajo en el campo. La agricultura es considerada decorosa para el filósofo, pues permite satisfacer sus necesidades y acallar el grito de la carne de no sufrir el hambre, la sed y el frío (*SV* 33).

[179] FRISCHER, B., *The Sculpted Word*, 61 y 63. Cf. MALHERBE, J. A., *Paul and the Thessalonians. The philosophic Tradition of Pastoral Care*, Fortress Press, Philadelphia 1987, 40-41.

amistad. El principio básico que determinaba la naturaleza de la comunidad epicúrea era la amistad[180]. La vida no es posible vivirla en la ciudad, pero se puede vivir en grupos más reducidos[181].

Esta respuesta epicúrea ante la caída de la pÕlij es similar a la que se dará más tarde ante la caída del Imperio Romano. Según Roszak[182], esta respuesta fue la vida monástica: una vida comunitaria centrada en la cultura y el trabajo, tratando de buscar la autosuficiencia, una especie de pequeña ciudad como se puede ver en las abadías.

El Jardín corresponde a un pequeño grupo o sociedad de amigos[183] que son capaces de vivir la autarquía, simbolizada por el ideal de alejamiento de los asuntos públicos[184]. La mayor diferencia entre la comunidad epicúrea de amigos y la común concepción de la sociedad o del estado consiste en que la pertenencia a la comunidad epicúrea es resultado de una elección personal, mientras que la sociedad está formada por una mera aglomeración de personas sin vínculos especiales.

Por lo que estas comunidades epicúreas vienen a ser un puerto seguro frente a la inseguridad exterior. La seguridad no proviene de la fama o de la política, por eso se alejan del mundo (*KD* 14) en compañía de los amigos (*KD* 27 y 28). Estos grupos tienen

---

[180] DE WITT, N., *Epicurean Contubernium*, en *TPAPA* 67 (1936) 57, subraya que el primer requisito de estos grupos era la voluntad de someterse a la disciplina voluntaria de la hermandad, siendo el lazo de unión la afección mutua.

[181] FRAISSE, J.-C., *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé* (=Bibliothèque d'histoire de la Philosophie), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris[2] 1984, 317: "L'amitié épicurienne en revanche, cela est bien connu aujourd'hui, tend à concilier un idéal de sagesse avec un refus des distinctions sociales, et apparaît même souvent, dans les bouleversements du monde hellénistique, comme un refuge contre les aléas de la vie politique. Contemporaine de la désagrégation des cités, elle se constitue à la fois en marge des ensembles plus vastes qui leur succèdent et contre les nouvelles divisions et hiérarchies que ces ensembles font naître."

[182] ROSZAK, T., *Person/Planet. The creative disintegration of industrial society*, Anchor, New York 1979, 285-303. Ahora bien, como dice HIBLER, R., *Happiness*, 45, Epicuro y sus seguidores compartían la vida y vivían la hermandad de modo semejante a los monasterios medievales; pero había también importantes diferencias: en el Jardín se admitía la presencia de mujeres y esclavos, y todos eran tratados como amigos e iguales en la búsqueda de la verdad.

[183] DIANO, C., *Épicure: la philosophie du plaisir et la sociéte des amis*, en *EPh* 22 (1967) 173: "La première Sociéte d'Amis qu'on connaisse dans notre historie d'Occident a été créée à Athènes au début du III siècle av. J.C. par un philosophe, et ce philosophe est Épicure. La première, non parce qu'auparavant le mot "ami" n'aurait pas été employé pour désigner les membres d'un groupe unis dans un même but, mais parce que, pour la première fois, le principe qui rassemblait les membres de cette société n'était plus ni religieux, ni social, ni même politique. Ce mot, dès lors, désigne un tout autre concept. En effet, il exprime une relation éthique et un comportement librement choisi par des hommes qui se reconnaissent égaux et fondent cette égalité sur le seul fondement de leur être individuel et de leur commune condition humaine."

[184] ISNARDI PARENTE, M. (ed.), *Opere di Epicuro*, 56. Ofrecen a la sociedad lo que las relaciones humanas deberían ser: concordia, ayuda mutua, apoyo y una serenidad imperturbable. Cf. RODIS LEWIS, G., *Épicure et son école*, 357: "Le 'Jardin' abritant un petit groupe capable de vivre en autarcie symbolise cet idéal de clôture, qui apparaît comme une recherche égoïste de quiétude, sans souci de ce qui se passe à l'extérieur…"

que liberarse también de las supersticiones, por medio del conocimiento de los fenómenos del cielo y los de debajo de la tierra (*KD* 13). Los hombre y las mujeres del helenismo están más preocupados por la salvación personal y la solidaridad del grupo que por vagas utopías políticas. Esto puede parecer como una búsqueda egoísta de la tranquilidad[185], olvidándose de lo que ocurre en el exterior. Pero dado que el ideal es la felicidad por la amistad, no nos podemos referir a los epicúreos como personas que buscaran la salvación individual, sino que buscaban también la salvación del grupo, y su propuesta es precisamente ésta: que es posible vivir y alcanzar la felicidad compartiendo la vida y la amistad[186]. Esta amistad se traduce en el principio de la ayuda mutua, en el aspecto moral y material, en una concepción activa y militante de la solidaridad recíproca[187]. Aunque hemos de reconocer que es una solidaridad limitada al propio grupo de los amigos y para ellos era difícil sobrepasar las barreras de esta comunidad familiar y abrirse a una solidaridad universal.

> "La seguridad y la paz no se establecen ya por medio de programas sociopolíticos, sino al contrario: la separación individual de la sociedad en un grupo organizado de amigos[188]."

La amistad es la garantía que hace posible que un grupo de individuos formen una comunidad y en definitiva la base de la vida social, en palabras de Lledó[189]; intentan construir una estructura política sin pÕlij cuando se unen en grupos de amigos, al haber perdido fuerza la "amistad política" y al no compartir ya ideales comunes. Hibler[190] sugiere que Epicuro era consciente que en la sociedad uno debe estar atento a las necesidades de otros y esto se expresa de la mejor manera en la amistad, que llegó a ser el más adecuado dispositivo educacional para cambiar una conducta de vida egoísta e interesada por la responsabilidad por el bienestar de los otros.

---

[185] HIBLER, R., *Happiness*, 42: "The society of the Garden was a quiet, retiring community of shared *ataraxy*; it was friendship among like-minded colleagues, living together and working toward a common goal of peace of mind."

[186] De ahí que GABAUDE, J. M., *Originalité de l'éducation selon l'épicurisme*, en *Diotima* 11 (1983) 58, apunte que el epicureísmo no es un individualismo, ya que la institución epicúrea se funda sobre la relación por excelencia: la amistad, como expondremos más adelante.

[187] RILEY, T. M., *The Epicurean Criticism,* 66: "Such friendship and the mutual exchange of help deriving from it seem to have been the essence of Epicurean confraternities, along with a corresponding rejection of outside which could be disruptive."

[188] FRISCHER, B., *The Sculpted Word*, 40.

[189] LLEDO, E., *El epicureísmo*, 123. De la misma opinión es KOEN, A., *Atoms*, 123: "Epicurus' Garden may actually be conceived on the whole as a collective swerve intended to reconstitute the social, if not the political, dimension of human life. The society of friends (*koinonia philon*) has irrevocable eclipsed the political community (*polis*)."

[190] HIBLER, R., *Happiness*, 64.

La escuela filosófica de Epicuro es una verdadera sociedad de amigos. En su testamento, D. L. X, 15-21, nos muestra cómo vivían la solidaridad entre los componentes de la comunidad, la devoción por su maestro y la exquisita ternura y consideración de éste hacia los discípulos, familiares, esclavos y niños. Antes, D. L. X, 9, he presentado a Epicuro como un personaje de sentimientos nobles para con todos y para "sus amigos, que los tuvo en tal cantidad que no se podrían contar en todas las ciudades". Una vez más, parece que el ejemplo de su vida fue más importante que sus enseñanzas, que se conservan de manera un tanto fragmentaria. En este testimonio vemos cómo la amistad no fue para él una teoría filosófica importante, sino que la vivió de una manera intensa, teniendo gran cantidad de amigos (Cic. *Fin.* I, 20, 65) en todas las ciudades[191].

Un aspecto importante de esta vida común era el estudio de la filosofía. En la *Ep. Men*. 132, Epicuro parece responder a ciertas acusaciones que le hacían de que en estas comunidades de libres y esclavos, mujeres y hombres, ciudadanos y no ciudadanos, tuviesen grandes orgías y les responde diciendo que se dedicaban a pensar en común o a las discusiones filosóficas. Los amigos del Jardín buscan la vida buena a través del estudio y práctica de la vida filosófica. Epicuro intenta fundar una comunidad de sabios sobre bases racionales

Aunque en Epicuro se puede hablar de un sentimiento de solidaridad universal que abarca a toda la humanidad (*GV* 52), lo más característico son los lazos creados entre los amigos que vivían con él en el Jardín. En este grupo, como hemos indicado, había gente de toda condición social y de diferentes ciudades. Los extranjeros, las mujeres y los esclavos disfrutaban de los mismos derechos que los ciudadanos atenienses en las asociaciones privadas religiosas. Entre ellos tenían la norma de ayudarse unos a otros en el aspecto económico. No había ninguna obligación, la libertad de corresponder estaba condicionada sólo por el afecto recíproco y la sincera adhesión entre ellos. Por eso rechazan la comunidad de bienes "koinª tª fˆlwn" (D. L. X, 11) de los pitagóricos y probablemente de Platón[192], pues se fundamenta en la desconfianza[193] y por consiguiente destruye los lazos de amistad.

---

[191] JONES, H., *The Epicurean*, 20-21. Cicerón, que no es un observador benévolo, concede que Epicuro promovió la amistad no sólo con las palabras, sino mucho más en su vida por medio de sus acciones, y su carácter. Pero esto mismo es atestiguado por Epicuro; pues encontramos fragmentos en sus cartas que es imposible leer sin sentir su ternura y afección hacia aquellos que le rodean.

[192] ISNARDI PARENTE, M. (ed.), *Opere di Epicuro*, 65, dice que Epicuro dio a su escuela mayor libertad interna, una estructura más libre y abierta que la Academia de Platón, donde se imponía la comunidad estricta de bienes y propiedades.

Epicuro establece que cada uno de los miembros de la escuela debe aportar una cotización anual de dos óbolos por día; algo insignificante, pues correspondía al jornal de un esclavo que trabajaba como castigo[194].

En esta lucha del sabio contra el mundo exterior, la amistad vino a ser un sustituto eficaz de las inestables instituciones y estructuras del contexto social en que vivió. La vida y la meditación en común proporcionaban según Epicuro, por encima de los placeres físicos, el necesario equilibrio del alma para huir de las perturbaciones y alcanzar la ataraxia. De todos modos, como dice Lledó[195], no parece que sean la pasión por el conocimiento, la curiosidad intelectual y la precisión dialéctica de los conceptos los que, como en los diálogos platónicos, dominen entre lo que los epicúreos nos trasmiten. Lo principal es ese sentimiento afectivo, sentirse arropado y seguro frente a los miedos de la existencia[196]. Esta comunidad derramaba sobre los hombres concretos, sobre sus vidas concretas el "bálsamo", del conocimiento y la sabiduría para que les sirvan en la lucha por la vida feliz, por la serenidad, por el gozo. La filosofía en común les ayuda a entender el mundo y sobre todo a descubrir remedios para liberarse de los terrores y prejuicios que paralizan la mente y la vida misma.

> "La unión solidaria de un grupo de sabios, comprometidos en la anulación de los motivos tradicionales de turbación, para el rechazo de la sociedad era tanto una solución al caos conflictivo de la época helenística como una firme y satisfactoria respuesta a quienes, desde la tradición filosófica, habían vinculado la *philía* a la vida pública con el argumento de que el hombre alcanza su concreción en la sociedad y en las tareas del estado[197]."

---

[193] LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, 121: "Esto es propio de gente desconfiada y donde no hay confianza no puede haber amistad". HANNAH, J., *Jesus*, 36: "These communities were not communistic: all members retained their property as private and they were not obliged to share." Cf. FRISCHER, B., *The Sculpted*, 44-45. Epicuro no era muy favorable a las asociaciones religiosas, pues estaban rodeadas de cierta superstición; el prefería un modelo de sociedad semejante al estado idílico de la historia de la humanidad anterior a la aparición del estado (Lucr. V, 1104ss) y de la religión cívica (Lucr. V, 1161ss).

[194] DIANO, C., *La philosophie*, 184.

[195] LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, 122.

[196] WYCHERLEY, R. E. *The Garden of Epicurus*, 73: "For the Epicureans above all the pursuit of philosophy was a matter of friends living their lives fully together, not merely getting together for study and discussion… In accounts of Epicurean activities the emphasis is constantly on this intimate sharing of life." JONES, H., *The Epicurean*, 20, considera que la asociación entre los miembros del Jardín era ciertamente más libre que lo que era usual en las otras escuelas, y el énfasis que Epicuro concedía a la amistad no era sólo como un tópico para la discusión filosófica, sino un aspecto práctico de las relaciones humanas.

[197] GARCÍA GUAL, C.,- ACOSTA, E., *Ética*, 257.

4.4. La vida y la organización del Jardín

4.4.1. La asociación cultual y religiosa

Durante el helenismo, se permitía la libre asociación de personas y surgieron diferentes asociaciones o clubes de todo tipo: culturales, deportivos, religiosos. En este tiempo tuvieron primacía las asociaciones cultuales, que se reunían a veces en las casas. No se puede entender el mundo helenístico sin la intensa importancia de las asociaciones[198].

El Jardín de Epicuro, aunque es una escuela filosófica[199], tiene importantes elementos cultuales[200]; los miembros de la escuela robustecían sus lazos de amistad por la conmemoración e imitación de Epicuro y sus primeros colaboradores, por lo que podríamos caracterizar esta escuela como una asociación cultual o religiosa. Epicuro en su testamento (D. L. X, 18), nos recuerda diferentes celebraciones[201]: a) Un día al año de culto a los difuntos: por los padres y los hermanos de Epicuro. b) El cumpleaños de Epicuro c) El día 20 de cada mes se reunían todos los miembros del grupo para una cena en recuerdo de Epicuro y Metrodoro. d) Celebraban también cada año un día en recuerdo de sus hermanos. e) Otro día al año en recuerdo de Polieno. Con todas estas celebraciones, recogían algunos de los puntos de la religión griega: el culto a los antepasados en torno a una comida y el culto a los héroes[202].

---

[198] CAPASSO, M., *La Comunità*, 25-26: "L'Academia, il Peripato e il Giardino assunsero l'organizzazione di una delle tante associazioni di cui era ricca la polis, il qˆasoj, la cui vita ruotava intorno al culto delle Muse."

[199] DE WITT, N., *Epicurus*, 91 y 104. Solamente como hermandad religiosa podría una escuela de filosofía ser reconocida como una corporación bajo la ley griega, es decir, sólo como organización religiosa podía Epicuro ganar coherencia y perpetuidad para su organización.

[200] DE WITT, N., *Epicurean Contubernium*, 56-57. La escuela epicúrea desde el principio fue algo semejante al culto pitagórico de la amistad o incluso al orfismo, cultivaban una especie de amistad mística.

[201] ERLER, M., *Die Schule Epikurs*, 206. CLAY, D., *Individual and Community in the first generation of the Epicurean school*, en SUZHTHSIS, 272-275. Lo que fascina del calendario sagrado del año epicúreo es que reunía a un grupo, cuyos miembros no estaban relacionados por lazos familiares, de parentesco o de ciudadanía. Cf. CLAY, D., *The Cults of Epicurus*, en *CEr* 16 (1986) 19. 24-25 y 27-28.

[202] CLAY, D., *The Cults*, 11-28. Hay dos clases de cultos, uno en memoria de la primera generación de los filósofos de Atenas, y otro constituido en su recuerdo, y ambos perduraron más de tres siglos. "Pliny, who gives us evidence for the survival of the cults of Epicurus in Rome more than three centuries after Epicurus' death." (p.12) Epicuro dirigió una invitación a un grupo numeroso, incluyendo a miembros de la casa de Epicuro como a extraños, para a unirse en un sacrificio común para honrar la muerte heroica de su comunidad filosófica. La característica más notable de esta invitación es la actitud de benevolencia y cordialidad que animaba a entrar en la comunidad de Atenas con ocasión de esta festival privado y que dirigido a Epicuro y a sus amigos les ayudaba a elevar a sus asociados más íntimos a la categoría de héroes. Véase también GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 176-177.

Los banquetes o cenas que reunían al grupo una vez al mes y otros días señalados, en honor de los fundadores, eran propiamente una veneración o culto de los antepasados; en algunas de las copas estaba grabada la imagen de Epicuro. Estas celebraciones acentuaban el sentido de identidad y de pertenencia a la comunidad, al mismo tiempo que incrementaban los vínculos familiares entre los miembros de la escuela o secta, incluyendo a los no atenienses, a las mujeres, a los esclavos y a los niños. Fortalecían los lazos de unión entre los miembros vivos de la comunidad epicúrea, tanto entre la familia como con aquellos que vivían fuera del Jardín, ya que todos formaban un solo cuerpo[203]. Los muertos venerados en este culto no obtenían ningún beneficio, pero quienes participaban renovaban la solidaridad de la familia, creando una nueva forma de solidaridad social.

La escuela contaba con otros mecanismos de solidaridad diferentes a los señalados anteriormente. La sinceridad y participación en la corrección fraterna daban mayor cohesión grupal y un sentimiento más intenso de amistad entre ellos. La corrección fraterna, la amonestación, la edificación mutua eran medios importantes para alcanzar la unidad de espíritu y potenciar la fusión de horizontes entre la persona y los intereses comunitarios. La psicagogía participativa de los epicúreos es una importante ayuda a la integración que debe existir entre el individuo y la comunidad[204].

4.4.2. La veneración o culto de Epicuro

Otra idea importante para entender la filosofía epicúrea como salvación y a Epicuro como salvador, ya la apuntó Festugière[205]. Indica que esta filosofía sería una respuesta a la situación de angustia que corresponde a los siglos IV y III a. C., en la que la comunidad epicúrea nació[206]. La gran incertidumbre y agitación a finales del siglo IV

CLAY, D., *The Cults*, 15. "PHEr. 1232 is one of the scattered pieces of evidence for Epicurus' psychology of a religious life which had both its public and its private character, and it registers Epicurus' distinction between the great public festivals of the many and the private festivals of his own community". "We have seen the evidence for the hero cults Epicurus established for six of his close associates who preceded him in death; and there is abundant evidence for the cult of Epicurus himself... Their language, while religious, has become metaphoric and in it we have heroism without a hero cult..." (p.27)

[203] CLAY, D., *Individual*, 276-278. DE WITT, N., *Epicurus*, 101 y 118.

[204] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 177-178.

[205] FESTUGIÈRE, A. J., *Epicuro*, 7-9.

[206] De la misma opinión es CAPASSO, M., *Comunità*, 27: "Temperie spirituale del tempo e dove si afferma che il successo di Epicuro come salvatore, come direttore di coscienze è spiegabile con

a. C. provocó en la conciencia individual un sentido profundo de extravío e impotencia… Esta atmósfera de decadencia y desamparo favorece el fenómeno de la aretología, es decir, la veneración de personajes virtuosos y sabios, que transforma a ciertos individuos en figuras proféticas (bien podía haber sido éste el caso de Epicuro para su escuela), como un deseo de buscar refugio y seguridad ante la situación de angustia ante un mundo que se derrumba.

Algunos piensan que en el Jardín estaban las tumbas de los fundadores de la comunidad, con lo cual se mezclarían los dos significados de estas cenas en común: recuerdo y veneración de los antepasados[207] y fortalecimiento de la unión entre los miembros vivos. Tal vez haya que matizar lo del sentido cultual-religioso[208] de estas celebraciones. No podemos pensar que el recuerdo de los muertos tenga un sentido claramente religioso, pues ellos no creían en la inmortalidad del alma, pero sí puede tener un sentido de recuerdo y respeto. Por ejemplo, los griegos del tiempo de Homero no creen en la inmortalidad del alma ni se preocupan del más allá pero también tienen esta veneración por los héroes.

En relación con el recuerdo o culto de Epicuro[209], parece que fue considerado como sabio o maestro de la verdad (*GV* 32) e incluso swt¿r[210] o como nos dice la *Ep. Men.* 134: "vivió como un dios entre los hombres", es decir, gozó de bienes inmortales: la amistad y la felicidad, aunque como bien sabemos no disfrutó de buena salud ni tampoco de mucho dinero[211]. Nos queda un fragmento de una carta de Epicuro a su

---

quell'epoca di angoscia che è il IV-III sec. A. C., per cui la comunità epicurea nascerebbe dal tentativo dell'individuo di reagire all'isolamento…"

[207] *op. cit.*, 16: "Il sebasmòs, la venerazione che unisce i discepoli al maestro e i seguaci della dottrina agli eroi morti del Kepos, è una caratteristica fondamentale della comunità epicurea, che pur avendo connotazioni dell'evergetismo ellenistico rimane tuttavia peculiare della scuola epicurea, nettamente differenziata dalla altre scuole filosofiche."

[208] SCHMID, W., *Epikur*, en KLAUSNER, T. (ed.), *RAC*, V, 746 col, habla del carácter cuasireligioso de la comunidad epicúrea.

[209] DE WITT, N., *Organization and Procedure in Epicurean Groups*, en *CP* 31 (1936) 205: "Epicureanism was primarily a cult of the founder and his way of life and only secondarily a system of thought".

[210] CLAY, D., *A Lost Epicurean Community*, en G*RBS* 30 (1989) 325-326: "The conception of Epicurus as a savior is of course not unique to Diogenes; we find it in Pompeia Plotina's... But the term kÅrux is neither common nor orthodox... And Diogenes' description of Epicurus as a herald (kÅrux) is even less common. Both terms, savior and herald, remained us rather of the language of the New Testament... Neither Epicurus nor Diogenes were heralds of the state or the religion of the state. They proclaimed the salvation of their philosophy as private individuals, whose mission it was to attract others from the primacy of the ties of their cities to the alternative communities of 'friends'..." Véanse también HIBLER, R., *Happiness*, 16; DE WITT, N., *Epicurus*, 32. GIGANTE, M., *Philosophia medicans in Filodemo*, en *CEr* 5 (1975) 61.

[211] CAPASSO, M., C*omunità*, 28 y 33-34. En la filosofía de Epicuro se ve una relación clara entre el sabio y la divinidad. Sólo la frontera de la muerte distingue al sabio epicúreo de la divinidad. Cuando los

discípulo Colotes que ofrece el testimonio de esta veneración por parte de los estudiantes[212]. Esta acción de postrarse, de homenaje mostrado por Colotes (Plu. *Adv. Col.* 1117bc = *Us*. 141) a Epicuro, no era nada usual. Los griegos pensaban que ese gesto era propio de los bárbaros para con los tiranos.

Es innegable que Epicuro fue elogiado y venerado[213] por sus seguidores (Lucr. *DRN*, III, 1-30), que hicieron estatuas y retratos en su honor (D. L. X, 9), lo cual puede contradecir un poco el lema epicúreo de vivir oculto[214]. Frischer en su libro[215] anticipa una tesis original y explica que los epicúreos se mantuvieron fieles al principio fundamental de l§qe biësaj. A diferencia de otros filósofos, que captaban adeptos a través del sermón y la propaganda, los epicúreos hacían el proselitismo con estatuas-retratos del fundador y de otros grandes maestros del Jardín, es decir, dejaban hablar a las estatuas. El propósito del libro de Frischer es dar una explicación filosófica, histórico-artística y sociopsicológica de la fascinación que producían estas estatuas[216]:

---

discípulos veneran a Epicuro, saben que está muerto, pero el traer a la memoria su figura y su enseñanza es una fuente continua de estímulo y gozo para el momento presente, es decir, de salvación. El sabio se equipara a Dios, por lo tanto el que conoce y goza con la compañía del sabio, lo venera y se asemeja a él, goza de la superioridad divina y se convierte en un dios. Los dioses, para Epicuro, no eran más que ideales del hombre, los sabios elevados al máximo; por eso como consecuencia lógica se entiende que en su comunidad fuera venerado como un dios, pues era el sabio. Sólo la frontera de la muerte distingue al sabio epicúreo de la divinidad.

[212] EPICURO, *Obras* (=Clásicos del pensamiento 83), ed. y tr. Montserrat Jufresa, Tecnos, Madrid[2] 1994, 94: "Como venerándome por lo que yo entonces decía, te sobrevino el deseo antinatural de echarte a mis rodillas y abrazarme, y de adoptar la postura usual de honra y súplica a los dioses..."

[213] CULPEPPER, R. A., *The Johannine School*, 108: "Epicurus was venerated by his school." NUSSBAUM, M., *Therapeutic*, 47: "All ancient portraits of Epicurus and Epicureanism agree in depicting an extraordinary degree of devotion and deferential obedience towards the master. The pupils, from Lucretius to Cicero's Torquatus, concur in revering him as the one saviour of humanity." Véase también RODIS LEWIS, G., *Épicure et son école*, 358. La escuela veneraba a Epicuro como un Dios lo confirma Cic. *ND* I, 16, 43. También Luciano de Samosata apela a Epicuro como un hombre sacro, un genio divino (*Alex.* 61). Lucrecio (*DNR* V, 8 y 19) le atribuye la adoración colectiva en una época en que se multiplican los cultos y las supersticiones; pero Cicerón (*ND* I, 15, 38) por boca del epicúreo Vellio considera absurdo conceder honores divinos a cosas feas o dar categoría de dioses a hombres destruidos por la muerte.

[214] CLAY, D., *Individual,* 270-271: "Statues and portraits of Epicurus... Their memory was kept alive in many guises: they survived in the books devoted to their memories and their likenesses. And Epicurus was the name given to the sons of two Epicurus' oldest and closest friends". CLAY, D., *The Cults*, 12, nos advierte que si observamos la importancia dada a la veneración de Epicuro, aparece como una contradicción entre la teoría de "vive oculto" y la practica de sus continuadores.

[215] *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece.* El libro ofrece una explicación de la fascinación que ejercía el retrato de Epicuro y parece que tenían la intención de captar nuevos adeptos para la escuela. CLAY, D., en *AJP* 105 (1984) 484-489, hace una recensión del libro de Frischer y aunque descubre aspectos positivos y observaciones originales, la tesis que defiende le parece exagerada, considera que es dar demasiada importancia a la estatua de Epicuro o a otras imágenes de los líderes de este movimiento.

[216] CAPASSO, M., *Comunità*, 35: "Queste immagini nelle quali era esaltata al massimo la forza carismatica dei filosofi venivano collocate nei luoghi pubblici. Nella statua di Epicuro, con una operazione psicologica "sofisticata" ma destinata ad avere un esito positivo, erano sovente fusi i sei più

muestra la existencia de una creencia fetichista, la creencia en el poder divino que la estatua puede comunicar al hombre en su interior.

La veneración es saludable para el alma de la persona; debemos tener ante nosotros alguien a quien admirar para que su vida nos sirva de modelo a quien imitar y vivir como si él nos observase (Sén. *Ep.* 11,8-10) pues "la veneración del sabio es un gran bien para el que lo venera" (*SV* 32). Epicuro fue venerado en su escuela, pues es el único que lleva el título de sabio al mismo tiempo que el título de padre. Los discípulos se consideraban sus hijos dentro de la familia que era la escuela. Entre los últimos epicúreos, esta reverencia a Epicuro como padre se extendió también a Metrodoro y Hermarco[217], como se puede comprobar en gran número de retratos del Maestro y de sus más cercanos colaboradores.

El uso de las imágenes de Epicuro[218], no sólo en cuadros, sino en copas y anillos (Cic. *Fin.* V, 1, 3) sugiere la gran personalidad del maestro y que el mensaje filosófico de la escuela no se podía separar de la gran influencia del fundador[219]. Una de las grandes aspiraciones de la filosofía epicúrea era la imitación de la divinidad y se conseguía siguiendo a aquellos que llegaron a vivir la imitación de los dioses; por esta razón Epicuro era el mejor ejemplo a seguir[220].

4.4.3. La enseñanza y educación en la escuela

Conviene repetir algo ya señalado: que el Jardín era más una comunidad que una escuela, como nos recuerda Sén. *Ep*. 6,6: *non schola, sed contubernium*[221]. En esta carta Séneca insiste en que la mejor enseñanza se trasmitía con el ejemplo, el contacto, la convivencia; por eso se dice que los ejemplos arrastran y son los mejores consejeros. Uno de los requisitos para ser un psicágogo (guía espiritual) era la coherencia entre las palabras y las acciones. Para distinguir el verdadero filósofo del que finge se pone énfasis en la consistencia entre sus palabras y sus acciones y la ausencia de engaño y de

---

importanti aspetti del messaggio e della personalità di Epicuro: *il filosofo*, *il padre*, *l'eroe cultuale*, *il saggio*, *il megalopsychos, il dio...*"

[217] DE WITT, N., *Epicurus*, 98-99.

[218] Véanse HIBLER, R., *Happiness*, 17 y DE WITT, N., *Epicurus*, 101.

[219] JONES, H., *The Epicurean*, 63.

[220] LUCRECIO CARO, T., *De la Naturaleza* (=Colección Hispánica), I, (li. I-III) tr. Eduardo Valenti, CSIC, Madrid[2] 1983, (III, 3-6): "A ti te sigo, honor de la gente griega, y pongo ahora mis pies en las huellas que estamparon los tuyos, no tanto por deseo de rivalizar contigo, como por amor, pues ansío imitarte." (p.120)

[221] CLAY, D., *Individual,* 266 y DE WITT, N., *Epicurean Contubernium*, 55-63.

pretensión; esto era común también entre los estoicos[222]. Los discípulos de la primera generación: Metrodoro, Hermarco y Polieno aprendieron más de la compañía de Epicuro que de su enseñanza[223]. En esta escuela, la filosofía era como la respiración para la vida, algo que se vivía y contagiaba.

Séneca (*Ep*. 52, 3-4 = *Us.* 192) recuerda las tres posibilidades o caminos para llegar a la verdad o los diferentes tipos o categorías de estudiantes en el Jardín según las diferentes disposiciones. Algunos, como Epicuro, son capaces de llegar a la verdad sin ayuda de nadie: él mismo supo abrirse el camino. Por esta razón, Epicuro se reconoce como autodidacta y no deudor de nadie. No se puede negar la sabiduría de Epicuro, pero, como todos los sabios, su saber se lo debe a otros que han reflexionado antes; tal vez le faltaba algo de humildad. En este punto, se aprecia también ese aspecto sectario de líder inspirado que alcanza un saber y se lo propone a sus seguidores. Los otros dos tipos de estudiantes necesitan asistencia y ayuda para conocer la verdad.

En el segundo estadio, tenemos a Metrodoro, que necesita de alguien que le dirija, yendo por delante en el camino. En este grupo se encuentran todos aquellos que siguen la estela de Epicuro.

Por último, en el tercer grupo se encuentran aquellos que no necesitan guía, pero sí de alguien que les anime y fuerce a seguir la senda del bien[224].

Según Gabaude, la originalidad de la educación de Epicuro consiste en que existe una reciprocidad entre filosofía y enseñanza. Toda la filosofía se vuelve educación y conlleva ideas sobre la educación e, inversamente, toda educación encierra propósitos filosóficos. La filosofía instruye en vista a una buena vida, a una vida feliz[225]. Esta educación no puede ser más que filosófica, es decir, proporciona los

---

[222] GLAD, E, C., *Paul & Philodemus*, 21-22.

[223] HIBLER, R., *Happiness*, 70. La educación en el Jardín no era una ocupación de unas determinadas horas del día, sino al contrario, era una tarea para toda la vida, para cada hora y cada día, era una actividad a tiempo completo, día y noche. En la escuela había libros, lecturas, diálogos, etc. pero el mejor medio para descubrir el camino de la sabiduría era la observación e imitación de los epicúreos afortunados. Los estudiantes aprendían en el Jardín por imitación de sus lideres. Epicuro se ponía como modelo para los estudiantes, estos deseaban imitar su comportamiento y de este modo lograr la paz del alma.

[224] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 139-140, manifiesta que este tercer tipo aparece en la obra de Filodemo *Sobre la libertad de palabra*; aquellas personas que son vistas como incurables y recalcitrantes y se resisten a la critica. Ellas necesitan ser forzadas todo el tiempo con medidas rigurosas.

[225] GABAUDE, J. M., *Originalité*, 55: "Épicure se montre hostile à l'éducation traditionnelle, aux pédagogues et enseignants traditionnels, car ils ignorent la vraie philosophie, l'art rationnel de la vie bienheureuse. C'est ainsi qu'Épicure persifle la paideˆa, c'est-à-dire l'éducation au moyen des arts libéraux."

remedios (tetraf§rmakoj (*KD* 1-4)) que procuren la salud del alma, todo aquello que posibilite vivir una vida plena junto con los amigos[226].

El método de instrucción era diferente del característico utilizado por los académicos, que dudaban de todo. El sabio epicúreo tendrá principios de certeza (no dudará de todo (D. L. X, 121b 7)), que aprenderá de memoria[227] (D. L. X, 12 y Cic. *Fin.* II, 7, 20). La enseñanza epicúrea se inicia por la lectura y memorización de breves resúmenes de la doctrina. Las KÝriai Doxai[228] son un resumen de las doctrinas de Epicuro, que eran memorizadas y repetidas por los alumnos y dirigentes de la escuela (*Ep. Her.* 35-36[229]). En estas sentencias concisas, se exponían los puntos más importantes de su sistema para que sus seguidores pudieran encontrar respuestas fáciles. Estaban expresadas en forma aforística, por lo que tenían la apariencia de oráculo. Por esta razón a veces no es fácil distinguir las enseñanzas del maestro y las de sus seguidores principales, Hermarco y Metrodoro. Varias de las KÝriai Doxai y *Gnomologium Vaticanum* se atribuyen a Hermarco y Metrodoro, incluso contra la fuerte tendencia a referir la sabiduría epicúrea a una única fuente (Sén. *Ep.* 33,4[230]). En este sentido tiene importancia que las últimas palabras del Maestro a sus discípulos fueran, según D. L. X, 16: Caˆrete ka‹ m□mnhsqe tª dÕgmata, pidiéndoles que mantuvieran en la memoria su doctrina ("medítalas día y noche" *Ep. Men.* 135). Después de aprender estas breves sentencias, el discípulo toma resúmenes más

---

[226] *op. cit.*, 57: "L'amitié est à la fois moyen et résultat. Le plus grand bien que procure la philosophie/éducation en vue de la volupté la plus élevée et la plus pure, c'est l'amitié; inversement, c'est l'amitié qui permet la philosophie et l'éducation."

[227] CLAY, D., *A lost*, 327: "He knew some of Epicurus' dÕxai by heart". CLAY, D., *Epicurus Last Will and Testament*, en *AGPh*, 55 (1973) 273: "It seems that, like the master propositions of his physiology, Epicurus meant his master sayings to be memorized. In fact they were memorized by later Epicureans as a kind of catechism". "...Too my knowledge Epicurus was the first Greek philosopher who demanded that his disciples memorize and constantly rehearse those of his doctrines he considered kuriëtata.."(p.279) LAKS, A., *Vie d'Epicure*, 66, piensa que esta memorización no tiene un fin en sí misma, sino que es un simple instrumento para el conocimiento.

[228] GABAUDE, J. M., *Originalité*, 62 : "C'est la condition des grandes maximes directrices, par exemple celle du *quadruple remède*, qu'elles deviennent *oraisons jaculatoires*. C'est en soi-même et dans ses semblables qu'il faut susciter le divin en le suggérant au sens fort à travers une mémorisation de groupe, mais pour soi. La communauté est mémorative, mais c'est l'autarcie qui devient mémorable." Véase también BETZ, H.D., *The Sermón on the Mount*: *Its Literary Genre and Function*, en *JR* 59 (1979) 296. El propósito de las KÝriai Doxai no es otro que facilitar el proceso educativo. Para ser epicúreo no era necesario conocer todo el sistema en detalle; sino que era suficiente mantenerse filosofando al modo epicúreo en cada estadio del progreso del estudiante.

[229] Al principio de la (*Ep. Her.* 35-36), comenta Epicuro que para aquellos que no pueden estudiar con detenimiento toda la teoría ha preparado un compendio de toda su doctrina a fin de que puedan recordar los principios fundamentales, es decir, todo su pensamiento se puede reducir a fórmulas sencillas y a máximas elementales.

[230] Apud istos quidquid dixit Hermarchus, quidquid Metrodorus, ad unum refertur.

desarrollados como la *Ep. Her*. y *Ep. Men.*, y por último, si lo desea, puede abordar la gran obra de Epicuro *Sobre la naturaleza*, en 37 libros[231].

Junto a este proceso mnemotécnico se encuentra el ejercicio de la meditación y concentración. Para los epicúreos la sabiduría y la filosofía son actividades de meditación colectiva, al mismo tiempo que personal. La meditación o reflexión de grupo y la meditación personal son complementarias ("medítalas día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti" *Ep. Men*. 135). Dado que las doctrinas principales son fáciles de aprender y memorizar, el filósofo es libre de desarrollar temas individuales si los considera necesarios para los debates o en sus propios escritos. Pero por otra parte el simple conocimiento del sistema o de las *KD* no es suficiente. La meta debe ser que la filosofía sea internamente apropiada y practicada. La práctica y la meditación deben ir siempre de la mano[232]. Según Rodis-Lewis[233], los epicúreos practicaban ejercicios de concentración interior y esta concentración estaba unida a una respiración controlada.

Otro medio que usaba Epicuro para acompañar y nutrir sus comunidades eran las cartas. Estas cartas filosóficas mantenían la unidad entre los diversos grupos epicúreos y seguidores. Esas epístolas iban destinadas o bien a un amigo en particular, o bien iban dirigidas al círculo de amigos o comunidad, donde eran leídas en común. Las cartas relacionaban al individuo con el Æqoj comunitario, al mismo tiempo que contribuían a la expansión de la educación epicúrea a lo largo del Mediterráneo, cohesionando a los diferentes grupos, a la vez que ponían en relación a los diversas comunidades[234]. Esto demostraba cómo individuos de diferente *status* social y cultural se acomodaban y compartían el mismo ideal comunitario: pertenecían a una gran familia o comunidad. Aquí se puede ver el sentido de amonestación y exhortación de estas cartas, muy

---

[231] HADOT, I., *Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain*, en *Actes du VIIIe Congrés AGB*, 347-354, estudia el método de la enseñanza filosófica epicúrea. Primero el alumno memoriza un resumen del pensamiento de Epicuro a base de frases cortas. Después aprende resúmenes un poco más desarrollados como la *Ep. Her*. y finalmente puede tener acceso a la gran obra *Sobre la Naturaleza*. Véanse también DE WITT, N., *The Later Paideia of Epicurus*, en *TPAPA* 68 (1937) 332 y LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, 55. Los resúmenes de obras más amplias deben ser "asimilados" y convertidos, a través de la memorización, en guías de conducta, en modos de comportamiento que ayuden a conseguir lo que constituye el principio esencial de todo saber, la tranquilidad de ánimo, la vida feliz..

[232] BETZ, H.D., *The Sermon on the Mount*, 296

[233] RODIS-LEWIS, G., *Épicure*, 282: "En appliquant toutes ces images à l'esprit, on atteint une puissance de concentration intérieure, probablement assistée par une respiration contrôlée. Alors l'attention s'applique intensément à «ce qu'est le bien», dans l'apaisement conjoint du corps et de l'âme. Toute douleur éventuelle est annulée."

[234] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 175-176.

semejante al encontrado en las cartas paulinas, dirigidas a las primeras comunidades cristianas[235].

4.4.4. La dirección y organización en la escuela

La forma concreta de organización de la escuela epicúrea está todavía en discusión, pero generalmente hay acuerdo en que los miembros pertenecían a diferentes categorías y que los miembros más aventajados tenían la responsabilidad del cuidado y amonestación de los que se encontraban en una posición inferior[236].

Para entender la escuela de Epicuro, debemos darnos cuenta de que estaba centrada en su persona. Él fue su fundador y organizador, era el modelo para la vida feliz, la única fuente de doctrina, el único sabio y salvador. Epicuro exigía una lealtad que no era conocida en otras escuelas filosóficas. Según Filodemo (*Lib*. 45), había que hacer un juramento de obediencia a Epicuro. Todas estas características apuntan más a una secta o asociación cultual que a una escuela-filosófica, como hemos venido señalando[237].

De Witt insiste en que la organización de la escuela era jerárquica. Quizás sea excesivo decir esto, pues al mismo tiempo existía camaradería y el mayor vínculo era la amistad[238], y es precisamente la reciprocidad una de las características de la amistad. Los líderes tenían que ser los mejores amigos de la comunidad, hablar con buena voluntad y afecto, ya que el disimulo y el secreto eran la peor ofensa contra la amistad (*Lib*. 41,44,61); debían tener un deseo genuino de ayudar a sus seguidores liberándolos de los errores y manteniéndolos seguros. También el fundador es llamado padre (Lucr. *DRN*, III, 9) y los seguidores hijos. Epicuro era el líder (½gemÕnoj)[239] indiscutible y único maestro de la verdad, el único sabio. La superioridad se encontraba en la

---

[235] SCHMID, W., *De Witt, Epicurus*, en *Gn.* 27 (1955) 429: "Daß Epikurs Briefe an bestimmte Gemeinschaften seiner Freunde, geradezu an 'Gemeinden', bei aller Andersheit in mancher Hinsicht an die paulinischen Briefe denken lassen können, ist keine Frage."

[236] MALHERBE, J. A., *Paul and the Thessalonians*, 85.

[237] Véase 61-64 pp.

[238] DE WITT, N., *Organization*, 206: "The effective principle in the organization is, of course, love, filˆa, which Roman writers narrowed materially by rendering it *amicitia*. The leader is to be regarded as the best of all friends." DE LACY, P. H., en *Isis* 45 (1954) 306 crítica el énfasis que pone De Witt en el autoritarismo del Jardín. Según el se basa en un anacronismo de la *Ep. Her*. 35-36; por ello considera que la teoría de De Witt sobre los métodos de indoctrinación epicúreos debe ponerse seriamente en cuestión.

[239] CLAY, D., *Individual,* 264: "Seneca's term *ductus* is the only term which is, in fact, appropriate for the Epicurean respect for the leadership of Epicurus; but then it fails to recognize that there were other leaders in the first generation of the Epicurean community."

sabiduría. El líder del Jardín, convencido de la rectitud y verdad de sus enseñanzas, pedía una obediencia total a sus doctrinas, como se aprecia en algunos dichos populares[240]. Parece ser una actitud bastante dictatorial, pero los hechos demuestran que Epicuro era un líder benevolente, más respetado y amado que temido. Uno se encuentra en una posición más alta que otro en virtud de su sabiduría. Había también jefes asociados (kazhgemÕnoj), como Metrodoro, Polieno y Hermarco[241] y el resto, que eran los alumnos o catecúmenos.

De Witt presenta una organización jerárquica de la escuela, descendiendo desde el sabio hasta aquellos que están en preparación: sofÕj—filÕsofoi—filÕlogoi —kaqhghtaˆ—sun¿qeij— y kataskeuazÕmenoi. Hay tres clases de profesores: el filólogo, que corresponde a un profesor asistente; el filósofo, a un profesor asociado y el sabio, un profesor en su sentido pleno[242]. Esta división de De Witt ha sido cuestionada por Gigante[243], quien en vez de seis divisiones jerárquicas encuentra dos. Gigante no distingue grados entre sofoˆ, filÕsofoi y kaqhghtaˆ –son todos profesores sabios– y por otro lado los sun¿qeij y kataskeuazÕmenoi, jóvenes discípulos de la comunidad que viven en familiaridad íntima con los maestros. Gigante acentúa la libre y abierta coexistencia de los maestros y discípulos, pues juntos buscan el camino para librarse del error, confiando en la buena voluntad, amistad y gratitud[244].

De todos modos, estas divisiones de la comunidad en distintos grupos sociales jerarquizados no implican una fragmentación de la escuela, pues una de las características de los epicúreos era que rompían las barreras sociales entre hombres y

---

[240] Sén. *Ep*,11, 8 = *Us*. 210 y *Ep.* 25, 5[240] = *Us*. 211

[241] LONGO AURICCHIO, F., *La scuola di Epicuro*, en *CEr* 8 (1978) 21-23. Las figuras más cercanas a Epicuro y más eminentes en el primer Jardín son: Metrodoro, Hermarco y Polieno; pero sobre todo Metrodoro. Estos serían los depositarios de la verdadera doctrina epicúrea y gozaron de gran veneración en las generaciones futuras. Estos "maestros" o "guías" fueron llamados por Filodemo "hombres por excelencia", pero estamos en el nivel de eminencia espiritual y moral, que no tiene nada que ver con la posición real y oficial que han tenido en la escuela. Los jefes efectivos fueron sólo Epicuro y Hermarco. Véase también DE WITT, N., *Epicurus*, 94.

[242] DE WITT, N., *Organization*, 207-208 y 210-211. GLAD, E. C, *Paul & Philodemus*, 153-154 y 159-160. Véase también ASMIS, E., *Philodemus' Epicureanism*, en HAASE, W., *ANRW* II, 36.2, 2394.

[243] GIGANTE, M., *Philodème: Sur la liberté de parole*, en *Actes du VIII*[e] *Congrés AGB*, 215-217. La organización de la confraternidad construida por De Witt no tiene fundamento. Lo único cierto es que los suscol§zontej colaboran con el maestro-guía o el sabio

[244] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 155. De Witt llama la atención sobre la asimetría básica entre los miembros, la cual no es predicada en función de un cierto oficio, sino por la variedad de grados de progreso hacia la sabiduría. Por otro lado, el énfasis de Gigante en la naturaleza colaborativa de la psicagogía epicúrea, insiste en la simetría básica presente en la relación entre los sabios y los discípulos. Esto también lo reconoció de Witt en su énfasis sobre la culpabilidad de todos y sobre la buena voluntad, cooperación voluntaria y amistad. Ambos, Gigante y De Witt, han estimado correctamente la situación similar entre los líderes y los discípulos.

mujeres, libres y esclavos, y por eso mismo es difícil entender una estructura tan férrea. Lo que sí parece cierto es la dependencia de los discípulos respecto a los líderes o guías espirituales.

Encontramos en estos grupos tanto una simetría entre los miembros, sentido de igualdad, en la amonestación, corrección y la edificación mutua, como una asimetría como la que hay entre doctor y paciente, maestro y discípulo, padre e hijo. Uno puede ser médico por la mañana y enfermo por la tarde, por lo que en las relaciones comunitarias se da tanto la simetría como la asimetría.

4.5. Continuidad y pervivencia del Jardín

La continuidad de la escuela fundada por Epicuro es notable si la comparamos con la Academia y el Liceo. D. L. X, 9 dice que sus seguidores se mantuvieron fieles a las enseñanzas de su maestro, a excepción de Metrodoro de Estratonicea. La escuela tendrá más de medio siglo de vida floreciente, según testimonio de Cicerón y Plutarco, que no pertenecían a ella y la trataron con animosidad; y tardó siglos en desaparecer completamente. Es curioso que mientras las demás escuelas cerraron por completo, ésta permaneció sin interrupción hasta el siglo III d. C. y tuvo diferentes discípulos como dirigentes. En aquel tiempo muchos estudiantes desertaban de otras escuelas, pero no era el caso de los epicúreos, que se mantenían fieles. La razón, según Diógenes Laercio, era: "que los hombres pueden llegar a ser eunucos pero los eunucos no pueden llegar a ser hombres" (D.L. IV 43)[245].

Hay que reseñar que en más de 500 años de escuela –el tiempo que media entre Epicuro y Diógenes de Enoanda–, no hay ningún cambio fundamental en su doctrina[246]. Lo cual no quiere decir que los epicúreos fueran un movimiento monolítico[247].

---

[245] FRISCHER, B., *The Sculpted Word*, 51: "The assumption behind what is admittedly only a witticism is that the Epicureans were attracting many students by the mid-third century B. C."

[246] CLAY, D., *A Lost*, 313. "The Epicureans were a long-lived philosophical community and they might have lived longer than Epicurean philosophy itself. But because of the apparent lack of change and innovation in their thinking, and because relatively few documents of their thinking –and living– have come down to us since the first generation of the Epicurean school in Athens, the conservative history of the Epicurean movement has been difficult reading and even more difficult writing." Véanse también: CAPASSO, M., *Comunità*, 21-22; FERGUSON, J., *Epicureanism under the Roman Empire*, en HAASE, W., *ANRW* II 36.4, 2261; RODRÍGUEZ DONIS, M., *El epicureísmo*, 183 y LONGO AURICCHIO, F., & TEPEDINO GUERRA, A., *Aspetti*, 26.

[247] GLAD, C., *Paul & Philodemus*, 115. Véase también KONSTAN, D., *Friendship from Epicurus to Philodemus*, en GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M.(ed.), *Epicureismo Greco e Roman*, 387. El texto de Cicerón (*Fin.* I, 66-70) que habla de las tres clases de amistad epicúrea es una prueba de la evolución de

Conocemos distintas posiciones en relación con la amistad en tiempo de Ciceron y Filodemo de Gádara, así como sobre las virtudes y el placer. Podemos decir que, aunque las doctrinas fundamentales se mantuvieran de modo invariable, hay diversas interpretaciones de las mismas, acomodadas a las nuevas situaciones, lugares y épocas.

> "Los epicúreos nunca cambiaron su veneración por los mandamientos de Epicuro. Esta es la razón de la importancia de Epicuro. Él dio dirección y dimensión a una escuela de pensamiento que permaneció virtualmente sin cambios cerca de 800 años[248]."

Incluso Séneca habla de la uniformidad de la enseñanza epicúrea *Ep*. 33,4: "Entre los epicúreos, cuanto dijo Hermarco, cuanto Metrodoro, se atribuye a uno solo. Todo lo que cada uno manifestó en medio de aquella camaradería, lo manifestó bajo la dirección y los auspicios de uno solo[249]". Los epicúreos mantenían la fidelidad a unos principios doctrinales, frente a la libertad de los estoicos[250]. Hay una diferencia entre ambas escuelas en relación a su adhesión a la autoridad. Epicuro y sus inmediatos seguidores expusieron el sistema en detalle, dejando solamente oportunidad a sus sucesores para algún desacuerdo ocasional. En contraste, Zenón parece haber sido más el inspirador que un profesor sistemático, pues dejó amplias áreas de sus enseñanzas sin clarificar y legó a sus sucesores la tarea de iluminar y completar.

Los textos canónicos eran los escritos de Epicuro y de los tres cofundadores: Metrodoro, Hermarco y Polieno, llamados "Grandes hombres", pero todo se atribuye a uno solo, buscando la uniformidad. Sin embargo, sí que se puede constatar alguna evolución en la escuela, como la respuesta a las polémicas con otras escuelas, en el nivel metodológico, etc.

Gracias a las noticias de D. L. X, 25 y papiro de Herculano 1780 se puede reconstruir la lista de los primeros diez dirigentes de la escuela[251].

Epicuro	307/306	hasta	271/270.
Hermarco	271/270		250

---

la doctrina epicúrea después de la muerte del maestro, contrario a la asunción de un conservadurismo ortodoxo en la escuela.

[248] HIBLER, R., *Happiness*, ix. DE LACY, P. H., *Lucretius and the History of Epicureanism*, en *TPAPA* (79) 12. La filosofía epicúrea es generalmente considerada como estática y las novedades que aparecen de vez en cuando son consideradas como excentricidades de algún individuo o de grupos limitados, más que etapas progresivas en el desarrollo de la escuela.

[249] "Apud istos quicquid Hermarchus dixit, quicquid Metrodorus, ad unum refertur. Omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt."

[250] SEDLEY, D., *Philosophical Allegiance in the Greco-Romand World*, en GRIFFIN, M., & BARNES, J. (ed.), *Philosophia Togata I*, 101-102: "We have the Epicurean school, whose scriptural framework was, for reasons I have described, rather rigid and well defined."

[251] ERLER, M., *Die Schule*, 210. CLAY, D., *A Lost*, 314. LONGO AURICCHIO, F., *La scoula*, 21.

Polistrato[252]	250	220/219
Dionisio de Lamptrai	220/219	201/200
Basilides de Tiro	201/200	175
Thepis (¿)	175 hasta (¿)	
Apolodoro	150 (¿)	100
Zenón de Sidón	100	75
Faidro de Atenas	75	70
Patro	70	51

Es significativo que en el siglo I d. C., cuando Pablo predica en Atenas, sólo hay representantes de la escuela epicúrea y de la Stoa. Las escuelas de Platón y de Aristóteles habían desaparecido. Sabemos del establecimiento de una cátedra para la filosofía epicúrea en tiempos de Marco Aurelio[253]. El final del Jardín como institución no es conocido, se puede suponer un descenso considerable en el siglo III d. C.; sin embargo, los escritos epicúreos continuaron leyéndose. Juliano podía, no sin orgullo, proclamar en el año 367 que las obras de Pirrón y Epicuro en gran parte se acaban con los dioses.

La escuela, como vemos, continuó en Grecia como centro de la actividad epicúrea, pero, después del siglo III, los epicúreos que se mencionan en las fuentes están la mayoría de las veces asociados con centros de Asia Menor, Siria y Egipto. Como muestra Cic. *Fin.* II, 15,49, el epicureísmo floreció en diferentes lugares del mundo mediterráneo. De todas las escuelas, la epicúrea es la que tiene más celo misionero. Se la puede denominar la primera filosofía misionera[254] y en ello se parece bastante al cristianismo. El cristianismo se extenderá en el mismo mundo mediterráneo.

En general, Roma era receptiva a las ideas filosóficas griegas y había una atmósfera favorable a acoger las escuelas griegas[255]. No obstante, hubo reacciones

---

[252] LONGO AURICCHIO, F., *La scuola*, 21: "Con Polistrato comincia la generazione degli epicurei più giovani, più lontani cronologicamente dal maestro e dai primi membri della scuola...."

[253] FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2327: "The second century was the period of most intensive and extensive missionary activity. Epicureanism penetrated to the royal house-hold, and throughout the century had either tolerance or approval. Plutarch offers hostile and Luciano favourable evidence of the vigour of the movement."

[254] DE WITT, N., *Epicurus*, 26: "Epicureanism was the first and only real missionary philosophy produced by the Greeks..."

[255] GRIFFIN, M., *Philosophy, Politics, and Politicians*, en GRIFFIN, M., & BARNES, J. (ed.), *Philosophia Togata I*, 13. Sin duda, que a nivel filosófico, los romanos admiraban a los griegos por el armazón teórico de su filosofía, pero en la vida práctica las teorías griegas habían probado ser inferiores. A nivel práctico, Roma se considera superior a Grecia. Ellos desarrollan el arte militar, la política y el

contrarias, como la de Catón, que quería preservar los valores tradicionales, la vida familiar, preocuparse por el Estado, confiar en la providencia de los dioses, etc. El epicureísmo era una amenaza contra todos estos valores. Sabemos que los profesores epicúreos Alceo y Filisto fueron expulsados de Roma en el año 173 a. C.

A pesar de los obstáculos, los epicúreos lograron extenderse a lo largo de Italia[256]. A mitad del siglo I a. C. se había establecido una comunidad epicúrea en Nápoles bajo el profesor griego Siro, quien había sido discípulo en Atenas de Zenón de Sidón. El poeta Virgilio perteneció a este grupo y parece que fue el discípulo favorito. Cicerón, a pesar de su aversión hacia el movimiento, no tuvo más remedio que reconocer que los tratados epicúreos gozaban de un éxito asombroso y que fue la más popular filosofía en Roma en ese tiempo (*Fin*, II, 14,44) y (*Tusc.* 4, 6-7).

Cerca de allí, en Herculano, el epicúreo sirio Filodemo de Gádara (110-40/35 a. C.), alumno también de Zenón de Sidón en Atenas, vivía en la casa del influyente Calpurnio Pisón, cuñado de Julio César, con un círculo importante de estudiantes. Tenemos la suerte que se descubrieran en 1752 varios papiros de esta escuela. Se conservan tanto notas de clase que tomó de Zenón en Atenas, como por ejemplo, Per‹ Parresˆaj, al igual que composiciones del propio Filodemo[257]. Aunque hay poco en su pensamiento que sea una contribución original a la doctrina epicúrea; puede ser considerado como una transmisor ortodoxo de las enseñanzas epicúreas[258]. Cicerón (*Fin.* II, 35, 119) se refiere a Siro y Filodemo como amigos sabios de Torcuato.

Los epicúreos se distinguen también de otras filosofías griegas porque tienen sus maestros o divulgadores en latín. Aunque la exclamación de Cic. *Tusc.* 3, 4, 7: *totam Italiam occupaverunt* sea una exageración, refleja la conciencia del crecimiento de la presencia epicúrea en los últimos años de la república romana. Los principales

---

derecho, que les ayudará a perdurar e influir en el tiempo, aunque en el aspecto filosófico los romanos asimilarán la filosofía griega.

[256] GLAD, E. C., *Frank Speech*, 57, señala que la expansión del epicureísmo por Italia tuvo más éxito que en el mundo griego. GRIFFIN, M., *Philosophy*, 9. Los epicúreos fueron la primera escuela que presentó sus doctrinas en latín, en obras que se difundieron y fueron muy populares en toda Italia. Véase también: FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2262: "But the Romans had made Epicureanism their own; the list includes politicians, soldiers, authors with some concern for style, and *bons viveurs*."

[257] ASMIS, E., *Philodemus' Epicureanism*, 2372-2373

[258] SEDLEY, D., *Philosophical Allegiance*, 103: "A typical teacher of Epicureanism spreading his school's gospel at the intersection of the Greek and Roman worlds" Véase también ASMIS, E., *Philodemus' Epicureanism*, en HAASE, W., *ANRW* II, 36.2, 2371. Filodemo es probablemente el más importante filósofo epicúreo después de Epicuro. KIMMICH, D., *Epikureischen Aufklärungen*, 39. Filodemo fue el representante más conocido del epicureísmo en su tiempo.

representantes en latín de la escuela son: Amafinius, Catius y Rabinius, quienes tuvieron éxito en Roma y en diversas ciudades de Italia.

Cicerón crítica esta exposición del epicureísmo, pues era poco cuidada, seguramente porque se dirigía a las clases más populares. El objetivo de Cicerón en su presentación era disuadir a los romanos ilustres de dejarse influir por la filosofía epicúrea, ya que la consideraba como una amenaza para la cultura.

Lucrecio, considerado uno de los mejores poetas en lengua latina, en su obra *De Rerum Natura,* hace una presentación de la doctrina epicúrea y es la mayor contribución de la filosofía epicúrea desde la fundación de la escuela[259]. Lucrecio vivió probablemente en Roma durante los años 90 al 55 a. C. Sus contemporáneos no nos dan ninguna información. Únicamente Cicerón hace referencia una vez a su obra, pero no menciona el nombre del autor[260]. Lucrecio, por otra parte, parece un poco orgulloso y silencia a Amafinius, Catius y Rabinius. No dice nada tampoco de Siro y Filódemo, que vivían en el sur de Italia.

Podemos decir de todos modos que el epicureísmo gozó de una enorme popularidad[261] y difusión en Italia durante el siglo I a. C., y una de la razones es porque no hacía distinción de personas y se dirigía a todas las clases sociales y condiciones. El testimonio de esta popularidad viene confirmado por personas que lo atacaron, como Lactancio (*Inst.* III, 17): "La doctrina de Epicuro fue siempre más famosa que la de los otros".

Cicerón es otra de las grandes fuentes de información sobre el epicureísmo, aunque no sea original como filósofo y su principal aportación sea la de traductor del pensamiento griego al latín. Hace exposiciones de la doctrina epicúrea y las rebate, pero constata la gran popularidad de este movimiento en Italia en el siglo I. a. C. Hay dos causas que sellan el declinar de la filosofía epicúrea al final del siglo I: las críticas de

---

[259] MARTÍNEZ LORCA, A., *Lucrecio: una crítica ilustrada a la religión popular*, en GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed.), *Epicureismo Greco e Romano*, 851. Lucrecio se convirtió en el eslabón fundamental que enlaza el epicureísmo griego con el mundo intelectual romano y fue también el primero en hacer del latín una lengua filosófica.

[260] JONES, H., *The Epicurean*, 73: "Ciceron was anxious to present himself as the sole representative of philosophy in Latin, even if this meant leaving out of account the one writer whose contribution to the Roman philosophical tradition was arguably as decisive as his own."

[261] FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2273: "At the beginning of this period [Augustan Age] there were a good many Epicureans at Rome, and the philosophy permeated in their youth to adult Augustans. Lucretius is the main, but not sole channel through which epicureanism continued to be known…"

Cicerón y la llegada con fuerza del estoicismo, como alternativa filosófica a la epicúrea, que poco a poco se convertirá en la filosofía del imperio[262].

> "De todos modos, hay una prueba extendida y variada de que el epicureísmo continuó disfrutando y ejerciendo una influencia a través de la mayor parte de la época imperial, en Roma y en numerosos centros fuera de Italia...[263]"

En el I siglo d. C. sabemos por el testimonio de los Hechos de los Apóstoles de la fuerza y entusiasmo de este movimiento en Asia Menor. S. Pablo avisa a las comunidades cristianas de sus peligros. El entusiasmo continuó más allá del siglo II y no sólo en las grandes ciudades. Tenemos la inscripción de la pequeña y remota ciudad de Enoanda en Licia, sureste de Turkia, datada alrededor del año 200 d. C. En esta inscripción, se conserva un resumen de la doctrina de Epicuro, que Diógenes, conocido como de Enoanda[264], había escrito en un muro en la plaza como testimonio de la buena vida que había disfrutado por seguir la doctrinas de Epicuro. Este filósofo tampoco es un pensador original, sino que recoge fielmente las enseñanzas de Epicuro. Cicerón llamó a Metrodoro *paene alter Epicurus*; de Diógenes bien podríamos decir lo mismo. La imitación de Epicuro por Diógenes no sólo corresponde a la doctrina, sino también a su vida; por ejemplo, la decisión de hacer su testamento, que escribió en el muro, y el entusiasmo que demuestra en sus cartas por la amistad[265]. La inscripción de Enoanda es un testimonio elocuente del poder de la filosofía epicúrea para traer la paz del espíritu a un ciudadano corriente[266].

Los restos de Enoanda son también una prueba fehaciente de que, 500 años después de la fundación de la escuela, epicúreos y estoicos continuaban en debate doctrinal.

CAPÍTULO 5: EL MENSAJE DE EPICURO

---

[262] JONES, H., *The Epicurean*, 79s.

[263] *op. cit.*, 85.

[264] CLAY, D., *A Lost*, 315: "With Diogenes of Oenoanda we come to the last chapter of the history of Epicureanism in antiquity, and, despite the fragmentary character of our evidence, it is a chapter than can still be written. After Diogenes, whose date remains a problem, we have only the meagre and unedifying record of hostility to Epicurus and Epicureanism in pagan, Christian, and Jewish sources." FERGUSON SMITH, M., *The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda* (=Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris 20), Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1996, 234 pp. y 64 páginas ilustradas. CLAY, D., *The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda: New Discoveries 1969-1983*, en HAASE, W. (ed.), ANRW II, 36.4, 2446-2559.

[265] CLAY, D., *A Lost*, 324 y 327. Diógenes imita a Epicuro, incluso en su muerte, como nos dice: CLAY, D., *Individual*, 260: "He seems to be carefully imitating Epicurus as he presents himself well prepared for death at the sunset of his life and ready with a fine anthem of thanksgiving for having lived and enjoyed a full life."

[266] JONES, H., *The Epicurean*, 87.

El mensaje de la filosofía epicúrea es una llamada a vivir la vida. La misión de Epicuro será, ante todo, terapéutica: sanar la enfermedad del alma –por las opiniones vacías o vanas– y enseñar a los hombres a vivir una vida placentera, a encontrar la felicidad en el simple hecho de vivir. La función de la filosofía consiste en buscar de manera razonable el placer, es decir, aspirar al único placer verdadero, el simple placer de existir, descubrir el verdadero gozo de vivir. Esta tesis se acomoda a lo que sabemos de la vida de nuestro filósofo. Parece que consiguió vivir la felicidad que prometió a los otros. La principal fuente de la felicidad para él consistía en dedicar la vida por medio de acciones o escritos a vivir y proponer una vida filosófica que librara a los hombres de los sufrimientos y las penas (*Us*. 221). La vida más placentera consiste en dedicarse a propagar y desarrollar la curación de cualquier clase de insatisfacción o enfermedad que impida la felicidad a los hombres[267].

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

5.1. El placer como fin supremo

Epicuro, al igual que la mayoría de los pensadores griegos, considera que el tema central de la ética es la felicidad y el modo de conseguirla (*Ep. Men*. 122). Desde Sócrates, se entiende que la felicidad y su realización es el supremo bien o el fin último de la vida humana. La pregunta es ¿cómo hemos de vivir para ser felices? ¿qué hemos de hacer para lograr la vida buena? Epicuro se distancia de la concepción platónica del bien como algo trascendente e ideal, fuera de la realidad natural. Entiende el bien como principio de vida, por lo que coincide con el proceso natural y biológico. La vida humana es un proceso natural y está dirigida por las leyes que operan en el mundo natural[268], es decir, determinada por la constitución material o atómica de la realidad, por lo que no podemos sólo contentarnos con meditar o reflexionar en qué consiste la felicidad, sino que tenemos que hacer lo posible por buscar su consecución. La felicidad es algo que puede alcanzarse si lo intentamos, es la meta de nuestra vida. Pero –como ya constató Aristóteles–, aunque todos están de acuerdo en que el fin último de la vida

[267] LONG, A., *Pleasure and Social Utility*, en FLASHAR, H., & GIGON, O. (ed.), *Aspects de la Philosophie Hellénistique*, *EnAC* XXXII, Fondation Hart, Vandoevres-Genève 1985, 306-307.

[268] KOEN, A., *Atoms*, 92, comenta que todos los seres vivos, según Epicuro, experimentan ciertas necesidades naturales y carencias en relación con su constitución biológica y que esas necesidades se denominan 'deseos'.

humana es la felicidad, lo difícil es ponerse de acuerdo en qué consiste esta felicidad (*EN* I, 4, 1095a 17-28).

En el mundo helenístico –en el que vive Epicuro–, la felicidad tiene un carácter individualista. Significa que el individuo pueda alcanzar sus fines: la paz interior y la del alma[269]; que la felicidad no se encuentra ya en los bienes externos o en la consecución de ciertas conquistas sociales, como proponía el pensamiento clásico, sino en los "bienes internos", en interior del alma humana. Estamos, en cierto modo, anticipando una de las conclusiones de Epicuro: la felicidad se identifica con el placer, y éste tiene que ser un placer suave o sereno que conduzca a la ¦taraxˆa[270]. Esta identificación de la felicidad con el placer y con la ausencia del dolor no se había hecho en la Antigüedad.

Ahora bien, conseguir la felicidad no resulta tan fácil. Epicuro dice, al final de la *Epístola a Meneceo* 135, que si el sabio medita y vive sus enseñanzas: "vivirá como un dios entre los hombres" y alcanzará la felicidad[271]; pero el hombre –por muy sabio que sea– no puede disfrutar de una felicidad como la de los dioses. En primer lugar, porque es mortal, sufre y tiene que morir, y en segundo lugar, porque su felicidad depende de las condiciones externas. Por eso, la felicidad similar a la de los dioses debe definirse como un estado que nos hace felices, independiente de cualquier condición externa e independiente del tiempo, es decir, no supeditada a unos períodos transitorios, sino una felicidad que responda a un estado constante, por lo que precisa estabilidad y duración.

En este concepto de felicidad, hay algo ambiguo que ya había puesto de relieve la tragedia griega, y es que es fácil que esta felicidad se transforme en infelicidad[272],

---

[269] HOSSENFELDER, M., *Hedonist*, 247-248. Véase también HOSSENFELDER, M., *Die Philosophie Antike 3*, 104. La felicidad es la paz interior, que comienza con la certeza de que todos los objetivos propuestos lleguen a hacerse realidad.

[270] Este punto es según ISNARDI PARENTE, M. (ed.), *Opere di Epicuro*, 41, el corazón de la ética epicúrea, su verdadero centro. Epicuro identifica el bien con el placer e identifica el placer con la ausencia del dolor, y el reconocer esta ausencia de dolor sobre todo en la liberación del alma de las perturbaciones psíquicas y de los temores, son los puntos principales de la doctrina ética de Epicuro, sin los cuales no se puede comprender ni siquiera su física. Todo está subordinado a la exigencia ética de la pacificación del alma, con el fin de obtener la imperturbabilidad.

[271] HELD, K., *La realizzazione della felicità. La lettera di Epicure a Meneceo*, en *Fenomenologia e Società* 3 (1980) 259: "L'ideale dell' eudemonia di Epicuro è la facile e fluttuante felicità dell'immortale, la divina tranquillità che non ha bisogno di addolorarsi o preoccuparsi di nulla..."

[272] op. cit., 261. Cf. LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, 65. La felicidad quiere decir buena suerte, buen destino, buenos demonios tutelares. El segundo término de la palabra se nos presenta como algo que no depende de nosotros conseguir, una especie de sueño que sólo en pequeños instantes puede hacerse real. La felicidad nacida de niveles superiores a aquellos en los que se mueven los hombres, lleva consigo su propia negación, la amenaza de su posible ausencia. De la misma opinión es AUBENQUE, P., *La prudencia*

pues no podemos escapar al dolor, a la enfermedad ni a la muerte. Por mucha ¦taraxˆa que consigamos y por mucho que nos aproximemos a los dioses, no podremos romper la barrera que nos separa. En el fondo, ellos siempre serán los bienaventurados y nosotros –los humanos– unos pobres infelices.

> "La inmortalidad y la felicidad son características fundamentales del ser divino. Precisamente, la plenitud de estos dos conceptos, que se concentran en la divinidad, se refleja de alguna manera en el hombre. No morir y tener suerte, ser feliz, tensan la vida humana en un esfuerzo imposible. No nos es dada semejante plenitud; pero una sombra del paraíso sí puede recogerse, a pesar de los estrechos límites de la existencia[273]."

Pero no sólo el dolor presenta una objeción importante a la filosofía del placer. Hemos de tener en cuenta también las dificultades sociales, los problemas colectivos o políticos[274]; al mismo tiempo que hemos de recordar que los mayores dolores no son los corporales, sino los problemas psíquicos o temores que perturban al alma, colocándola en un estado de turbación dolorosa, comparable a una tempestad violenta[275].

Las acciones humanas, para que estén de acuerdo o sean consecuentes con nuestros pensamientos, deben orientarse a un fin según la naturaleza (*KD* 25). La fuente y raíz de todas las acciones es la naturaleza, todas están encaminadas a un fin natural. En este sentido, se habla de naturalismo en la ética epicúrea, es decir, la afirmación de Epicuro: "el placer es el principio y fin de la vida feliz" se fundamenta en la naturaleza. Epicuro piensa que los hombres, por su naturaleza, como algo innato, se sienten atraídos a la búsqueda del bien[276] (*KD* 7) y considera el placer como el bien primero[277],

---

en Aristóteles. Con un apéndice sobre la prudencia en Kant (=Filosofia 33), Crítica, Barcelona 1999, 97-98: "Lo trágico en Aristóteles es ciertamente lo residual, pero en un sentido ontológico, por cuanto consiste en la distancia siempre acortada, pero nunca suprimible, que separa al hombre de la felicidad, o incluso la felicidad del hombre de la felicidad sin más, y que hace que los hombres puedan ser ciertamente felices, pero "como los hombres pueden serlo"; la felicidad verdadera, la de la contemplación autárquica, está por encima de la condición humana…"

[273] LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, 71-72.

[274] *op. cit.*, 109: "El mundo de la escasez, de la miseria, de la ambición y de la explotación, presenta un arduo campo de conquista, para una filosofía del placer que no quiera pasear por el mundo el emblema de una sangrante utopía. Es aquí donde reside, sin duda, la mayor dificultad… Para ello, se necesitaría una organización de la solidaridad humana, de la política, que diese preeminencia en sus proyectos a una eficaz y sincera aceptación de lo que Epicuro, en un fragmento famoso sobre la amistad, presintió como anticipo de lo que suele denominarse "derechos humanos"."

[275] NUSSBAUM, M., *Therapeutic arguments: Epicurus and Aristotle*, en SCHOFIELD, M., & STRIKER, G. (ed.), *The Norms of Nature*, 32-33.

[276] LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, 112-113, ratifica que el bien para Epicuro no se puede separar de la realidad del cuerpo y sus sentidos (*Us*. 67). No es algo fuera del mundo, sino que debe circunscribirse a la existencia misma, cuyo soporte es la estructura corporal, y es precisamente en este ámbito donde surge el fenómeno del placer.

[277] BRUNSCHWING, J., *Études sur les philosophies hellénistiques, Epicureisme, Stoïcisme, scepticisme* (=Épiméthée), Presses Universitaires de France, Paris 1995, 72 : "En un sens chronologique, comme si Epicure disait que le plaisir est le premier bien que nous rencontrons et que nous identifions

congénito a nosotros. Es decir, el placer es el primer bien innato, algo en conformidad con la naturaleza (*Ep. Men.* 129). Los hombres, al igual que todos los seres vivos[278], aspiran al placer desde el nacimiento y lo consideran como el *summum bonum* y detestan el dolor como *summum malum*. Estos dos principios[279] deben ser considerados como el comienzo y el desarrollo del principio natural de la vida, que es común a todo el mundo animado.

El placer y el dolor son los que guían nuestras elecciones y rechazos. Procurarnos los más elementales placeres, es decir, la satisfacción de las necesidades primarias: alimento, bebida, vivienda y eliminación de las penas elementales, debe dirigir nuestra vida. Los epicúreos han visto en los animales[280] y en los niños pequeños, espejos de la naturaleza, un argumento para considerar que vivir agradablemente es el supremo bien y verdadero fin de los hombres[281]. Esta tendencia, natural en nosotros, está sustentada en los sentidos y en sus sensaciones y no hay que buscarle ninguna razón ni justificación adicional. Lo mismo que el fuego es caliente, la nieve es blanca o la miel es dulce, así percibimos que debemos buscar el placer. Desde el nacimiento, los niños y los animales, antes de ser influidos o corrompidos por el lenguaje y la

---

comme tel dans le cours de notre vie, et que cette prééminence temporelle lui confère le statut d'un guide capable de nous enseigner comment vivre le reste de notre vie."

[278] KOEN, A., *Atoms*, 93-94, manifiesta que los hombres, al igual que todos los seres naturales, tienen que satisfacer las necesidades naturales de la carne. Si no, es difícil avanzar mucho en el camino de la felicidad. El alma no puede suprimir los deseos naturales, puesto que alma y cuerpo existen en interdependencia recíproca. Por eso una sublimación de tipo estoico es inaceptable.

[279] SEDLEY, D., *The Inferential Foundations of Epicurean Ethics, en* GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed.), *Epicureismo Greco e Romano*, 318 y 330-333, en su artículo intenta demostrar que la estructura de la ética epicúrea es la misma que la de la física. Lo hace siguiendo a *De Finibus*. Del mismo modo que en la física sólo existen los cuerpos (átomos) y el vacío, en la ética sólo hay dos valores, el placer y el dolor. Epicuro no introduce un estado intermedio entre el dolor y el gozo, como hicieron los cirenaicos.

[280] *op. cit.*, 320-322: "It is the fact that all animals already pursue pleasure as the good that makes the choiceworthiness of pleasure too obvious and uncontroversial to need arguing... (p.320). Cicerón se pregunta si el placer buscado por los animales y niños es cinético o catastemático (*Fin*. II, 10,31-32); parece que Epicuro no especificó qué tipo de placer era, pero sus seguidores dicen que es un placer en movimiento. Y, como veremos a continuación, para Epicuro los placeres supremos son los catastemáticos, la ausencia de dolor; por lo que hemos de concluir que el fin buscado por los niños y los animales, que es un placer en movimiento, no es el *summum bonum* después de todo. BRUSNCHWING, J., *Études*, 89-90, comenta que la forma más fácil de resolver este problema es acusar a Cicerón de haber deformado el pensamiento epicúreo, identificando el placer al que tienden los niños con el placer cinético (*Fin*. II, 10,32). Pero debemos rechazar esta frase de Cicerón atribuyendo a Epicuro un argumento fundado sobre el placer cinético. Mejor es pensar que Epicuro dejó sin determinar la clase de placer que desea el niño, legando a sus discípulos la idea de clarificar la cuestión y a sus adversarios una ocasión para criticarle. Sólo una deformación polémica ha podido identificar el bien soberano, es decir, el placer catastemático, con la inclinación natural de los niños y animales hacia el placer cinético. De la misma opinión es también RIST, M. J., *Epicurus*, 105-106.

[281] Esta opinión está muy atestiguada: (Cic. *Fin.* I, 9, 29-30; I, 12, 40-42; I, 21, 71; II,10, 31-32) y (D.L. X, 137)

educación, eligen el placer y detestan el dolor. Lo que Epicuro quiere decir, con estas afirmaciones, es que no podemos hablar de placeres mentales o del alma, si no están satisfechos los placeres del cuerpo. Así, con la afirmación recogida en *Us*. 409, Epicuro certifica que la raíz u origen de todo bien es no tener hambre ni sed, es decir, la satisfacción de las necesidades elementales del cuerpo para liberarlo de todo dolor, ¦ponˆa es la mejor condición para proseguir hacia el supremo placer de la mente, que llamamos ¦taraxˆa[282].

La afirmación epicúrea de que el placer es el fin primero de la vida humana[283] tiene su fundamento en la sensación (*Ep. Men.* 124,7) (Cic. *Fin*. I, 9, 30) y en la corporeidad. Esto no quiere decir que Epicuro aconseje vivir una vida infantil sin ningún tipo de control o enseñanza –no es volver a una vida natural–; se elige al niño por ser un testigo digno de confianza, porque no tienen segundas intenciones en sus fines. Nuestros sentidos deben buscar el placer porque por naturaleza se sienten inclinados a él; la razón de fiarse de los sentidos es hedonista. Si no confiáramos en ellos, estaríamos sumidos en un estado de turbación o agitación. Como dice Mitsis[284], se presenta un argumento circular, pues confiando en los sentidos percibimos la verdad del hedonismo, mientras que la verdad del hedonismo se apoya en nuestra confianza en los sentidos.

Estamos ante un punto controvertido de la ética epicúrea[285]: igualar o identificar placer con felicidad[286]. El placer es el principio y fin o plenitud de la vida feliz (*Ep.*

---

[282] RIST, M. J., *Epicurus*, 105: "Epicurus does not mean that the mind cannot be happy unless the body is free from pain; but mental pleasures depend on a right attitude to bodily feelings."

[283] En este punto Epicuro no dice nada original, pues Eudoxo y Aristipo ya habían afirmado esta naturalidad del placer, cómo la sensación buena o placentera. En este sentido, ISNARDI PARENTE, M. (ed.), *Opere di Epicuro*, 43, dice que, aunque Epicuro afirma que el placer es el fin según la naturaleza, por placer no entiende la inmediatez de un p§qoj, sino una cierta relación de naturaleza compleja entre la pasión y la parte racional. El placer va a consistir en la estabilidad y tranquilidad que proviene de la eliminación del dolor; esto es, de la eliminación del dolor físico y del más importante, la turbación psíquica. En todo caso, se trata de una actitud estática, y sobre este punto parece centrarse la polémica contra una concepción más dinámica y más elemental del placer, como la de la escuela cirenaica.

[284] MITSIS, P., *Epicurus´ Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, Ithaca, London 1988, 42.

[285] *op. cit.,* 11: "He manifestly believes, moreover, that he can justify a life of virtue by showing how it is inextricably linked to a life of pleasure". Lo mismo constata KOEN, A., *Atoms*, 116-117, al decir que Epicuro apela a la prudencia o sabiduría practica, una de las virtudes tradicionales, como indispensable en esta búsqueda del placer.

[286] STRIKER, G., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, New York 1996, 201: "A fundamental thesis of Hellenistic ethics, the claim that happiness is the highest good for humans. The Cyrenaics were apparently willing to abandon this claim, paradoxical as that must have seemed; Epicurus, I suspect, tried other option by arguing that happiness is in fact identical with the greatest pleasure."

Men. 128-129)[287]. Epicuro llena el término ½don¿ con el contenido de la eÜdaimonˆa[288]. El problema es que no tenemos ningún término que pueda abarcar todo el campo semántico que domina el vocablo griego ½don¿, pero mejor que hablar de filosofía del placer o llamar a Epicuro maestro del placer se le podría llamar maestro de la alegría y del gozo o calificar su enseñanza como filosofía del gozo[289]. Si la felicidad es el bien supremo, debe coincidir con el placer más grande. El fin de nuestras acciones, estar libres de dolores y preocupaciones, es el bien más grande, que corresponde con la vida más placentera (Cic. *Fin.* I, 12, 42). La felicidad consiste en el recuerdo de placeres del pasado, el gozo de los placeres presentes y la esperanza de placeres futuros.

Ahora bien, podemos ver que el criterio, para los animales que no tienen razón, es seguir los sentidos o la naturaleza, pero este criterio ¿puede ser válido para los seres racionales? Cicerón, por boca de Torcuato, va a tratar de justificar la elección del placer y según él es necesario que la elección de los placeres sea argumentada.

Torcuato, el portavoz de los epicúreos, dice que hay dentro de la escuela dos opiniones o tendencias[290]: Un grupo, con el que Torcuato no está de acuerdo, que sostiene que no es necesario argumentar que el placer es bueno y el dolor es malo. Basta con seguir las sensaciones y la naturaleza. El principio hedonista estaría justificado por intuición (prÕlhyij). El otro grupo (*Fin.* I, 9, 31) piensa, por el contrario, que es necesario examinar con diligencia y discutir con argumentos que el placer es bueno y el dolor es malo. Torcuato en *Fin.* I, 10, 32-33, desarrolla la línea del segundo grupo argumentando, con argumentos del mismo Epicuro, que la premisa hedonista necesita argumentación frente a las teorías rivales. En *Ep. Men.* 132a, recomienda el uso de la razón para eliminar aquellas opiniones que más agitación causan a nuestra alma. Nadie desprecia o rehuye el placer porque sea placer, sino porque se siguen grandes dolores para quienes no saben gozar del placer con discernimiento. Y tampoco hay nadie que

---

[287] KOEN, A., *Atoms*, 112, interpreta el principio del placer diciendo que toda actividad y acción humana se basa en el principio del calculo de deseos.

[288] DE WITT, W. N., *St. Paul and Epicurus*, 14: "The word *pleasure* was merely an unfortunate choice of terms for happiness."

[289] Así lo hace MEWALDT, J. (ed.), *Epikur. Philosophie der Freude. Eine Auswahl aus seine Schriften übersetzt, erläutert und eingeleitet*, Kröner, Sttutgart 1965, 23: "Epikurs Lehre ist eine Philosophie der Freude."

[290] BRUNSWING, J., *Études*, 82-84: "Les deux groupes d'Epicuriens cités par Torquatus ont eu ainsi des effets symétriques sur la méthode hédoniste de base, le premier la poussant vers un intuitionnisme plus pur, le second vers une discursivité plus rigoureusement argumentée, ils confirment ainsi l'ambivalence de la position initiale qu'ils essayaient de compléter. D'autres déplacements s'observent dans la doxographie, les uns en rapport avec la méthode d'argumentation, les autres avec la base empirique de l'argument des berceaux." (p. 84)

ame o persiga alcanzar el dolor por ser dolor, sino porque, a veces, a costa de la fatiga y del dolor se consigue un placer mayor. La norma del sabio debe ser ésta: renunciar a placeres para conseguir otros mayores o soportar dolores para evitar otros más graves[291].

Cuando Epicuro habla de que el placer es el fin de la vida, nos dice que no se refiere al placer de los disolutos o a los que se dan al goce, como creen algunos, sino a no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma (*Ep. Men.* 131). Aunque analizando los textos, no está tan claro lo que realmente entiende Epicuro por placer. Parece que se da una contradicción en el concepto[292], ya que tenemos afirmaciones taxativas en las que aparece como arquetipo de hedonista sensual, interesado sólo en los placeres de la carne, y en satisfacer las necesidades más urgentes y muy cerca de las afirmaciones de los cirenaicos: *Us*. 427 y *Us*. 409: "Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre. Incluso los actos más sabios y elevados guardan referencia a él"[293]. *SV* 33: "Este es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío" y (D.L. X, 6) (*Us*. 67). Con estas aserciones quiere decir, no que comer es agradable, sino que el comienzo y raíz de todo bien es no tener hambre y no tener sed. Si un hombre no tiene hambre y no tiene frío ni sed, está libre de la dificultades del cuerpo (¦ponˆa), y estará en las mejores condiciones para conseguir el supremo placer de la mente que Epicuro llama ¦taraxˆa.

En cambio, otros asertos hablan de una vida moderada y frugal: *Us*. 181: "Reboso de placer en el cuerpo cuando dispongo de pan y agua. Y escupo los placeres

---

[291] De la misma manera SEDLEY, D., *The Inferential*, 325, afirma que en términos absolutos el placer es siempre un fin en sí mismo, mientras que el dolor se busca sólo por causa del placer, es decir, como algo instrumental.

[292] RIST, M. J., *Epicurus*, 100. No es claro lo que Epicuro entiende por placer o dolor. El concepto de placer tiene inconsistencias. Algunas afirmaciones como *Us.* 409: "Principio y raíz de todos placeres es el placer del vientre", tiene una naturaleza paradójica; tal vez sea una afirmación polémica para exagerar sus diferencias con otras escuelas. Cf. G., *Aporie etiche in Epicuro. Opera stampata con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche - Rome* (=Latomus 163), Revue D´etudes Latines, Bruxelles 1979, 135 pp. y PESCE, D., *Saggio su Epicuro. Seconda edizione aumentata*, Paideia Editrice, Brescia[2] 1988, 135-138. La mayor contradicción que se encuentra en el sistema epicúreo es la referente al concepto de placer, en el cual Epicuro recoge las discusiones del pensamiento precedente tratando de conciliar dos concepciones opuestas, la de los cirenaicos y la de Platón. HOSSENFELDER, M., *Die Philosophie Antike 3*, 102, constata un equívoco en el concepto de placer, pues se entiende por placer dos cosas diferentes. A veces se considera el placer como el bien más grande y otras como liberación del dolor (Cic. *Fin*.II,3-30).

[293] Escuchemos la interpretación de esta sentencia a dos autoridades. SEDLEY, D., *Epicurus*, 132: "What I suppose Epicurus means here is that until you learn moderation in eating and drinking you will never learn the moderation necessary for the achievement of other pleasures; but the saying was easily misrepresented as giving pride of place to gastronomic pleasures." LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, 111-112: "No se trata de reducir la vida a sus niveles elementales, sino conceder a estos niveles recubiertos por la doble moral de quien propone y "vende" el ascetismo, la sumisión y la conformidad al prójimo, su importancia y su necesidad."

de coste y lujo no por ellos mismos, sino por las molestias que les acompañan luego". *Ep. Men*, 131: "El mayor placer está en beber agua cuando se tiene sed y comer pan cuando se tiene hambre". Nada de comidas suntuosas o lujosas, sino una comida sencilla, es decir satisfacer los deseos naturales del cuerpo con placeres moderados. Su placer no es el placer innecesario, que deteriora el equilibrio y la armonía, sino el placer que es condición para seguir viviendo, el gozo del cuerpo y de los sentidos.

5.2. El placer *cinético* y el placer *catastemático*

Parte de la ambivalencia o ambigüedad[294] en el concepto de placer viene de que Epicuro admite dos tipos de placer, ya señalados por Aristóteles: uno habitual y estable, ½donÂ katasthmatik¿, y otro en movimiento, ½donÂ □n kin¿sei, (D.L. X, 136-137 = *Us*. 2; *Us*. 450-453). Los cirenaicos, conscientes de esta distinción, rechazaban que los placeres catastemáticos y la supresión del dolor fueran realmente ½don¿. Ellos sólo reconocían los placeres en movimiento[295]. Epicuro se muestra cercano a Aristóteles al considerar los placeres del alma mayores que los del cuerpo, como veremos después. Aunque reconoce los dos tipos de placer, sostiene que ambos, –tanto los placeres corporales como los mentales– pueden ser catastemáticos o cinéticos. Epicuro usa términos negativos, ¦taraxˆa y ¦ponˆa, para caracterizar los placeres catastemáticos del alma y del cuerpo respectivamente; mientras que reserva los términos positivos, car§ y eÜfrosÝnh, para los placeres cinéticos. Estos dos términos positivos se aplican a los placeres cinéticos del alma, si bien sabemos por otras fuentes que Epicuro no rechazó los placeres cinéticos del cuerpo[296].

---

[294] BONELLI, G., *Aporie etiche*, 20-21. La antinomia entre los placeres cinéticos y los catastemáticos es anterior a Epicuro. Él toma de los cirenaicos la valoración positiva del placer cinético; mientras que cambia la valoración positiva del placer catastemático de los platónicos: como ya se ha dicho muchas veces toda su teoría del placer –centrada al mismo timepo sobre el hedonismo y sobre la ascesis, el uno y la otra llevados a sus extremas consecuencias–, está recorrida por esta contradicción interna.

[295] GIANNANTONI, G., *Il piacere cinetico nell'etica epicurea*, en *Elenchos* 5 (1984) 29.

[296] RIST, M. J., *Epicurus*, 103. GIANNANTONI, G., *Il piacere cinetico,* 27-28: "Ma anche a prescindere dalla resoluzione del problema testuale, tutti i critici sono concordi nel ritenere che con ¦mfÕtera Epicuro si riferisse al piacere catastematico e al piacere cinetico e non al piacere del corpo e al piacere dell'anima." (p. 27) "Il senso generale del passo potrebbe essere piuttosto che Epicuro teneva distinte car§ e eÜfrosÝnh in quanto in moto, da quella condizione catastematica dell'anima (¦taraxˆa) e del corpo (¦ponˆa) in cui consiste la vera ½don¿." (p. 28) Véase también. EPICUR, *Lletres* (=Clàssics Grecs i Llatins) in. y tr. Montserrat Jufresa, Fundació Bernat Metge, Barcelona 1975, 47-48.

El placer en movimiento, "aquellos dulces, hermosos y suaves movimientos de la carne" (*Us*. 411), es el que mueve a la naturaleza con algún atractivo. Se percibe con cierto deleite por los sentidos. Es el que experimentamos al pasar del estado de sufrimiento a la eliminación de ese dolor. Por ejemplo, si satisfacemos las necesidades naturales: comer, beber, etc. La ½don¿, en este sentido, es el paso de un estado de pena a otro de libertad del dolor. Por eso se llama placer en movimiento. El placer catastemático es el estado de calma en que nos encontramos al vernos libres de turbación o sufrimiento. Por ejemplo, después de satisfacer esas necesidades naturales y recuperar el equilibrio en nuestra constitución natural[297] (Cic. *Fin.* I, 11,37). Cuando quedamos libres de dolor, la misma liberación y carencia de toda molestia nos causa gozo; por eso se puede llamar ½don¿ a la carencia de dolor[298]. El placer como supresión del sufrimiento es un bien absoluto, no puede crecer, no puede agregársele un nuevo placer, "al igual que un cielo sereno no es susceptible de una mayor claridad" (Sén. *Ep.* 66,45).

El principio verdadero del hedonismo epicúreo no es el placer en movimiento, sino estar libre del dolor, que para Epicuro es no sólo la ½don¿, sino incluso el placer supremo[299]. Epicuro no concede mucho valor al placer en movimiento, pues es un placer transitorio, y uno no está siempre libre de dolor. La ½don¿, como felicidad suprema debe referirse a un estado estable de placer continuado (*Us*. 116), de duración constante[300]. La felicidad debe ser un estado permanente de libertad frente al dolor. Así

---

[297] MÜLLER, R., *Die Epikureische Ethik* (=SGKA(B) 32), Akademie Verlag, Berlin 1991, 65: "Als Freisein von Entbehrung und aus dieser entstehendem Schmerz. In Wahrheit ist die Lust ein objektiver Zustand der Fülle und des aus ihr erwachsende Gleichgewichts der Atomstruktur." Véase también MITSIS, P., *Epicurus*, 45.

[298] MITSIS, P., *Epicurus*, 15, explica que hacemos todas las cosas para librarnos de las penas físicas y de las turbaciones mentales. La identificación del placer con la libertad del dolor y de la angustia es la afirmación epicúrea más importante sobre la naturaleza del placer, pero también la más problemática. Cf. HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 59: "Da jede Unlust die Lust beeinträchtigt, so ergibt sich die Forderung nach dem Freisein von Unlust ohne weiteres aus dem Streben nach Lust. Unlustfreiheit ist Mittel zum Zweck der Lust". SEDLEY, D., *The Inferencial*, 327, repite que la transición del dolor al placer no supone pasar por un estado intermedio. Sólo hay dos estadios, el del placer y el del dolor; por lo que, cuando no existe dolor, hay placer.

[299] (Cic. *Fin.* I, 11,38; II, 3, 9-10; II, 23,75). STRIKER, G., *Essays*, 204-205. Véanse también GIANNANTONI, G., *Il piacere cinetico*, 36-37 y HOSSENFELDER, M., *Die Philosophie Antike 3*, 102.

[300] HOSSENFELDER, M., *Hedonist*, 255: "Pleasure is a permanent state rather a passing emotion". Véanse también MITSIS, P, *Epicurus*, 56; HOSSENFELDER, M., *Die Philosophie Antike 3*, 107-108 y HELD, K., *La realizzazione*, 244-245. El placer catastemático es constante, no está influenciado por los dolores pasados ni futuros, ni influido por el tiempo. Consiste en la calma serena que experimenta el hombre cuando se siente libre de los deseos, es decir, liberado de cualquier agitación externa; ya sea dolor, angustia, alegría, etc. Para conseguir este placer es necesario que los deseos necesarios o estados elementales de privación o dolor sean satisfechos, es decir, no tener dolor en el cuerpo, ¦ponˆa. Después, el hombre debe avanzar por medio del conocimiento de que las pasiones que no corresponden a deseos necesarios no exigen una satisfacción incondicional, y así conseguir la ausencia de turbación o ¦taraxˆa.

define el placer: "la condición estable de la carne" (*Us.* 122 y *Us.* 15 = D.L. X, 119 "mantendrá su modo de vivir"). Dicho en otras palabras, el placer para Epicuro no está tanto en comer o beber (placer cinético) cuando tengo sed o hambre, cómo en haber comido o bebido. Este placer en reposo es más importante que el placer en movimiento. Nuestro objetivo final es un placer estático y no cinético, que consiste en la eliminación del dolor o ataraxia, en no tener problemas ni turbaciones[301].

Hossenfelder[302] interpreta que el placer en movimiento, como el comer, es para liberarnos del dolor del hambre y tiene como consecuencia un sentimiento de placer. Lo placentero es lo que sigue a la liberación: la libertad del dolor. En realidad, no estamos ante dos diferentes tipos de placer, sino ante la misma emoción que varía ocasionalmente en intensidad. Los placeres en movimiento, cuando nos deleitamos satisfaciendo nuestras necesidades básicas, producen placeres que no acrecientan el placer (*KD* 18), que consiste en no tener dolor (Cic. *Fin.* II,3,10). Epicuro rechaza, contra los cirenaicos, la existencia de un estado intermedio entre placer y dolor (*KD* 3) (Cic. *Fin.* I, 11, 38) y afirma que la ausencia o el estar libre de dolor es placer y, además, el placer supremo. "Piensa Epicuro que el supremo placer está delimitado por la carencia de dolor, de manera que, más allá, el placer puede variar y matizarse, pero no acrecentarse ni ampliarse" (*KD* 18) (Cic. *Fin.* I, 11, 38). Debemos, por lo tanto, afirmar que no es correcta esta división de los placeres en cinéticos y catastemáticos. Para Epicuro sólo hay una clase de placer[303]: estar libres o carecer de dolor. Epicuro nos está diciendo que, a sus ojos, sólo hay una clase de ½don¿, la libertad del dolor, el placer catastemático; los placeres cinéticos no son más que variaciones de este único ½don¿[304].

Esto se puede encontrar en textos del mismo Epicuro *KD* 9 en los que dice que los placeres varían sólo en intensidad. En *Ep. Men.* 128, el filósofo de Samos afirma que solo necesitamos placer cuando sufrimos pena por su ausencia, pero que en la ausencia

---

[301] ANNAS, E. J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, 238 y 335-336.

[302] HOSSENFELDER, M., *Hedonist*, 255-256.

[303] HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 72: "Es nur eine Lust und nicht mehrere Arten gibt."

[304] STRIKER, G., *Essays*, 207-208 Hay dos placeres catastemáticos llamados *aponía* y *ataraxia.* Juntos constituyen el placer completo. Se podría decir mejor que Epicuro propuso extender el uso de la palabra "placer" para abarcar no sólo episodios, sino también estados del cuerpo y de la mente, sobre la base de que lo que produce experiencias placenteras precisamente es la ausencia de dolor. Esto le permitió identificar el mayor placer con el bien de la vida. De este modo, Striker sugiere que Epicuro introdujo la noción de placer catastemático para decirnos que la felicidad es lo mismo que el placer después de todo queriéndonos decir que los placeres no sólo se reducen a los episodios de alegría, sino también a aquellos otros estados que hacen la vida agradable en cada momento.

del dolor no tenemos necesidad de él: "tenemos necesidad del placer cuando sufrimos por su ausencia, pero cuando no sufrimos ya no necesitamos placer".

Epicuro utiliza el concepto tradicional de placer para nombrar su propio concepto de paz interior y libertad del dolor, reduciendo el placer cinético al placer estático, y nos indica que el placer y la tranquilidad del alma consisten en lograr un estado permanente de libertad de dolor[305] (*Ep. Men.* 131), no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma, y en eso consiste precisamente la felicidad. Lo que nos procura el mayor bien y alegría es el hecho de estar libres del dolor (*Us.* 423); además, la reflexión sobre ese logro y el recuerdo de que esto se ha conseguido realmente son más provechosos que dar charlas a propósito del bien. Habiendo afirmado que el mayor placer es la tranquilidad del alma, no podemos perder de vista los fragmentos *Us.* 67 y *Us.* 409, en los que reivindica los placeres sensuales[306]. Estos dos conceptos de placer no se pueden ignorar. Para entender la teoría hedonista de Epicuro debemos, pues, aceptar que estos dos juicios sobre el placer son perfectamente compatibles[307].

> "Para Epicuro la última fuente de valor sólo podía ser el placer sensual; mientras que la razón sólo podía establecer valores relativos, los placeres sensuales contienen una inmediata e irredutible sensación de valor. No tiene ningún sentido intelectualizar el fin de Epicuro traduciéndolo no por placer, sino por gozo, alegría, etc. Esto falsifica su idea básica de que los gozos sensuales contienen valoraciones o juicios que simplemente no pueden ser argumentados, porque la razón no puede fijar valores como absoluto... El placer es por lo tanto siempre sensual, pero no es por eso un movimiento transitorio. Un examen más serio nos revela cómo la sensación puede ser un estado permanente, es decir, la libertad del dolor. Así Epicuro no está contradiciéndose a sí mismo cuando coloca el bien, ya en los placeres del estómago, ya en la libertad de dolor. Ambos ejemplos están ilustrando la misma emoción, porque el placer de comer, beber, etc. no es nada más que la sensación de incrementar la libertad respecto al dolor[308]."

Ya hemos afirmado que los placeres cinéticos no aumentan el supremo placer que proporciona el estado estable y sereno del placer catastemático. Los placeres cinéticos son variaciones del placer catastemático y a veces son medios para conseguir ese placer constante, pero no añaden nada al placer catastemático. El placer del cuerpo

---

[305] ANNAS, E. J., *The Morality of Happiness*, 336. Este placer que constituye a la ataraxia como nuestro fin último es un placer estático más que cinético.

[306] HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 72-73: "Für Epikur die Lust stets sinnlich ist."

[307] GIANNANTONI, G., *Il piacere cinetico*, 44: "Epicuro e seguaci mostravano una disponibilità a riconoscere una legittimità al piacere cinetico, pur tenendo ferma la centralità di quello catastematico… Il piacere cinetico non è poˆkilma bensì soddisfazione di desideri naturali ma non necessari. In questo modo, il sistema di piaceri diventa perfettamente simmetrico a quello dei desideri: il piacere catastematico è quello che soddisfa i desideri naturali e necessari; il piacere cinetico è quello che soddisfa i desideri naturali ma non necessari…"

[308] HOSSENFELDER, M., *Hedonist*, 258.

lleva implícita la inteligencia de la mente y la sabiduría. El sabio ha tenido o necesita experiencias de placeres en movimiento, pero no les asigna un valor racional. Los placeres deben estar bajo nuestro poder o control y, por lo tanto, hemos de valorar las creencias o planteamientos racionales como un espacio importante para nuestra felicidad. El conocimiento de que yo puedo ser tan feliz comiendo pan blando como duro es importante para mi felicidad posterior y me ayuda a superar los posibles problemas de dolor o frustración por deseos no satisfechos[309].

Los placeres sensuales son incompletos, pues dependen de lo externo. Son vulnerables a los cambios y no tienen límite. Por el contrario, los estados internos son invulnerables al movimiento y a la frustración. Por eso en cierto modo son superiores. Ahora bien, para adquirir esos placeres catastemáticos hay que satisfacer primero los cinéticos, la eliminación de dolor. De todos modos no se pueden oponer los placeres cinéticos a los catastemáticos. Pues quien quiera vivir una vida placentera deberá ser moderado, sabio y justo[310]. Si valoramos nuestros estados futuros de satisfacción, debemos privarnos de algunos deseos presentes a fin de conseguir los futuros. Por eso se dará más importancia a los placeres del alma o mentales que a los del cuerpo, como analizaremos. Los placeres sensuales, tanto para Epicuro como para Mill, son de algún modo incompletos; se necesitan ciertos requisitos formales, es decir, nuestra felicidad debe estar bajo nuestro control, dado que somos seres racionales[311].

5.3. Primacía de los placeres del alma

Epicuro da primacía a los placeres de la carne en cuanto placeres básicos y radicales, ya que sacian urgencias naturales que son requisito mínimo para una

---

[309] MITSIS, P., *Epicurus*, 50: "He suggest that we can try various kinetic variants as long as we can do so without running risks or developing inflexible attachments to the goods that give rise to them. He denies, however, that richer kinetic experiences can add to our happiness or make it more complete."

[310] (*Ep. Men.*132; *KD* 5 y Cic. *Fin.* I, 42-54)

[311] MITSIS, P., *Epicurus*, 12-38 y 53-54, de modo acertado desvincula a Epicuro de la tradición hedonista británica, empirista-utilitarista (Sidgwick, Hobbes, Locke, Bentham, etc.). La única excepción, tal vez, sea Stuart Mill. Epicuro argumenta que el placer precisa la razón para alcanzar la felicidad. No se puede olvidar la conexión de la felicidad con la virtud, la amistad, la moderación, la justicia, etc. (*Ep. Men.* 132) (Cic. *Fin.* I, 42-54). Epicuro no aprecia demasiado la duración o intensidad del placer y tampoco se interesa por el cálculo hedonista pues a la larga sería una fuente de ansiedad, ya que cada vez se buscaría un mayor placer, con lo que terminaría por ser obsesivo y nos privaría de conseguir la tranquilidad. Cf. STRIKER, G., *Essays*, 196-197 y ANNAS, E. J., *The Morality of Happiness*, 237.

existencia feliz[312]; pero en contra de los cirenaicos consideraba que son más graves los dolores y mayores los placeres del alma[313] que los del cuerpo, pues mientras la carne sólo sufre y goza en el presente, el alma experimenta dolor y placer en el presente, en el pasado y en el futuro[314]. Ahora bien, los placeres de la mente o de la inteligencia dependen y están referidos a los placeres del cuerpo. No es que la mente no pueda ser feliz, si el cuerpo no está libre de pena, sino que los placeres de la mente dependen de la recta actitud hacia los sentimientos del cuerpo[315].

La ética de Epicuro, en esencia, es un sistema de educar a la gente para que pueda conseguir una vida plenamente feliz, en la que las experiencias placenteras del cuerpo y del alma predominen sobre el dolor[316]. Los placeres superiores son los del alma o la inteligencia, es decir, los catastemáticos, la ausencia de perturbación en el alma. El fin de la escuela del Jardín fue siempre encontrar la felicidad a través del placer estático, de la quietud mental o ¦taraxˆa[317]. Esta primacía de los placeres catastemáticos le lleva a decir que el dolor corporal se puede mitigar recordando las alegrías y conversaciones con los amigos (*GV* 55) (D. L. X, 22). De este modo, Epicuro encara los dolores de los últimos momentos de su vida. El mayor alivio para los males presentes es el recuerdo de los bienes pasados y lo que tiene que hacer el sabio es traer a la memoria los buenos momentos. Los necios, en cambio, se atormentan recordando los males pasados (Cic. *Fin.* I, 17, 57).

---

[312] Esta reivindicación de los placeres sensuales que le acercan a los cirenaicos se ha de entender como una rehabilitación del cuerpo y de los placeres sensuales en contra de las tendencias dualistas que presentan al hombre como enemigo del cuerpo y del mundo. Epicuro coloca la sensación como fundamento de la teoría del placer; lo cual significa dar importancia a la sensibilidad y a los sentidos, al hombre como cuerpo. LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, 108: "La negación del placer provoca, sobre todo, la alternativa ideológica de los no-gozadores, de aquellos que entierran la posibilidad del cuerpo, para, de paso, aniquilar también la posibilidad de la inteligencia, de la creación, de la libertad." En este sentido no podemos olvidar la primacía del principio de la vida sobre el conocimiento (*Us*. 221) 'vana es la palabra del filósofo, que no sirve para curar algún sufrimiento del hombre'." HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 72, insiste en que Epicuro cuando habla de placer se refiere al placer sensual siguiendo la tradición de Aristipo y no distingue, como hará S. Mill, entre placer sensitivo y placer espiritual, que tienen una diferencia cualitativa.

[313] ERLER, M., *Epikur*, 157: "Betont er auch die Bedeutung der Vernunft und des Zustandes der Seele für ein lustvolles Leben."

[314] (*Us*. 452 = Lact. *Inst.* y D.L. X, 137) (Cic. *Fin.* I, 17,55-56)

[315] RIST, M. J., *Epicurus*, 104-105.

[316] LONG, A., *Pleasure and social Utility*, 297.

[317] HIBLER, R., *Happiness*, 31: "Pleasure is found not in body, except for avoidance of pain, rather, it is found in the mind. Therefore pleasure is mental contentment or *ataraxia*. Since pleasure is the avoidance of painful and troubling physical and mental disability, happiness is a negative quality called *ataraxia*."

El filósofo de Samos incluso llega a afirmar que el sabio puede ser feliz en el tormento[318] (D. L. X, 117), lo cual no parece no ser muy realista. Tal vez esto se pueda entender en relación con la *KD* 4: "El dolor no se prolonga indefinidamente en la carne, sino que el dolor extremo dura el mínimo tiempo..." o, como dice Séneca en la *Ep*. 78, 8, a causa de los dolores fuertes se puede perder la misma sensación de dolor. La *Ep. Men.* 133 dice que, "el límite de los males tiene corta duración" y Cicerón traduce: "*si gravis, brevis; si longus, levis*" (Cic. *Fin.* II, 7, 22 y I,12,40). En las dolencias del cuerpo, el poder del filósofo es casi total y puede, con razonamientos y cordura, abolir todas las perturbaciones que asaltan el ánimo, e incluso oponer esa alegría del alma a las sensaciones presentes de dolor en su carne. También es posible que Epicuro hubiera logrado un gran poder de concentración que le permitiera evadirse de la realidad, pero para la mayoría de los mortales parece que los sufrimientos del cuerpo no se remedian tan fácilmente (Cic. *Fin.* I, 19, 62).

Otro modo de entender estas afirmaciones es explicar que la felicidad es una condición que envuelve nuestra vida como un todo y que no va y viene con los episodios particulares de pena o de gozo. Por otra parte, la felicidad no se puede identificar con el curso de nuestra vida como un todo, sino con la actitud que tiene en el sujeto una duración prolongada, actitud que no depende del modo en que discurren las cosas. De este modo, ser feliz es coherente con el hundimiento o cambio de dirección del rumbo externo de la propia vida y el mero hecho de la brevedad de la vida no restringe la felicidad[319].

Plutarco ataca la afirmación epicúrea de que se puede ser feliz en el lecho del dolor recordando las conversaciones con los amigos. Tal vez no sea posible para todas las personas, pero es diferente el caso de un sabio como Epicuro. La objeción de Plutarco subraya, sin embargo, que las conclusiones de Epicuro son de naturaleza no intuitiva.

De todos modos, son todavía más difíciles de eliminar los temores psíquicos, a la muerte y a los dioses (*KD* 11 y 12) (*Ep. Men*. 133-134), pero el sabio se distingue porque es capaz no sólo de moderar los deseos, sino de eliminar los temores. "Recuerda con gusto el pasado y goza del presente de tal manera, que se da cuenta de su plenitud y su calidad y no está pendiente del futuro, sino que lo espera mientras goza del

[318] *op. cit.*, 32, afirma que Epicuro reconoció que incluso se podía encontrar la felicidad en la ausencia de placer, como por ejemplo en la tortura, donde obviamente no existe placer ninguno. Cf. HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 95-96.

presente... Si algún dolor le sobreviene, nunca es tan fuerte que no tenga el sabio más motivos de alegría que de angustia." (Cic. *Fin*. I, 19, 62).

En el texto *Us*. 434 = Sén. *Ep.* 66, 45, "Epicuro señala dos bienes que componen la suprema beatitud: el cuerpo libre de dolor y el alma sin perturbación", es decir, enseña que el placer catastemático del cuerpo responde a uno semejante del espíritu. El fin de la felicidad sólo se consigue cuando el cuerpo y el espíritu alcanzan igualmente la libertad del dolor. Este paralelismo es consumado cuando el filósofo ajusta el placer catastemático del espíritu a otro placer en movimiento. La filosofía es una actividad en la que se da este paralelismo entre el placer del espíritu y el del cuerpo. En ella el placer coincide con el conocer, el gozar y el aprender se dan conjuntamente (*SV* 27). El colmo del gozo se produce cuando la persona reflexiona sobre los propios placeres o sobre aquellas cuestiones que le causan los mayores temores (*KD* 18). Semejante idea de obtener la serenidad del alma se encuentra atestiguada en el monumento erigido por Diógenes de Enoanda en honor a Epicuro, en el documento llamado *Carta a la madre*: "Por esta razón, pues, madre, ten ánimo, pues no debes considerar como males las imágenes que te llegan de mí. Piensa, por el contrario, que día tras día avanzamos hacia una mayor felicidad, adquiriendo sin cesar algo provechoso. Ciertamente no son para mí insignificantes ni nada influyentes esas cosas que hacen que nuestra condición sea igual a la divina y que muestran que ni siquiera por la mortalidad somos inferiores a la naturaleza corruptible y feliz. Cuando, en efecto, vivimos, gozamos de una dicha similar a la de los dioses[320]."

5.4. Placeres moderados o racionales

Epicuro no persigue el placer desenfrenado y frenético del que le acusa Timócrates[321], sino el placer que surge de la eliminación del dolor[322], la serenidad del ánimo y de la dicha suave. El supremo placer consiste en carecer de dolor en el cuerpo y

---

[319] ANNAS, E. J., *The Morality of Happiness*, 349-350.

[320] GARCÍA GUAL, C., y ACOSTA, E, *Ética*, 157-158

[321] SEDLEY, D., *Epicurus,* 132: "It does not of course follow that all Timocrates' allegations against Epicurus and Metrodorus are false... That Metrodorus did write to Timocrates on the topic of pleasure is not in doubt, and we know that in doing so he defended Epicurus' doctrine that in addition to momentary "kinetic" pleasure there is a long-term state of "katastematic" pleasure, which for the body consists in absence do pain and for the mind in absence of worry..." Cf. HIBLER, R., *Happiness*, 9.

[322] PESCE, D., *Saggio su Epicuro,* 163. Si el máximo de placer coincide con la completa eliminación del dolor, es decir, la eliminación de la necesidad (forma fisiológica del dolor) y del deseo (donde la necesidad se hace consciente), el hedonismo epicúreo se convierte en ascetismo.

de turbación en el alma (*Ep. Men.* 132), como ya hemos recordado. Se trata de un hedonismo domesticado, razonado y razonable, de una cordura que, apuntando al placer como objetivo último, se encamina hacia la eÜdaimonˆa por una senda ascética y calculada[323]. En el mismo lugar, *Ep. Men.* 132, nos dice que el placer debe estar dirigido por un cálculo prudente que investiga las causas de toda elección y rechazo y dirige las falsas opiniones de las que nace la mayor turbación. Aquí aparecen relacionados el placer y la prudencia y nos dice que, si el fin supremo de la vida es el placer entendido como no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma, debe estar dirigido por la prudencia, la virtud principal, e incluso más apreciable que la filosofía[324]. Torcuato (Cic. *Fin.* I, 11, 37) defiende a Epicuro, advirtiendo lo austera y moderada que es su doctrina frente a los que la consideran voluptuosa, afeminada y sensual. El régimen de vida del Jardín es frugal y bastante ascético[325], se contentan con un poco de vino, pero generalmente beben agua (D. L. X, 10-11). Para comer era suficiente un poco de pan y en ocasiones un trozo de queso era un lujo (D. L. X, 11). Semejante es la información que nos da Séneca *Ep.* 18, 9 = *Us.* 181-182: "Epicuro, el gran maestro del placer, algunos días se alimentaba de pan y agua y un poco de leche cuajada". La doctrina de los deseos naturales y necesarios remite a la doctrina de las cosas necesarias para la vida[326] (*Ep. Men.* 127; *KD* 29; *GV* 20 y 21). Epicuro rechaza los placeres de los disolutos y viciosos (*Ep. Men*, 131-132), no porque los condene desde el mirador de la virtud, sino porque no le parecen provechosos según su cálculo utilitario. Los placeres desordenados no dan serenidad al alma.

---

[323] HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 11. Esta es también la parte esencial de la filosofía de Epicuro: mostrarnos el camino hacia la felicidad individual, que él descubre en la paz interior, en el descanso sereno y la tranquilidad del alma. Su hedonismo, por tanto, es sólo un medio para conseguir ese fin. HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 9: "Zweifellos ist Epikur ein Hedonist, aber nicht in dem geschilderten landläufigen Verständnis des Wortes. Wenn man sich seine Lehre genauer anschaut und darauf sieht, welche konkreten Empfehlungen er für ein gelungenes Leben gibt, dann könnte man eher glauben, einen Asketen predigen zu hören als einen Hedonisten." Cf. PESCE, D., *Saggio su Epicuro*, 166: "L'ascetismo a cui conduce coerentemente l'edonismo epicureo ha però un carattere singolarmente moderato."

[324] BARTLING, H. M., *Weisheit*, 272. Epicuro establece su camino de investigación sobre la prudencia.

[325] LAKS, A., *Vie d'Epicure*, 63: "La vie simple a pour finalité la préservation de l'autonomie du "soi", qui est la condition de l'association." HIBLER, R., *Happiness*, 11, subraya que Epicuro no llevo una vida disoluta dedicada a placeres sibaritas. Más bien, los hechos confirman que por su estilo de vida, hábitos y carácter era un verdadero asceta.

[326] LONG, A., *Pleasure and social Utility*, 285-286: "We never need more than simple foods in order to achieve the greatest pleasure concomitant upon losing the pains of hunger. But a minimum diet is essential to an Epicurean, and we may add: minimum clothing, housing, medical care." Cf. KOEN, A., *Atoms*, 97. Hay que practicar la disciplina de los deseos, hay que saber contentarse con lo que es fácil de alcanzar, con lo que satisface las necesidades fundamentales del hombre y renunciar a lo superfluo. Es una fórmula sencilla, pero puede provocar un cambio radical en la vida: contentarse con manjares sencillos, ropa sencilla, renunciar a las riquezas, a los honores, a los cargos públicos, vivir retirado...

El pan y el agua, realidades para la pervivencia individual, son metáforas, comenta Lledó[327], para la solidaridad colectiva. Su teoría hedonista se reduce a este "pan y agua" como exigencia revolucionaria de la necesidad. No es posible la vida social sin esa esencial distribución del placer de lo necesario. Por eso se precisa una política de lo necesario o antropología de la necesidad para que las necesidades básicas, sin las que no es posible la vida, lleguen a todos los hombres. Cualquier filosofía que en la época de Epicuro antepusiese la idea a la existencia estaba edificando en el aire.

En esta moderación o frugalidad, también hay que buscar el equilibrio o la medida (*SV* 63). Epicuro rehuye los rigores de los cínicos, que hacían ejercicios violentos para sobreponerse al frío o al calor, para despreciar el hambre y la miseria. Admite que las necesidades inmediatas del cuerpo, hambre y sed, provoquen dolores naturales, que hay que calmar. El bienestar del cuerpo es básico para la serenidad y gozo del alma.

Nos parece que no todos los métodos de eliminar los dolores son igualmente efectivos. El dolor por sentir hambre y sed se puede saciar con agua y pan o con pescado y vino. Nos puede parecer que sentimos más placer con el pescado y el vino, pero el placer no se incrementa, es sólo variado, como hemos afirmado[328] (*KD* 18 y Cic. *Fin*. II,3,10). El placer que resulta de unas comidas u otras es el mismo, pues consiste en eliminar el dolor, ninguno es más placentero que otro. Por esta razón, Epicuro no era un hedonista desaforado. Siendo un poco exagerados, podemos decir que hubiera preferido ser estoico[329].

> "Esto confirma la indicación de que Epicuro no fue un hedonista de cuerpo y alma, y que no estaba lejos de alcanzar la mayor abundancia posible de placer, porque de otro modo el habría puesto más atención a las realidades de la sensación... Así el sólo se hizo hedonista porque admitió que nosotros no podíamos negar la fuerza de la felicidad restringida a los sentimientos sensuales y como hizo Zenón el estoico dejando a un lado las miradas de los ascetas indios. Epicuro quería recibir subsidio por esta visión y todos sus esfuerzos iban dirigidos a interpretar el programa helenístico para subrayar el inmediato e irrevocable valor de los sentimientos sensuales[330]."

Por ello es interesante esta presentación epicúrea de la sobriedad y sencillez para la vida[331]; no se necesitan muchas cosas para vivir. Así nos dice Lucr. *DRN*, V, 1118:

---

[327] LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, 114.

[328] Véase 85-86.

[329] HOSSENFELDER, M., *Hedonist*, 245. Cf. HOSSENFELDER, M., *Die Philosophie Antike 3*, 112-113.

[330] HOSSENFELDER, M., *Hedonist*, 262-263.

[331] Epicuro se limita a lo mínimo, como base económica, para no echar de menos lo superfluo. Representa un principio anticonsumista cien por cien y lleno de sabiduría práctica; conseguir la felicidad

"La mayor riqueza para el hombre consiste en vivir contento con poco, pues de lo poco jamás existe escasez". Tal vez Epicuro estuviera condicionado por la situación socio-política de su momento, la caída de la pÕlij y la crisis económica que hemos descrito. La ética de Platón y Aristóteles corresponde a una época de más esplendor y gloria, en la que no había tantas privaciones. Ambos filósofos se adaptaron a las circunstancias en que les tocó vivir, por eso sus filosofías fueron para la vida.

5.5. La felicidad a través de la ataraxia o calma serena

La *Ep. Men*. 128 y 131 nos dice que la vida feliz o vida buena consiste en la salud del cuerpo, es decir, en no sentir dolor en el cuerpo, ¦ponˆa, y en la paz o tranquilidad del alma, ¦taraxˆa. La ataraxia, según esto, sería una parte de la felicidad, pero no la felicidad en sí misma.

Pero Epicuro, como se ha dicho ya, daba primacía a los placeres estables o catastemáticos, frente a los de movimiento o cinéticos. Por eso podemos resumir su filosofía del siguiente modo: la felicidad se encuentra en la tranquilidad o paz del alma[332], que se consigue con la eliminación del dolor. Epicuro sostiene que el bien mayor debe ser el placer, que se identifica con la felicidad. Esta última consiste en la tranquilidad interna, la ausencia de perturbación, es decir, el placer consiste en la calma interior. En cambio, la ausencia de paz interior se identificaría con el mayor mal, el dolor. El placer es lo mismo que la tranquilidad del alma y, por ello, lo mismo que estar libres de dolor. Esta identificación que los clásicos siempre habían rechazado le permite a Epicuro hacer algunas reflexiones. El hombre es feliz cuando consigue alcanzar sus fines y es infeliz cuando no los consigue. La equiparación de la tranquilidad del alma con el placer ayuda a hacer una presentación de la felicidad en términos positivos. La

---

por medio de las cosas sencillas y no en la ostentación ni en el lujo. Tal vez lo podríamos tomar como ejemplo para los problemas de nuestro mundo, donde el 18% de la población mundial de los países del Norte consumimos el 80% de las riquezas de la Tierra. Una posible solución vendría de adoptar esta sabiduría práctica, que no es ascetismo, sino contentarse con poco... Nada fácil por otro lado, al vivir en una sociedad de opulencia. Esta alegría de vivir o encontrar el gozo en las cosas cotidianas o en una vida sencilla en todos los sentidos es la propuesta de Epicuro para sus amigos.

[332] *op. cit*., 249: "Epicurus must have seen *eudaimonia* as consisting in inner peace and calm. The correctness of this assertion is borne out when Epicurus calls *ataraxia*, peace of mind, the *telos*: precisely the same condition that he compares with the calm mirror of the unruffled sea." "For the Hellenistic age, *eudaimonia* is inner peace, which is defined as the absence of any disturbance caused by unfulfilled desires. Consequently, pleasure must consist in just this inner peace, and the disturbance whose absence results in peace must, as the greatest evil, be pain. This means that pleasure equals peace of mind and thus freedom from pain" (p.252) Cf. HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 60 y HOSSENFELDER, M., *Die Philosophie*, 105-106.

felicidad, ahora, no se define con concepto negativos como ataraxia o ¦ponˆa, sino como libertad del dolor.

Esta tesis que hemos enunciado, la identidad entre el placer y la ausencia de dolor, nos hace ver que el principio verdadero del hedonismo epicúreo no es el placer "positivo", sino el estar libre del dolor; por eso se puede denominar como hedonismo negativo[333]. Es decir, Epicuro presenta una concepción negativa del placer, ya que no se define por sus componentes o caracteres positivos, sino que nos dice que el placer es no sufrir, estar libres del dolor. El placer surge cuando desaparece el dolor.

Epicuro primero nombra la ¦taraxˆa como el mayor bien (*Ep. Men.* 128), pero después también al placer (*Ep. Men.* 129), es decir, considera la ataraxia y el placer, que son dos cosas totalmente distintas e incompatibles, como el bien primero. Por eso clarifica más adelante (*Ep. Men.* 131) que está hablando de no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma, pero no del placer de la carne, como se entiende normalmente. Dos cosas distintas se entienden como el fin absoluto; pero probablemente Epicuro haya partido de la ataraxia como fin último y más adelante haya sido conducido al hedonismo[334].

En realidad, cuando Epicuro llama al fin supremo o el mayor bien ¦taraxˆa y otras veces placer, no se contradice, ya que ambos se identifican. El placer se parece a la ataraxia y la ¦taraxˆa se asemeja al placer. Para hacer esta identificación Epicuro tuvo que cambiar el concepto tradicional de placer, que se entendía como movimiento hacia algo, muy diferente del estado estable que significa la ¦taraxˆa y que él propone; por lo que el placer va a consistir en estar libre de dolor, en la absoluta tranquilidad[335]. Esto es así y no se puede fundamentar racionalmente, es un dato de la sensibilidad. La paz del alma, la ataraxia, es un placer sensual físico, por lo que es también placer. Epicuro, con esta identificación, llega de modo lógico al hedonismo: el mayor bien es la felicidad del individuo. Está se basa en la ataraxia, que es el placer, luego el placer es también el bien mayor.

---

[333] HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 72-73. KRÄMER, H. J., *Zum Problem einer hedonistischen Ethik*, en *AZP* 9 (1984) 17. Observa que sólo es posible una rehabilitación de la ética hedonista desde el hedonismo negativo que define así: "Nicht das Erstreben positiver Wohlgefühle, sondern die Beseitigung oder Minderung *gegenwärtiger* Unlustgefühle, also die Zielbestimmung der *Schmerzfreiheit*, soll unser Handeln im ganzen und im einzelnen leisten."

[334] HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 58-59.

[335] *op. cit.*, 65.

Los orígenes de la ¦taraxˆa los tenemos en dos filósofos que influyeron en Epicuro: Demócrito[336] y Pirrón[337] de Elis, representantes del atomismo y del escepticismo.

Epicuro entiende la ¦taraxˆa de un modo más activo que los escépticos, no sólo como la ausencia de turbaciones, sino como el saludable y buen funcionamiento de todos nuestras facultades, incluido el uso de las facultades cognitivas. Incluye también en ella la ayuda de la amistad; lo cual nos indica que la ataraxia en Epicuro incluye preocupación o compromiso por los otros[338]. En este sentido, es importante distinguir entre el bien humano o la vida feliz y el que la gente imagine que lo es. Creer que uno es feliz no es suficiente para vivir una vida buena (Sén. *Ep*. 9, 22).

Según Epicuro, para conseguir la vida feliz es necesario ser virtuoso o practicar la virtud: el hombre deshonesto o injusto no puede ser feliz, aunque el se considere feliz. Epicuro, que pone la ¦taraxˆa como parte de la felicidad, insiste en que ésta se alcanza por el verdadero discernimiento y razonamiento[339] (*SV* 54); es decir, para ser feliz no es sólo necesario estar libres de dolores en el cuerpo y perturbaciones en el alma, sino también practicar la virtud (*Ep. Men*. 132; *KD* 5). Si el placer es nuestro fin último, debe ser completo y no necesitar nada. Por eso este placer debe incluir que busquemos todo por su propia causa; debe incluir, pues, en algún modo la práctica de las virtudes y la amistad. La amistad no se puede separar del placer (Cic. *Fin*. I, 66-68). Los amigos nos conceden seguridad y nos liberan de la pena y la frustración, o más

---

[336] La palabra ataraxía, paz de la mente, traduce según Cic. *De Fin.* V, 8, 23. y Sén. *De Tranquilitate Animi* 2, 3. el término eÜqumˆa de Demócrito. El inmediato predecesor de *ataraxia* parece que fue el de ¥qambˆh, ausencia de temor en el alma, un término mas poético que posteriormente se sustituiría por uno prosaico equivalente. También tenemos un gran número de expresiones metafóricas que se usan: gal¿nh (la calma o quietud del mar) ½sucˆa (quietud), eÜst§qeia, (estabilidad y equilibrio). Para Demócrito eÜqumˆa es el supremo bien o el más grande bien moral y coincide con la felicidad; se puede traducir por buen ánimo o buen humor, pero nunca por placer. Según Nussbaum no parece que Demócrito diera argumentos para mostrar que eÜqumˆa es el bien o el fin de la vida humana e idéntico con la felicidad; ésta es la opinión más generalizada.

[337] Pirrón es presentado por los biógrafos antiguos como que vivía la *ataraxia* completa, el hombre que vivía indiferente a todo lo que le rodeaba; no había nada que le pudiera quitar la paz. Para los escépticos una persona que tiene opiniones o convicciones no puede ser feliz, pues no podrá escapar de la ansiedad; por eso debe abandonar toda creencia y suspender el juicio. Epicuro, al contrario, piensa que sólo por medio del conocimiento de los elementos esenciales de la naturaleza puede uno encontrar la *ataraxia.* Según la concepción pirrónica de tranquilidad, comenta Striker, uno podría ser feliz consumiendo fármacos o drogas para sentirse eufórico o tranquilo, pero este punto de vista no sólo nos repele a nosotros sino que sería inaceptable para los griegos, en concreto para Epicuro.

[338] NUSSBAUM, M., *The Therapy of Desire. Theory and practise in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994, 500.

[339] STRIKER, G., *Essays*, 195, reconoce que es tan relevante el conocimiento para obtener la felicidad que el mismo Epicuro admitiría que, si estuviera equivocado en relación a las propias necesidades y su satisfacción, o sobre la falta de fundamento de la mayoría de nuestros miedos, ratificaría que el epicureísmo no sería suficiente para hacernos felices.

positivamente, ellos nos proporcionan placeres positivos que se derivan de la vida común[340]. El concepto epicúreo de placer y felicidad incluye como desarrollaremos más adelante, la preocupación genuina por los demás y la práctica de las virtudes.

> "Si la distinción entre bienes aparentes y reales no se puede mantener, o si todo lo que necesitamos para ser feliz es un cierto estado de la mente, los filósofos debemos probablemente dejar esta preocupación a los psiquiatras y a los médicos. En cambio, si las teorías filosóficas sobre la felicidad tienen algún interés, entonces parece que nosotros tendríamos que asumir que lo que estamos buscando son condiciones que nos *den buenas razones para estar contentos, más que caminos para alcanzar la tranquilidad del alma*[341]."

Epicuro era hedonista, pues creía que el bien para los hombres está en relación con el placer y que la mejor vida tiene que ser la más placentera. Al decir que la ¦taraxˆa es un placer, Epicuro logra incluirla en su concepción de la felicidad[342]. La felicidad se encuentra por medio de la paz del alma y la satisfacción placentera (Diog. Oen. 113). La tranquilidad consiste en estar libres de todos los problemas, dolores y ansiedades. Las preocupaciones, según Epicuro, son de dos clases, bien por deseos incumplidos o por miedos y recuerdos de dolor. Uno alcanza la ¦taraxˆa dándose cuenta de que hay muy pocos deseos necesarios para alcanzar una vida placentera, y éstos se satisfacen fácilmente. Los miedos son eliminados por la consideración de que la mayoría de ellos son infundados, entre ellos el primero de todos, el miedo a la muerte. En cuanto a los sufrimientos, si bien es verdad que no se pueden evitar, nunca serán tan grandes que puedan alejar la paz de nuestra alma.

> "Dicho positivamente, la tranquilidad epicúrea es un estado de contento y calma interior que surge del pensamiento de que uno tiene o puede fácilmente conseguir todo lo que necesita y sin tener motivo para preocuparse en el futuro[343]."

También existe una diferencia entre el concepto epicúreo y el estoico de ataraxia. Los estoicos destacan el concepto de imperturbabilidad, el sabio es imperturbable: nada sucede que pueda traerle problemas. La razón de la imperturbabilidad del sabio descansa en la completa indiferencia, la ¦paqeˆa. En cambio, Epicuro cree que una persona puede disfrutar de la tranquilidad del alma, aunque pueda estar preocupada por diversos problemas, como la muerte de un amigo. Esto es fácil de superar; por ejemplo, trayendo a la memoria los gozos del pasado o de

---

[340] ANNAS, E. J., *The Morality of Happiness*, 239-240 y 341. Las virtudes serían parte de la vida feliz o placentera; es decir, una parte de la vida placentera consiste en actuar y vivir conforme a las virtudes y también dentro de la vida placentera se incluye la preocupación real por los otros.

[341] STRIKER, G., *Essays*, 195. El subrayado es nuestro.

[342] HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 63: "Nun Heißt eine positive sinnliche Empfindung Lust, also ist der Seelenfrieden, die Ataraxie, Lust."

[343] STRIKER, G., *Essays,*187.

la amistad. La persona puede tener problemas y dificultades pero es capaz de superarlas manteniendo la paz de la mente y siendo una persona feliz. Para Epicuro la felicidad no era difícil de alcanzar. Incluso con dolores corporales, se puede conseguir la tranquilidad y mantener el espíritu alegre; por eso recomienda a sus estudiantes "vivir con una sonrisa". Alrededor de él, Epicuro podría ver la sociedad competitiva, a la gente que buscaba el placer en los juegos, divertimentos, y una vida relajada en la moral sexual. Menandro, contemporáneo y amigo de Epicuro, nos describe la sociedad ateniense en sus comedias como una vida de vino, mujeres y música. La mayoría de la gente, según esto, quería la felicidad, pero buscaba el placer en falsos dioses. Epicuro presentaba un estilo alternativo de vida, como se ve en *KD* 21. Conocía los límites de la vida y el modo de conseguir la felicidad plena; por ello no necesitaba cosas que traen consigo conflicto y competencia.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

CAPÍTULO 6: EL CUIDADO DEL ALMA EN LOS EPICÚREOS

6.1. Introducción

El tema del cuidado del alma, □pim□leia thj yucÅj, tiene su formulación en el Sócrates de los primeros diálogos de Platón; pero se puede retrotraer en cierto modo a los pitagóricos[344], entre los cuales se recomienda el examen de conciencia, es decir, rendirse cuentas a sí mismo de las acciones pasadas y prever cómo se actuará en el futuro (Porph. *VP* 40), y a Demócrito[345], que habla de la eÜqumˆa o de una buena disposición del alma que equivale a la felicidad y a la alegría.

Por cuidado del alma, entendemos el cuidado de nosotros mismos[346], no sólo de nuestra parte intelectual o razón, sino el cuidado de la persona en general. Se puede hablar de un cuidado del alma y de un cuidado del cuerpo. Ambos no pueden estar separados entre sí, ambos son importantes y necesarios. Al igual que por medio de

---

[344] MONDOLFO, R., *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro* (=Ensayos), Eudeba, Buenos Aires 1962, 41-42. El examen de conciencia era practicado por los pitagóricos primero ante el jefe o maestro de la escuela, después cada uno ante sí mismo, frente al juez interior o la conciencia. Los pitagóricos enseñaban: "avergüénzate más ante ti mismo que frente a cualquier otra persona".

[345] (DK 68 A 1; 68 A 167; 68 A 169)

[346] FOUCAULT, M., *Historia*, 42. El ocuparse de uno mismo es un tema muy antiguo en la cultura griega. KIMMICH, D., *Die Epikureische Aufklärungen*, 17. El cuidado del alma no es el famoso: "conócete a ti mismo" o el conocimiento de sí mismo, sino que está más relacionado con el saber vivir, el arte de vivir. "In der platonischen Tradition findet die Selbstsorge ihre Form und ihre Vollendung in der Selbsterkenntnis, der wenn auch nicht einzigen, so doch höchsten Form der Selbstsorge."

ejercicios corporales repetidos, el atleta da a su cuerpo una fuerza y una forma nuevas, así, con los ejercicios filosóficos o espirituales, el filósofo desarrolla la fuerza de su alma y se transforma a sí mismo[347].

El ejercicio del cuerpo y el ejercicio del alma contribuyen a educar al hombre verdadero, libre e independiente. Pero en el orden de prioridades, como nos dice Platón, dado que el hombre es su alma (*Alc.* 129e-130e y 133e), debemos cuidar el alma, es decir, la persona de uno mismo. Sólo después hay que ocuparse de lo material u honorífico (*Ap.* 29d-e). El cuidarse a sí mismo tiene que ver con el conocimiento personal, el examen interior o de conciencia, el autoconocimiento; ese conocimiento interior, en el que uno habla consigo mismo[348], pero, al mismo tiempo, hace diálogo exterior, contrastado con los otros en el ámbito de la pÕlij. La persona tiene también que examinar a los demás, ocuparse de sus conciudadanos. Es el examen o reflexión entre varios, una especie de discernimiento intersubjetivo, la búsqueda en común, con lo cual la ética desemboca en política. Por eso la propuesta socrática no es individualista[349]. Algo parecido se puede decir de la propuesta epicúrea. No es totalmente individualista, pues en el cuidado del alma y la amistad se abre a los demás. Lo que sí es cierto es que, al contrario de otras filosofías, no pone su confianza en las instituciones políticas[350]. Foucault[351] explica esta doble tendencia del cuidado de uno mismo (hacia la propia persona y hacia fuera) diciendo que, en el orden ontológico primero debemos dedicar tiempo para cuidarnos a nosotros mismos; solo después podemos dedicar energías para dedicarnos a los demás.

---

[347] HADOT, P., *Exercices spirituels et Philosophie antique* (=Études Augustiniennes 136), Paris[13] 1993, Institut d'Études Augustiniennes, 50 y 262. Hay un paralelismo entre el ejercicio físico y el ejercicio espiritual. Esta analogía es más evidente en el gumn§sion, el lugar donde se practican ejercicios físicos se dan también lecciones de filosofía, es decir, se práctica tanto el entrenamiento físico como la gimnasia espiritual.

[344] HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, 197: "El diálogo consigo mismo es una costumbre generalizada en toda la Antigüedad... Sócrates... Pirrón... Cleantes."

[349] BILBENY, N., *Sócrates. El saber como ética* (=Historia, Ciencia, Sociedad 270), Península, Barcelona 1998, 63-70. HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?,* 50, repite que el cuidado de uno mismo es indisolublemente cuidado de la ciudad y de los demás, como lo vemos en el ejemplo del propio Sócrates, cuya razón de vivir es ocuparse de los demás.

[350] MONDOLFO, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (=Temas), Eudeba, Buenos Aires 1968, 296-298.

[351] FOUCAULT, M., *Estética , ética y hermeneútica*, in. tr. y ed. Angel Gabilondo, Obras Esenciales, Vol. III, Paídos, Barcelona 1999, 399-400. El cuidado de uno mismo es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *éthos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros. Una ciudad en la que todo el mundo se cuidara de sí de este modo sería una ciudad que iría bien y que encontraría en ello el principio ético de su permanencia. Pero Foucault no cree que se pueda decir que el hombre griego que se cuida de sí deba en primer lugar cuidarse de los otros. No se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí. El cuidado de sí es éticamente primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera.

El cuidado de uno mismo es preocuparse, encargarse de uno mismo, dedicarse tiempo. Implica un trabajo constante, no de un instante ni de un día, sino una tarea de toda la vida. Se puede hacer por la noche o por la mañana. Lo importante es realizar este examen interior y dedicar tiempo para conocerse por dentro. Este cuidado puede desarrollarse tanto de palabra, en conversaciones con otros, como por medio de lecturas, meditaciones, notas que se toman de libros o de conversaciones escuchadas y que se releen más tarde (rememoración de las verdades que se saben ya pero hay que apropiarse aún mejor), enlazando siempre el trabajo de uno sobre sí mismo y la comunicación con el prójimo[352].

Un poco más adelante, estudiaremos cómo Epicuro entendía la filosofía como un ejercicio permanente del cuidado de uno mismo. Ese tema epicúreo de que hay que cuidar de uno mismo lo trasmite Séneca en muchas de sus cartas (*Ep.* 46 y 66). También, según Séneca, el que se dedica a sí mismo tiene que renunciar a otras ocupaciones. Esta ocupación exige que pierda tiempo y que no escatime esfuerzo ninguno, ya que es una ocupación esencial de la vida. Se trata de que uno vuelva sobre sí mismo, se valore, goce de la propia vida y "se reivindique a sí mismo[353]" (Sén. *Ep.* 1,1)

En la época helenística y en el Imperio Romano (Epicteto, Séneca Marco Aurelio, Plutarco, Filón, Luciano, Justino, Dion Crisóstomo…), había tendencia a buscar un director espiritual, alguien que enseñase el arte de vivir[354]. Esta era una de las características de la educación de aquel tiempo. Sobre todo a los adolescentes se les buscaba una especie de pedagogo o psicágogo, una persona madura que les guiara, dándoles consejos, reprochando o amonestando[355]. Esta dirección espiritual es considerada a veces como autoridad y otras como amistad, de aquí la ambigüedad. A veces, la relación es de superior a inferior, como de padre a hijo o de maestro a alumno;

---

[352] FOUCAULT, M., *Historia*, 50-51.

[353] HADOT, P., *Exercices*, 229.

[354] KIMMICH, D., *Die Epikureische Aufklärungen*, 20: "Die hellenistische Form der Selbstsorge, die Sorge um das Ich gegenüber der Sorge um das Gemeinwohl in der Vordergrund stellte, ist also nicht nur eine resignative Reaktion auf die turbulenten Zeitläufe, ist nicht nur durch die Wirkung des historischen Geschehens auf die Menschen hervorgerufen, sondern ist die therapeutische *Antwort* auf diese Fragen und Probleme und hat damit nicht nur eine Kompensatorische Funktion, sondern die, den Menschen Orientierungen für angemessenes Handeln im privaten, religiösen, beruflichen und politischen Leben zu bieten."

[355] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 55. En esta época había una norma sociocultural por la cual algunos miembros de la sociedad eran investidos con la función de ser guías morales y psicológicos y tenían el derecho de corregir a otros. El psicágogo tenía una reconocida autoridad para mandar, amonestar, animar, pacificar y consolar a los que estaban bajo su guía.

otras, de igual a igual, de alumno a alumno, e incluso, a veces, la relación de inferior a superior; por ejemplo, cuando un alumno se permite corregir o llamar la atención al maestro.

En la época helenística, hay una inclinación al cuidado del alma, pero al mismo tiempo a buscar la orientación y guía de personas más maduras espiritualmente, porque, cuando se trata de decidir acciones que no dependen por completo de nosotros, no podemos esperar tener certeza para actuar y debemos hacer elecciones conforme a probabilidades. Entonces, a menudo es indispensable un consejero. Generalizando, podemos decir que la psicagogía es una actividad pedagógica que es vista como formación de una cierta paideˆa[356].

6.2. Epicuro: La filosofía como terapia del alma

El uso de la analogía médica, el lenguaje de la enfermedad y la curación aplicado a la disciplina filosófica, estaba muy extendido en la Antigüedad[357]. La concepción de la filosofía como un arte médico adoptada en el pensamiento epicúreo, tiene un significado fundacional. Esta analogía médica surge de la comparación de los instructores morales con los médicos, refiriéndose a las enfermedades y medicinas o al tratamiento médico y a las operaciones. De este modo, al igual que la medicina trata el cuerpo, así la filosofía trata el alma[358]. La misión propia de la filosofía es la curación de las almas enfermas. El filósofo es el médico del alma, como el médico lo es del cuerpo, con lo cual la filosofía se coloca como un arte médico, pero a un nivel más elevado.

Epicuro reconoce que los seres humanos son criaturas vulnerables, sometidas a la contingencia del mundo, con numerosas penas y enfermedades. Ahora bien, las penas del cuerpo no son especialmente preocupantes para la infelicidad general; peor son, con mucho, las perturbaciones del alma. Muchas almas humanas están en un estado de perturbación, comparable a una tempestad violenta. Las causas de las preocupaciones son las falsas creencias sobre el mundo y, más inmediatamente, los deseos vacíos que

---

[356] *op. cit.*, 59: "It is more difficult to distinguish psychagogy and instruction, both of which have to do with the process of educating new recruits properly. We can view psychagogy as a "rite of passage" and a form of "enculturation," the structuring of an alternative viewpoint to the one previously held."

[357] *op. cit.*, 21. Epicteto sigue a su profesor Musonio Rufo, quien compara al filósofo con el médico (Muson. Fr. 36) y (Epict. *Ench.* 3,23,30-32 y 3,21,8-9). ISNARDI PARENTE, M. (ed.), *Opere di Epicuro*, 41-42, certifica que la concepción de la filosofía como medicina del alma se encuentra en Sócrates y en Platón y se puede buscar su origen más remoto en la Sofística. El sofista Antifonte había elaborado un arte para eliminar el dolor llamado t□cnh ¦lupˆaj.

[358] *EN* II, 4, 1105b 16-19

son generados por esas falsas creencias[359]. Gran parte de nuestros dolores y angustias vienen de los modos de pensar desviados o incorrectos. Por eso la solución debe venir de un modo correcto de utilizar la razón, la filosofía como curación del alma. Así la filosofía, eliminando las vacías o falsas creencias, remueve las malas emociones o preocupaciones[360] y el sabio epicúreo estará libre de las perturbaciones emocionales.

> "Y como la creencia es la raíz de la enfermedad, la cura debe venir por un tratamiento de las creencias. El arte curativo debe además ser un arte que esté bien dotado para cambiar y superar la creencia falsa. Éste debe ser, entonces, un arte de razonar (*Ep. Men.* 132)... Puesto que la creencia falsa es una enfermedad con la cual nosotros estamos de algún modo afligidos, este arte del buen razonar será necesario para la buena vida de cada uno de nosotros (Cic. *Fin*. I, 63-4, *SV* 54). Removiendo por el razonamiento eficaz la creencia falsa expulsaremos el deseo perturbador. De este modo, un arte que trata la creencia acertadamente nos ayudará a conseguir la vida feliz[361]."

Epicuro reconoce que, aunque a todos nos gusta que los demás nos elogien y aplaudan, nuestra ocupación fundamental e inexcusable debe ser la salud de nuestras almas (*GV* 64). Debemos desembarazarnos de todos aquellos problemas que nos impiden conseguir la dicha. Hay varios textos que hablan de ello como una necesidad *Us*. 445 = Porph. *Marc*. 29: "Arrancamos toda vana apetencia y esperanza de cosas efímeras para llegar a ser enteramente maestros de nosotros mismos". Epicuro (*KD* 11) y después (Lucr. *DRN*, III, 37-38) insisten en eliminar el miedo a la muerte, pues es otro de los temores que enturbian la vida de los hombres. La filosofía puede contribuir a diluir todo deseo perturbador e incómodo (*Us.* 457 = Porph. *Marc*. 31)[362].

El significado de la filosofía, especialmente la ética, según Epicuro, debe ser más práctico que teórico. La actividad del filósofo, su logos, debe producir beneficios para la vida de los hombres. La filosofía ayudará a la naturaleza a hacer su trabajo, a conseguir el fin natural del ser vivo: alcanzar la felicidad y la bienaventuranza. Epicuro intenta volver a Sócrates, al clamor original de la filosofía griega, servir a un propósito real y práctico, que alivie las enfermedades y sufrimientos de los hombres, procurando la

---

[359] NUSSBAUM, M., *Therapeutic,* 32-33.

[360] ANNAS, E. J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley 1994, 193-195.Véase también MODRAK, K. W. D., *Stoics, Epicureans and Mental Content*, en *Apeiron* 26 (1993) 97-108. En este artículo, en el que hace un resumen y un elogio del libro de Annas, dice que, dado que muchas de nuestras emociones están basadas en falsas creencias, los epicúreos recomiendan la filosofía como un remedio o terapia para remover las falsas creencias y así curarnos de las emociones problemáticas.

[361] NUSSBAUM, M., *Therapeutic*, 36.

[362] VOELKE, A.-J., *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*, (= vestigia 12), Editions Universitaires de Fribourg Suisse, Fribourg 1993, 49.

salud física y psíquica[363]. La medicina y la filosofía son medios para el mismo fin: una vida libre de penas y enfermedades, una vida de salud en el cuerpo y en el alma que produzca en el organismo el placer necesario para la felicidad. Medicina y filosofía, concebidas como artes prácticas, tienen una función natural que cumplir: la primera debe curar las enfermedades del cuerpo y la segunda, los sufrimientos del alma. Si no cumplen esta función son inútiles y no sirven de nada[364].

La *Epístola a Meneceo*, la obra más célebre de Epicuro, comienza con una invitación a la filosofía, que no es otra cosa que una exhortación a preocuparnos por la salud del alma[365], la paz o serenidad del alma (*Ep. Men.* 128). Exhorta tanto a los jóvenes como a los mayores a dedicarse a la filosofía, pues nunca es tarde para ocuparse de uno mismo y todos –jóvenes y viejos– deben velar por la salud de su alma. La filosofía es un medio necesario para procurar la salud del alma, algo indispensable para lograr el fin de la vida humana: la felicidad del individuo. Aristóteles también había hablado de la filosofía como medio para obtener la salud del alma (*EN* II, 4, 1105b 12-18) y una vida feliz. No necesitamos aparentar que estamos sanos, sino estarlo realmente (*GV* 54 = *Us.* 220)[366].

Para Epicuro el objetivo y misión de la filosofía, como se ve, es terapéutico, curar las enfermedades del alma que nos impiden vivir una vida plena: "Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma" (*Us*. 221 = Porph. *Marc*. 31). Del mismo modo que el fin de la medicina es obtener la salud del cuerpo, el fin supremo de la ética y filosofía epicúrea es el placer, entendido como gozo, y la salud del alma[367]. La filosofía

---

[363] Debemos recordar que la filosofía de Epicuro es fundamentalmente práctica, él no nos va a ofrecer una sabiduría teórica o de rasgos cognitivos, sino una filosofía que propone una guía de cómo vivir. Es una filosofía diseñada para que se haga realidad y para adquirirla son necesarios ejercicios de adiestramiento y una ascesis continuada. Frente a una filosofía que da primacía a la física, Epicuro, al postular el fin supremo en la vida feliz, (*KD* 11 y *Ep. Men.* 122) o gozosa (½don¿) situará a la ética y a la política como los pilares de su filosofía.

[364] KOEN, A., *Atoms*, 68.

[365] GIGANTE, M., *Philosophia medicans,* 54: "Di Epicuro medico del l'anima, quasi socratico banditore della filosofia quale cura dell'anima, particolarmente sollecito della salvezza dei giovani discepoli..."

[366] NUSSBAUM, M., *Therapeutic*, 36: "Epicurus appropriate to give this saving art the name of philosophy; and, furthermore, to insist that this saving art is what, properly understood, philosophy is. Sextus tells us that Epicurus defined philosophy as 'an activity that secures the happy life by means of arguments and reasonings."

[367] ERLER, M., *Philologia Medicans. La lettura delle opere di Epicuro nella sua scuola*, en, GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed.), *Epicureismo Greco e Romano*, 513: "Nella terapia dell'anima, Epicuro vede un compito essenziale della sua filosofia. È opportuno rimuovere la paura degli dèi, la paura

de Epicuro, como filosofía médica, debía ser una ayuda para la vida. La salud es un atributo necesario de la vida. Por eso, cualquier condición o causa que produce enfermedad y pena en vez de salud y placer debe ser eliminada o subsanada. Este tema del cuidado de uno mismo tendrá también un amplio tratamiento y desarrollo entre los estoicos: Séneca, Marco Aurelio[368] y, sobre todo, Epicteto.

Esta analogía médica tuvo mucha importancia en el Jardín; de tal modo que de las KÝriai Doxai que tenían que aprender los discípulos, las cuatro primeras (*Ep. Men.* 133) eran conocidas como tetraf§rmakoj o cuádruple remedio: los dioses no son de temer, la muerte no se siente, el bien es fácil de conseguir y el dolor es sencillo de soportar o acaba pronto. Esta fórmula resume los preceptos indispensables que, según Epicuro, deben guiar nuestra vida en el mundo y en nuestra persecución de la felicidad.

Tenemos los principios esenciales, cuya aplicación en el mundo de la acción humana producirá efectos beneficiosos y ayudará al individuo a lograr su fin: la felicidad que protegerá al individuo de los miedos infundados y de los sufrimientos innecesarios. El cuádruple remedio está primeramente pensado como una cura preventiva de aquellos miedos y ansiedades que se enraízan en las malas interpretaciones de la naturaleza de lo divino, de la muerte, del bien y del mal. El tetraf§rmakoj está diseñado para erradicar las fuentes de sufrimiento y angustia que predisponen al individuo a seguir un falso camino que le conduce a la desdicha.

La filosofía epicúrea utiliza expresiones médicas a modo de metáforas. Se refieren a operaciones de carácter gnoseológico que contribuyen a refutar las opiniones vanas que dan lugar al nacimiento de deseos nocivos (*KD* 21). La purificación del alma, según esto, se lleva a cabo por medio del conocimiento o la razón[369], que es para Epicuro, siguiendo la tradición griega, la parte más elevada del hombre, la que preside la orientación correcta de la vida (*KD* 16). La razón debe estar guiada por la frÕnhsij, la principal virtud (*Ep. Men.* 132). Esta misma carta asigna a la razón la doble tarea de examinar las causas de toda elección y de todo rechazo y disipar las falsas opiniones de las que nace la mayor turbación. Solo de este modo conseguiremos eliminar los temores o vanos deseos que nos impiden alcanzar la vida feliz. El filósofo, mediante sus

---

della morte, la paura dell'ignoto. Per questa via si può portare l'uomo alla pace dell'anima." Véase también BARTLING, H. M., *Weisheit des Augenblicks*, 273.

[368] HADOT, P., *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris 1992, 386 pp.

[369] VOELKE, A. J., *La philosophie*, 51-52: "Dans l'opération cognitive présidant à la purification de l'âme, la critique du faux implique donc la recherche et la perception du vrai. Ces deux conjointes sont l'œuvre du *logismos* ..."

enseñanzas tendría que conseguir –liberándose de los falsos miedos y creencias– la salud o serenidad del alma. Es necesario ejercitarse de forma continuada en el discurso filosófico, es decir, meditar, recordar día y noche, no sólo mentalmente, sino por escrito, tomar conciencia de las enseñanzas fundamentales *Ep. Men.* 135: "todas estas enseñanzas medítalas, pues, día y noche y vivirás como un dios entre los hombres".

Según *Us.* 485, la infelicidad le viene al hombre, bien por el miedo, o bien por los deseos ilimitados o vanos; quien logre controlar o eliminar estos deseos y temores conseguirá la vida feliz. La contemplación y el conocimiento del mundo físico provoca un cambio total en la manera de ver las cosas y un placer espiritual de cualidad única. La curación y liberación de los temores se basa en el conocimiento de los fenómenos de la naturaleza (*Ep. Her.* 78-79) y en una filosofía que no es simplemente un medio para la felicidad, sino que en ella misma es la felicidad. En la filosofía, el placer coincide con el conocer; gozar y aprender se dan conjuntamente (*GV* 27). Por eso en otro lugar nos invita a reír y filosofar al mismo tiempo, a vivir y a hacer filosofía (*GV* 41). La filosofía no está reñida con la vida, al contrario, la filosofía es un modo de vida o la que nos proporciona la vida plena. En la misma filosofía se encuentra la felicidad, afirmación similar a la aristotélica al comienzo de su *Metafísica*: "Todos los hombres desean por naturaleza conocer". Aunque es verdad que Epicuro es criticado por no colocar a la filosofía como un deseo natural, si, como hemos afirmado, en su filosofía el placer coincide con el conocer y el placer es natural, podemos concluir que tanto el aprender como el conocer son naturales.

> "Así puesto que la razón elabora y pone en práctica las nociones verdaderas que liberarán al alma de las opiniones generadoras de problemas, su función no es meramente instrumental. Y en esto consiste su propia felicidad, que se realiza logrando la curación del alma y es su mismo interés el que está en juego en esta actividad de carácter terapéutico[370]."

6.3. Filodemo de Gádara y Diógenes de Enoanda

La concepción de la filosofía como terapia, que hemos visto en Epicuro, continuará de manera semejante en su escuela a lo largo de los siglos; como se puede comprobar en los escritos de Filodemo de Gádara y Diógenes de Enoanda refiriéndose a la terapia del logos para salvar y curar a los hombres[371]. El modelo terapéutico era

---

[370] *op. cit.*, 55.

[371] NUSSBAUM, M., *Therapeutic*, 37: "Philosophy is the discipline whose business it is to cure the ills of the soul by *logos*". "The analogy between logos and medical therapy is one of the oldest and best-

común durante el período helenístico; la filosofía fue vista como un medio para curar a las hombres enfermos.

La relación entre la filosofía y la medicina es evidente en la obra de Filodemo *Sobre la libertad de palabra*. Nos presenta la figura del maestro de sabiduría, el filósofo educador, que actúa según el modelo del buen médico[372]. No podemos conseguir nosotros mismos la salud del alma ni la del cuerpo, sino que es necesario recurrir al médico o bien recibir un tratamiento[373]. La práctica terapéutica la ilustra con dos metáforas, médica y quirúrgica, purgación y amputación[374], entendidas como remedios curativos. Los médicos deben curar la enfermedad, bien usando fármacos o el escalpelo, conformándose a la norma hipocrática. El médico tiene que eliminar la causa del dolor para sanar al hombre. Filodemo dice que el maestro o médico, muchas veces, no tiene más elección que optar por la cirugía, aunque sea doloroso (*Lib.* col. XVII a)[375].

> "El epicureísmo tiene, como creo haber mostrado, una clara presencia en la elaboración del pensamiento antiguo, pagano y cristiano, que asimila y hace fecunda la múltiple metáfora médica. Me ha parecido significativo el puesto que Filodemo ocupa en la fascinante y diversa historia del tema *Philosophia medicans*. Filodemo recupera y hace florecer la figura de Epicuro salvador, situado entre el mítico médico Asclepio "salvador" y el Cristo, verdadero protomédico, casi un Hipócrates espiritual[376]."

Filodemo (*Lib.* 46) habla también de la catarsis, purificación de los errores tanto del joven como del maestro o sabio. Este no puede odiar al que comete faltas no

---

entrenched traditions concerning logos in all of Greek culture... that logos is to illnesses of the soul as medical treatment is to the illnesses often body. We also find the claim that logos is a powerful or a sufficient remedy for these illnesses; and often that it is the only available remedy." (p. 52) Véanse también GIGANTE, M., *Philosophia medicans*, 60-61 y VOELKE, A. J., *La philosophie*, xviii-146 pp.

[372] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 133-134: "Philodemus uses medical imagery to throw light on the process of moral exhortation and to emphasise the need for perseverance in difficult cases, patient care on the part do the doctor, and the legitimate use of harshness in case of recalcitrant students. This medical model is conjectural in the same way as is the art of a physician, a rhetor, or a pilot, namely, no general rules can be generated which are valid for all instances…" Cf. ASMIS, E., *Philodemus' Epicureanism*, 2393-2394.

[373] RILEY, T. M., *The Epicurean Criticism of Socrates*, 65. Filodemo presenta al filósofo como aquel que se encarga de la preparación de un grupo de estudiantes (kataskenazÕmenoi) y les cura de las enfermedades mentales o errores, lo mismo que un médico cura las enfermedades del cuerpo (*Lib.* 39). El filósofo es reconocido por sus discípulos como el único salvador o como un héroe bajo cuya guía y protección se sienten seguros (*Lib.* 40, 8-10).

[374] GIGANTE, M., *Philosophia medicans*, 57: "La terapia rappresentata in Filodemo è duplice: è medica o chirurgica. Essa attua la norma ippocratica: L'arte del medico consiste nell'estromettere l'elemento che arreca dolore, nel risanare l'uomo togliendo quello per qui soffre ..." PHILODEMUS, *On Frank Criticism*, in. tr. David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thom and James Ware, Scholars Press, Atlanta 1998, 22.

[375] GIGANTE, M., *Philosophia medicans*, 59. En Perˆ parresˆaj aparece el médico-cirujano que sustituye los fármacos por el bisturí. El bisturí sirve como la podadera al agricultor para eliminar las hierbas del campo, la espina del alma como dice Horacio. La situación representada (*Lib.* col. XVIIa) puede ser ésta: a veces, los jóvenes se enorgullecen excesivamente en el ejercicio mismo de la libertad de palabra y esa actitud les revela a ellos mismos su error.

queridas porque sabe que él mismo no es perfecto, comete errores y también necesita corrección y curación. Parte de la doctrina epicúrea consistía en reconocer que todos estamos enfermos, y Filodemo en concreto, piensa que el profesor debe trabajar y estar dispuesto a recibir críticas, tanto sobre él como sobre sus compañeros profesores. El médico filodemeo usa el método purgativo: su diagnosis no puede considerarse segura de manera absoluta, en cuanto que está basada sobre síntomas no muy claros, pues al tratar de sentimientos o del mundo interior no es fácil dar un diagnóstico acertado. El médico interpreta los signos de una enfermedad y podría suponer que el enfermo necesita una purgación (*Lib.* 63.3-11). El modelo del médico que no renuncia a experimentar el modo de obtener la purificación del cuerpo se extrae del modelo del educador sabio que no renuncia, en todo caso, al ejercicio de la parresˆa hasta que ha obtenido la purificación del alma (*Lib.* 57; 65, 8). El hablar con sinceridad y con absoluta libertad es un método usado en el arte terapéutico de curar las almas, comparable a los métodos usados por los médicos en el arte de curar y por los pilotos en el arte de navegar. Aunque no siempre se producen resultados beneficiosos, del mismo modo que el capitán a veces pierde su barco o los médicos no consiguen sanar al paciente.

El sabio epicúreo libra al alma de las pasiones (*Lib.* 66) y valora tanto el modelo médico que ve una conexión entre pedagogía y curación; es decir, entre método instructivo y método curativo. El sabio epicúreo parece interpretar verdaderamente el papel del médico libre representado por Platón, cuidador de hombres libres: se informa metódicamente, les instruye, exhorta y predispone al tratamiento, hace razonamientos filosóficos, trata la enfermedad hasta las últimas raíces y se remonta a los principios generales del cuerpo humano. En resumen, no sólo lo cura, sino que casi lo educa. La educación o formación es una curación, pues enseña a los hombres cómo comportarse en la vida.

La analogía médica ilustraba la función de la filosofía, sus métodos, formas y procedimientos, y el proceso de la exhortación moral. Filodemo, usando la analogía médica (*Lib.* 63-69), nos recuerda que el buen doctor debe mezclar el ánimo y el estímulo junto con remedios dolorosos. Según la condición del alumno, se determina la naturaleza del remedio o exhortación que se le debe aplicar. Si los estudiantes son obedientes precisan de un tratamiento suave. Cuando son estudiantes recalcitrantes, su

---

[376] *op. cit.*, 61.

enfermedad es de tal naturaleza que requiere medidas más drásticas. La práctica epicúrea es rigurosa, exige renuncia a mucho de lo que fue considerado válido y estudio disciplinado, al que no estaban acostumbrados la mayoría de los alumnos de Epicuro, muchos de los cuales no habrían recibido mucha educación.

Filodemo compara los procedimientos de los médicos con la corrección de las faltas morales cuando el estudiante recalcitrante no obedece la crítica sincera de su maestro (*Lib.* 64.2-5). Lo mismo que el médico, si no tiene éxito tratando una enfermedad con un remedio, proporciona otro más fuerte para la misma enfermedad, el maestro debe conocer el error para corregirlo y, a veces, tendrá que aplicar una y otra vez la parresˆa a fin de conseguir su objetivo. Filodemo está de acuerdo en considerar que la purgación puede ser necesaria (*Lib.* col II b 2-7). El empleo de la cirugía y la purgación confirman la legitimidad de usar dureza en la exhortación moral, especialmente en el caso de los estudiantes recalcitrantes[377]. Todo esto prueba que, a veces, se utilizaba en la terapia epicúrea cierto castigo o dolor corporal para obtener la curación. Algunos argumentos o métodos, como algunas medicinas, son "amargos" o "escuecen"; otros son agradables. El doctor prescribe una terapia con palabras moderadas (*Lib.* 20), pero también remedios más duros y fuertes. Filodemo dice que el médico/doctor no tiene a veces otra elección que operar. Como un doctor sabio, operará en el momento oportuno (*Lib.* col XVII a). No tenemos ningún otro dato de que el dolor corporal fuera, a veces, parte de la terapia epicúrea; ésta es una metáfora coloreada, como la "cirugía" es para algunos una clase de represión, como disuasión muy dura. En este sentido, Epicuro era partidario de mezclar incentivos tales como la amenaza del aislamiento de la comunidad (*Us.* 176). Si la razón para el amor es la obediencia, entonces la desobediencia causará el abandono del amor[378]. Se insiste en el método educativo comparándolo con el alimento. Al igual que el alimento ayuda al enfermo, lo mismo debe ser la educación para el hombre sabio. También se habla de expulsar fuera

[377] PHILODEMUS, *On Frank Criticism*, 23.

[378] NUSSBAUM, M., *Therapeutic*, 43: "Philodemus repeatedly cites actual writings of Epicurus as examples of the therapeutic practises he has in mind. The doctor will need to teach a complex system, since only this will calm the patient's anxiety, giving her a way to account for everything in the universe. The doctor will frequently need detailed and traditional-looking refutations of opposing doctrines, to prevent these from troubling the patient's soul. In this sense therapy must be good philosophy. Furthermore, we must equally well insist that what all argument is, in this community, is therapy. Purgation and drugging, are not ancillary to philosophy; they are what, given its practical aim, philosophy must become. Whatever parts of the traditional philosophy are omitted are just those parts that are taken to be empty of practical usefulness."

la comida de extraño sabor. Lo mismo se puede aplicar a las doctrinas extrañas (*Lib.* 18).

> "Debemos subrayar que el modelo médico no es usado para destacar las relaciones sociales asimétricas entre el médico y el paciente; ni para decir nada sobre la condición del "médico". Se usa para caracterizar el estado de los alumnos y los medios, métodos y procedimientos del médico y para llamar la atención sobre la naturaleza conjetural de la psicagogía, la necesidad de la adaptación y el uso legítimo de la dureza.[379]"

El modelo médico no puede ser usado para defender una relación asimétrica entre los miembros de la comunidad. Se constata también un modelo de relaciones simétrico en las comunidades epicúreas, que M. Nussbaum[380] no reconocía, quien acentuaba la asimetría o diferencia entre el doctor y el paciente. El modelo médico (argumento terapéutico) distingue, de modo profundo, las funciones, médico y paciente, activo y pasivo, autoridad y obediente seguidor de la autoridad. El alumno es animado a seguir el ejemplo de la medicina y ponerse totalmente en manos del médico. Filodemo dice en *Lib.* 39,2-4: "Arrojarse en manos de los dirigentes y depender de ellos solamente". La culpabilidad de todos, incluida la del el médico, se presupone. La participación natural en la psicagogía común muestra que los maestros no son los únicos distribuidores de ayuda. En algunos casos, el proceso comienza con los compañeros estudiantes, que o bien informan a los maestros o bien castigan a otros estudiantes (*Lib.* 8,9-11;49;51-52; y 61). Cuando un compañero censura a otro, la relación entre ellos es análoga a la que hay entre el médico y el paciente. La naturaleza recíproca de la actividad de ayudarse entre ellos acentúa la relación simétrica entre los miembros[381]. Con lo que se pueden atestiguar tanto relaciones simétricas como asimétricas en la psicagogía común de las comunidades epicúreas.

Quien amonesta es "sabio" e "inteligente"; su autoridad no depende ni de la capacidad intelectual ni del oficio o del *status* atribuido, sino de su habilidad para curar. Filodemo enfatiza que quienes se encuentran en una posición eminente, políticos o

---

[379] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 155. Lo mismo en 152.

[380] NUSSBAUM, M., *Therapeutic*, 46-47.

[381] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 156. Aunque a veces se encuentra esta asimetría que señala Nussbaum entre quien corrige y el corregido, no se puede olvidar que otra característica de estas comunidades, según Filodemo, es precisamente la reciprocidad que deriva de la amistad. Por lo que hemos de decir que la estructura de las comunidades no era tan jerárquica como señala De Witt; dado que la exhortación no venía sólo desde arriba, sino que la reciprocidad o la corrección fraterna es algo intrínseco a la amistad, como señala muy bien: RILEY, T. M., *The Epicurean Criticism of Socrates,* 66-67, quien estudia las relaciones de los líderes entre sí (*Lib.* VIIIa y VIIIb), pero reconoce también la relaciones amistosas entre maestro y discípulo. Esta reciprocidad es característica de los grupos epicúreos que rompen las barreras entre el maestro y el discípulo por medio de la relación amistosa. La distancia entre maestro y discípulo hubiera sido contraria a la amistad.

gente famosa no están tampoco excluidos de la amonestación. En resumen, la única autoridad del consejero y del aconsejado, del médico y del paciente, es Epicuro. Él es el purificador de todos, también el sabio. "El más importante y básico principio es entonces que nosotros que hemos amonestado a otros en posición de autoridad obedeceremos a Epicuro, según el cual hemos elegido vivir" (*Lib.* 45, 7-11). Tanto maestros como compañeros de la comunidad reconocerán la más alta autoridad en Epicuro, el hombre más excelente (*Lib.* 41, 7-8), el único salvador y guía (*Lib.* 40, 5-9). Esta devoción de los discípulos y la autoridad de Epicuro está bien documentada por Séneca (Sén. *Ep*. 25, 4-5 y 33,4).

La inscripción de Diógenes de Enoanda atestigua también esta concepción de la filosofía epicúrea como terapia del alma al final de la Antigüedad y nos permite acceder al corazón de la terapéutica propiamente epicúrea. Diógenes de Enoanda habla también de opiniones falsas y de afecciones vanas, que hacen que la mayoría de los hombres estén enfermos y se contagien unos a otros con falsas creencias u opiniones sobre las cosas; al mismo tiempo, unos pueden ayudar a otros. Ell ha decidido usar la escuela para hacer públicas las medicinas que salvarán sus vidas. El filósofo contempla a la humanidad desesperada por la necesidad y quiere comunicar dos cosas que ya se encontraban en la filosofía del maestro. Primero, los seres humanos sufren de un obsesivo e infundado miedo a la muerte. Segundo, el bien más grande se encuentra en la paz del alma y la filosofía no es un medio para conseguir riqueza o gloria, sino para la felicidad.

También Diógenes de Enoanda evoca la supresión de aflicciones acudiendo a la amputación (Diog. Oen. 3, VI)[382]. En esta apropiación de los modelos médicos tradicionales para caracterizar la función terapéutica que él asigna a la filosofía, el epicureísmo realiza una inversión paradójica: disolución, purgación y amputación, designan metafóricamente el paso del vacío a la plenitud, de la carencia a la posesión lograda. Así, la oposición vacío y pleno que se da en la física aparece también en la ética. Para alcanzar la felicidad es necesario, a veces, purgar, amputar y curar. Sin ello es imposible la plenitud, y ésta es la paradoja[383].

---

[382] ETIENNE, A.,-O'MEARA, D., *La philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Oenoanda* (=vestigia 20), Editions Universitaires de Fribourg y cerf, Fribourg 1996, 25: "j'ai voulu en utilisant ce portique mettre en public les remèdes du salut que nous avons mis [entièrement] à l'épreuve. Car nous nous sommes libérés des peurs qui nous tenaient sans raison sous leur emprise, et parmi les souffrances, les unes, les vaines, nous les avons totalement extirpées, les autres, les naturelles, nous les avons rendues toutes petites en réduisant leur quantité jusqu'aux minimum."

[383] VOELKE, A. J., *La philosophie*, 57 y 70-71.

La filosofía es la disciplina cuyo negocio es curar las enfermedades del alma por medio de la razón. En este sentido, señala Voelke[384] que la salud del alma no es otra cosa que una salud filosófica que se opondría a la salud o salvación prometida por diversos movimientos religiosos de la época y quizás a la salud anunciada por las comunidades cristianas, de las que algunas, como Colosas, no estaban muy lejos.

Con un lenguaje de fórmulas breves, fáciles de memorizar (*KD*), un pensamiento purificado de opiniones vacías accede a una intuición instantánea que le libera de las vanas opiniones. De tal modo que el alma consigue la serenidad, como la calma tras la tempestad, un estado de plenitud solidaria, que se deriva de una visión o estado mental más que de una actividad significativa.

Incluso Lucrecio *DRN*, VI, 17-25, no se contenta con contraponer dos temas que quedarían inconexos, sino que busca ligarlos interiormente: purgar el alma es permitirle llenarse, sustituyendo el abismo sin fondo del temor y de deseos (ilimitados) de límites fijos. En el epicureísmo, la transposición filosófica del modelo médico no es una simple ilustración. Es más profundamente, una apropiación, a través de la filosofía, de un modelo que le es necesario para expresar su intención fundamental, pero que no puede tomar más que transformándolo interiormente, es decir, aplicándolo al alma[385].

6.4. El examen de conciencia, la corrección fraterna y la confesión

Las escuelas de filosofía helenística pretendían la educación moral, convertir a los individuos a su modo de vida por medio de la propaganda misionera. La dirección espiritual se presentaba como un método de educación individual, con una doble finalidad: primero, que el discípulo tomara conciencia de sí mismo, tanto de sus defectos como de sus progresos. Después, se aconsejará al discípulo para que realice elecciones particulares razonables en la vida cotidiana. Precisamente porque hay decisiones en la vida que no dependen por completo de nosotros y no podemos esperar tener certeza completa; por eso, a menudo, es indispensable un consejero o un director[386].

Ahora bien, como hemos dicho, antes de la corrección fraterna o de pedir consejo es necesario que la persona tenga conciencia de sus inconsistencias y reconozca

---

[384] *op. cit.*, 68

[385] VOELKE, J. A., *La philosophie*, 72.

sus propios fallos (Sén. *Ep.* 28,9 = *Us.* 522): lo que podemos llamar examen de conciencia. El comienzo para la salud del alma es la conciencia de culpa mediante un profundo examen interior, ya que quien ignora sus faltas no va a aceptar ningún tipo de corrección. Es preciso que descubra sus faltas antes de cambiar, de ahí, la importancia del examen de conciencia que ya practicaban los antiguos pitagóricos[387]. Sólo después a través del diálogo común podrá, o bien, corregir a sus compañeros o ser corregido por ellos. El examen de conciencia es solo una parte de este cuidado del alma que se recomienda, y no tiene exclusivamente una dimensión individual, es necesario además practicar la corrección fraterna, es decir, corregir los errores o faltas de los compañeros.

Tras este examen de conciencia puede aceptarse una dirección espiritual, que se fundamenta en el diálogo y el respeto mutuo: no se puede dialogar con quien no quiere, del mismo modo que no se puede obligar a cambiar de modo de vida a quien no lo desea. La dirección espiritual debe respetar siempre la decisión personal. Sólo quien admite la posibilidad del cambio de vida puede recibir consejos y dirección espiritual[388]. En la escuela de Epicuro tenemos testimonio de la práctica de la dirección espiritual, sobre todo en forma epistolar.

En las comunidades epicúreas, tal como aparece en Filodemo de Gádara, Perˆ parresˆaj[389], los amigos deben tener un grado de fraternidad y confianza que les permita después de un examen introspectivo, confesar o hablar abiertamente de sus fallos en el grupo. Al mismo tiempo que todos deben tener la suficiente honestidad para recibir la crítica de los propios errores. Los que revelan las propias faltas deben estar dispuestos a recibir la censura o reproche por parte de los amigos. La enmienda de los errores se consigue por medio de la corrección y amonestación mutua, requisito para progresar en la sabiduría (*Lib.* 13, 7-8; 22; col XIVb, 9-11).

En este sentido es importante, como hace el Garadense, distinguir la parresˆa de la adulación, al amigo del adulador. El adulador sólo busca ventajas personales y en ese

---

[386] HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, 232-233.

[387] "No acojas al sueño en tus delicados ojos hasta hacer, por tres veces, un recorrido por tus actos del día: ¿en qué he delinquido?, ¿qué acto he realizado?, ¿qué obligación he incumplido? Y antes de levantarse, los siguientes: en primer lugar, al levantarte de un dulce sueño, examina muy bien los actos que vas a realizar en el día." (Porph. *VP* 40).

[388] MALHERBE, J.A., *Hellenistic Moralist and the New Testament*, en HAASE, W., *ANRW* II Principat. 26.1. Religion, Walter de Gruyter, Berlín-New York, 301. La psicagogía incluye lo que hoy llamamos ejercicios espirituales, psicoterapia, consejos psicológicos y pastorales. Epicuro ha subrayado especialmente la necesidad de esta clase de cuidado, y la mayor fuente de conocimiento para nosotros es el discurso sobre el tema del epicúreo Zenón de Sidón conservado por su discípulo Filodemo de Gádara.

[389] PHILODEMUS, *On Frank Criticism*, in. tr. David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thom and James Ware, Scholars Press, Atlanta 1998, xii-189 pp.

intento no le importa simular libertad de palabra con ánimo de agradar. Siguiendo la analogía aristotélica, la amistad es la virtud que se encuentra en el medio de dos vicios: la adulación y la enemistad[390].

El concepto de parresˆa, que en la democracia clásica significaba un derecho político de todos los ciudadanos, durante el helenismo designó la virtud privada de la libertad de palabra –hablar libremente en la asamblea–, no sólo practicada por un subordinado ante un superior, sino también por un profesor que desea curar el alma de sus discípulos[391]. La idea de amistad era adoptada para explicar la relación entre los miembros de la escuela filosófica. La libertad de palabra[392] entre los alumnos, estaba asociada con el lenguaje de la amistad. Un discípulo podía hacer reproches a sus compañeros abiertamente, inspirado en la buena voluntad y utilizando un lenguaje franco y sin rencor[393]. Uno de los objetivos de la comunidad de amigos epicúreos era el cambio del modo de ser, por eso los amigos podían participar en la evaluación y corrección mutua. Para ellos, la conversación y el razonar juntos eran elementos indispensables[394].

> "Los amigos epicúreos son exhortados a no ocultar sus faltas, sino a confesarlas y exponerlas de modo abierto para la critica y la corrección mutua. "*Confesional practice*" es en algún modo una expresión anacrónica, pero describe bien esta actividad. Algunos de los fragmentos se refieren a la comunicación de los errores y a un cierto espionaje, o también como a la renuncia de algunos miembros a hablar sobre sí mismos[395]."

La persona debe mostrar sus fallos sin pudor, pues sólo siendo conocidos pueden ser corregidos y cambiados (*Lib.* 42.1-7). El primer paso para cambiar es tomar conciencia de los errores, para ello a veces necesitamos la ayuda o amonestación de los

---

[390] ACOSTA MENDEZ, E., *Pherc. 1089: Filodemo "Sobre la adulación"*, en *CErc* 13 (1983)127. Los aduladores prefieren antes ser amados que amar, en la medida que siendo amados se acercan a la dispensa de honores, que a decir verdad es lo que realmente desean. Los verdaderos amigos, en cambio, consideran primordial amar antes que el ser amados o admirados.

[391] KIMMICH, D., *Die Epikureischen Aufklärungen*, 40. La libertad de palabra, además del aspecto individual del cuidado del alma, se refiere también un componente social entre los profesores y alumnos del Jardín.

[392] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 109-110. La libertad de palabra está intrínsecamente conectada con la amistad, pero no es un arte ni una virtud; sino un método usado por los amigos en el arte terapéutico de curar las almas, comparable a los métodos usados por los médicos en el arte de curar y los pilotos en el arte de navegación. Véase también LONGO AURICCHIO, F., *Sulla concezione filodemea dell'adulazione*, en *CErc* 16 (1986) 79-91.

[393] PHILODEMUS, *On Frank Criticism*, 4-5. GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 108-109.

[394] GLAD, E. C., *Frank Speech, Flattery and Friendship in Philodemus*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Friendship*, 29: "Parresˆa or frank speech is thus a type of Ómilˆa and a *sine qua non* of friendship. Based on the tittle of the work in which it appears, parresˆa is a behaviour or a way of life. Therefore, just a as assent, speaking in order to please, praise, and other flattering techniques are characteristics of flattery, so frank speech of friendship."

[395] PHILODEMUS, *On Frank Criticism*, 8.

amigos o de un director[396]. Si los jóvenes confiesan sus errores, el maestro les escuchará de modo atento y respetuoso (*Lib.* 28; 51.1). El maestro o líder que habla con sinceridad es el mejor de los amigos, en cambio, el disimulo y ocultamiento son sin duda la peor ofensa contra la amistad (*Lib.* 41). El maestro debe investigar escrupulosamente a quien no esté dispuesto a revelar sus faltas, aunque él no es el único encargado de examinar a los que no quieren comunicar sus errores. Otros miembros están a veces en mejor situación de descubrir los errores de sus compañeros, pues se encuentran en una relación de igualdad. Si descubren los errores deben, o bien corregirles o informar a los maestros, como hizo Polieno, quien informó sobre la condición de Apolónides a Epicuro (*Lib.* 49.7-10). Así, Filodemo alaba a Heráclides porque reveló sus errores al mismo Epicuro (*Lib.* 49) y esta confesión fue ensalzada por el mismo maestro.

El fragmento (*Lib.* 46, 5-11) no resalta la purificación de los jóvenes estudiantes, sino la corrección de los errores de los sabios. Ellos saben que no son perfectos y cometen también faltas. Se pone de manifiesto la suerte común del maestro y de los estudiantes. No solamente son los médicos o profesores los que dispensan ayuda, sino que también los compañeros estudiantes pueden prestarse ayuda entre sí, la corrección fraterna o incluso corregir los errores de maestros o doctores[397].

Quien desea que su amigo se corrija o cambie, no será considerado acusador o calumniador, sino que será el verdadero amigo (*Lib.* 50). Al contrario, quien oculta las faltas de su amigo no es un verdadero amigo, sino amante del mal. Los alumnos deben ser leales a sus compañeros y no correr hacia los profesores como aduladores y calumniadores. Los estudiantes rechazan ser duros con aquellos que no reconocen sus errores (*Lib.* 52,1-3). En lugar de acusar y ser brutales con nuestros compañeros, debemos mejor, como nos aconseja Filodemo: "Llegar a acusarnos a nosotros mismos, si nos equivocamos en algún modo" (*Lib.* 51.2-5).

---

[396] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 129-130, señala que los estudiantes necesitan reconocer mutuamente sus faltas para lograr la curación o salvación (*Lib.* 1; 36,1-2; 78,6 y col. VI b 3). Además de la propia corrección uno de los medios para progresar o mejorar es la corrección recíproca que consiste en la ayuda benevolente entre los maestros y los estudiantes. "Uno mismo puede ser tratado terapeúticamente, bien por nosotros o por otros de los compañeros" (*Lib*. 1-4).

[397] PHILODEMUS, *On Frank Criticism*, 23-24. Parece claro que el cuidado del alma y la corrección entre los epicúreos era mutua y no restringida a un grupo de personas investidas con una autoridad preeminente. Algunos miembros del séquito de los ricos y poderosos confiaban, basados en la amistad, en aconsejar y corregir los errores de sus superiores. A los miembros de la comunidad filosófica de posición social inferior les estaba permitido amonestar a otros y corregir los errores de sus superiores morales. Los problemas evocados en este resumen sugieren que la libertad de palabra entre los amigos de condición desigual no era un ideal vago o abstracto, sino una realidad social. Los amigos por espíritu de compañerismo, los profesores y los estudiantes, participaban en el proceso de la corrección y edificación mutua, con un espíritu de buena voluntad y solidaridad moral.

Parece que hay una distinción entre los compañeros estudiantes y los "compañeros íntimos", quienes corrigen al profesor[398]. Que los jóvenes favorecen las prácticas admonitorias de la confraternidad es evidente también desde (*Lib.* col. XVIIa): el joven –con una disposición a equivocarse– tiende a una sinceridad implacable cuando es amonestado por ella (*Lib.* col. XVI a 6-12). Tal dureza necesita ser corregida y puede sólo ser curada por una operación quirúrgica, mediante el escalpelo. Si el joven falla necesita ser corregido.

> "Hemos visto cuatro dimensiones en la práctica de la corrección epicúrea. Una envuelve la corrección propia, otra cuando uno es corregido por "otros", tercera, cuando algunos compañeros informan o comunican los errores a los profesores, y finalmente, cuando los sabios se corrigen mutuamente. Nosotros hemos hallado muestras de un conjunto de relaciones sociales en las cuales la participación activa de amigos se presupone en la edificación mutua, la admonición y la corrección. Todos están progresando, únicamente que algunos han madurado más que otros…[399]"

La obra de Filodemo estudia también los diferentes tipos de maestros y sus disposiciones personales, al mismo tiempo que los métodos o modos de aplicar la parresˆa en los diferentes tipos de estudiantes. Por ejemplo, aquellos que agradecen la crítica sincera, y aquellos que no la toleran, los que pretenden soportarla o sufrirla y quienes con vehemencia la resisten y responden con amargura cuando son criticados. Hay referencias a estudiantes fuertes, débiles, tiernos, confusos, otros demasiado tímidos, otros sociables, recalcitrantes, apasionados, obstinados, desobedientes, irascibles, incurables, otros difíciles de curar, pretenciosos, y otros con una escasa habilidad intelectual. Encontramos también referencia a estudiantes con buena disposición hacia los maestros, cuidadosos o diligentes en su buena voluntad, y agradecidos, aquellos que mejoran y otros que han recibido diferentes clases de instrucción o entrenamiento[400]. Los estudiantes, de todos modos, no debían irritarse cuando eran corregidos, ni desconfiar de los profesores (*Lib.*1, 31 y 38); sino que, al igual que se sometían al tratamiento de los médicos, del mismo modo debían someterse a la amonestación de sus profesores, que de modo similar podían causarles dolor (*Lib.* 39,42,50,63,64,69,84).

> "Al mismo tiempo *Sobre la libertad de palabra* muestra una disputa entre los epicúreos sobre los métodos de corregir a los discípulos en el proceso de la

---

[398] RILEY, T. M., *The Epicurean Criticism*, 60, dice que para Filodemo el uso de la parresˆa es una manifestación de la preocupación por la verdadera amistad, no sólo el filósofo ayuda a sus estudiantes señalando sus errores o faltas, sino que el mismo maestro puede ser ayudado por la crítica sincera de sus alumnos (*Lib.* col. 8a,9-b5).

[399] GLAD, E.C., *Paul & Philodemus*, 132. PHILODEMUS, *On Frank Criticism*, 10-11.

[400] MALHERBE, J.A., *Paul and the Thessalonians*, 86.

> reforma moral dentro de la escuela. Este debate se centra sobre lo apropiado de usar un tratamiento severo para la cura de enfermedades morales y la adaptación de la libertad de palabra a los diferentes receptores. Filodemo tiene una visión positiva de la condición humana y de la posibilidad de mejora o reforma; ahora bien, unos progresan más que otros, depende de las disposiciones[401]."

Los sabios no son perfectos, en el sentido de que no tengan faltas, pueden progresar en el uso de su franqueza y en su actitud hacia los otros (*Lib.* 2.1-7). Algunos fragmentos hablan de la actitud de quienes corrigen a otros, pues pueden convertirse en presuntuosos. A su vez el maestro debe escuchar con simpatía, sin burla ni mala voluntad. En respuesta a la "confesión" del discípulo, el maestro hablará, a su vez, con libertad para amonestar al discípulo haciéndole comprender el verdadero fin de estas reprimendas. Epicuro señala que Filodemo no dudó en hacer reproches bastante mordaces en una carta dirigida a su discípulo Apolónides. Es necesario que la amonestación sea serena, sin faltar a la amabilidad. El filósofo, agrega Filodemo, no debe tener miedo en dirigir reproches tampoco a los hombres políticos[402].

El objetivo de la instrucción filosófica epicúrea era conducir el alma a una especie de confesión[403] *contritio cordis*, el reconocimiento de las faltas o equivocaciones para volver al camino de la verdad[404]. Bignone atribuye a Epicuro el papel de director de conciencia[405], pues fue el primero que concentró toda la educación filosófica en el hombre interior, en la perfección espiritual del sabio. (El alumno que confía en su maestro y se pone en sus manos por medio de una comunicación íntima.)

Si la enfermedad es del alma o íntima, una enfermedad del pensamiento, los síntomas no son apreciables exteriormente, a no ser que el enfermo o alumno

---

[401] PHILODEMUS, *On Frank Criticism*, 11.

[402] HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, 235.

[403] MONDOLFO, R., *La comprensión,* 312-315. La práctica del examen de conciencia o de confesión de pecados que primero habían enseñado los pitagóricos se reproduce en los epicúreos. La práctica originaria de confesión de faltas ante el maestro y jefe religioso de la escuela que juzga y con la que el discípulo alcanza la purificación debió ser muy pronto sustituida por la confesión ante sí mismo (examen de conciencia). En el examen de conciencia la presencia real del maestro-sacerdote, que recibe la confesión y juzga, se ha transformado en una presencia ideal, "como si él nos observase" (Sén. *Ep*, 11,8 = *Us*. 210). El maestro se halla representado por la conciencia misma del discípulo que lo contempla como inspirador y modelo, y se esfuerza por juzgar según éste lo haría. Pero se da una relación recíproca entre maestro y discípulos, el maestro (en este caso Epicuro) es considerado como inspirador y guía, es un modelo a imitar, pero al mismo tiempo él puede ser corregido o ayudado por los mismos discípulos (Sén. *Ep*. 7,11). MONDOLFO, R., *La conciencia*, 70-78. Cf. SCHMID, W., *Epikur*, 741col.: "Daß die Beichte eine feste Institution des Kepos war, ist erst durch die Auswertung der Philodemschrift, De libertate dicendi' Wirklich deutlich geworden; vgl. S. Sudhaus, E. als Beichtvater: ARW 14 (1911) 647 f."

[404] ERLER, M., *Die Schule Epikurs*, 208: "Mit dieser Auffassung hat Epikur vermutlich Einfluß auch auf andere philosophische Richtungen ausgeübt." Cf. DE WITT, N., *Organization*, 206.

[405] MONDOLFO, R., *La conciencia*, 72-75. Podríamos ver una evolución que comienza con Demócrito, primera vez que se habla de conciencia moral, después tiene una gran desarrollo en Sócrates y finalmente con Epicuro alcanza su culminación, junto con los estoicos: Marco Aurelio, Séneca y Epicteto.

comunique al doctor sus deseos o sentimientos. Nos encontramos en el epicureísmo con el primer registro de la confesión[406]. Sudhaus, en 1911, fue el primero que reconoció estas prácticas, pero las asimila demasiado a las cristianas[407]. Séneca recoge el pensamiento de Epicuro de que la mala conciencia trata de ocultarse. Al contrario, la buena conciencia desea manifestarse y atraer las miradas. El culpable puede ocultarse, pero de nada les sirve estar oculto, pues le sigue atormentado su mala conciencia. La primera y principal pena de los pecadores consiste en el pecado, el castigo del crimen o del mal cometido se encuentra en el mismo delito. La persona se siente angustiada, sufre la tortura de la conciencia y una constante inquietud que le agobia y azota y por eso nunca se siente seguro por mucho que se oculte, no puede huir de sí mimo, la conciencia le acusa y descubre cómo es (Sén. *Ep*. 97. 12-15 = *Us*. 532 y 531). Estas últimas palabras también hacen referencia tal vez, a esa necesidad que tienen los hombres de confesar o comunicar sus faltas en orden a sentirse liberados del peso de la conciencia. Por eso no es raro suponer que si en los grupos epicúreos los líderes gozaban de tal alto respeto y estima y entre ellos existía la amistad y corrección mutua, también existiera esa especie de confesión o perdón de las culpas.

W. Schmid llama a la filosofía ética de Epicuro, guía del alma realizada por medio de la terapia y ascesis, pero no comparable todavía a la doctrina cristiana. La operación es reflexiva con un contenido fundamentalmente ético[408], como lo tenía para Sócrates. La práctica de la confesión de pecados entre los epicúreos no tenía el sentido de necesidad religiosa de salvación que tendrá en el cristianismo o en las religiones mistéricas. El alumno, dice Filodemo, (*Lib.* 40 y *Lib.* 49) debe comunicar sus faltas o errores tanto a sus compañeros estudiantes como al maestro abiertamente. Esto mismo lo corrobora también Nussbaum, que muestra cómo las nociones de pecado y absolución no tienen nada que ver con la confesión cristiana, sino que son una aplicación lógica de la analogía médica. El enfermo cuando acude al médico debe manifestar sus dolores, para que de ese modo el doctor pueda llegar a conocer su enfermedad y así comenzar la terapeútica.

---

[406] SCHMID, W., *Contritio und 'ultima linea rerum' in neuen epikureischen Texten*, en *RhMus* 100 (1957)304: "Wird man bei einem aus dem Umkreis des frühen Kepos stammenden Brieffragment am liebsten auf Epikur selbst beziehen, der ja ein Seelenleiten im wahren Sinne des Wortes war."

[407] *op. cit*., 308: "Daß die Beichten der paganen Philosophen Seelenleitung ihren Ursprung im Kepos haben: Die Jünger bekennen dem Meister ihre Sünden."

[408] GIGANTE, M., *Philosophia medicans*, 54. SCHMID, W., *Epikur*, 742 col.: "Mit der Institution des Sündenbekenntnisses in den Mysterienreligionen einerseits u. Im Christentum andererseits hat die

Esta práctica epicúrea es un modo de expresar los síntomas, angustias o culpas que a uno le preocupan de manera pública, de tal modo que la cura pueda efectivamente comenzar. Así, esta práctica epicúrea estaría más relacionada con lo que dicen los psicoanalistas actuales: que cuando uno se da cuenta de sus problemas o errores y los exterioriza verbalizándolos, se produce en principio una liberación y es el primer paso para la curación definitiva[409]. Por lo que esta tradición epicúrea reconoce el valor terapeútico de la palabra.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

epikureische Beichte schon deshalb wenig zu tun, weil sie nicht zum Ausdruck religiöser Heilsbedürftigkeit wird."

[409] NUSSBAUM, M., *Therapeutic*, 49: "It has far more in common with practices of modern psychiatry than with any superficially similar Christian custom."

II PARTE: EL PENSAMIENTO POLÍTICO EPICÚREO

CAPITULO 7º: LA SOCIEDAD Y LA POLITICA EN EL EPICUREÍSMO

7.1. Introducción

Tradicionalmente se ha pensado que Epicuro y los epicúreos no tenían un pensamiento socio-político; se decía que la filosofía epicúrea era apolítica o que los epicúreos se apartaban de la vida social y no querían participar en política. Es cierto que hay referencias, en el pensamiento epicúreo, hostiles a la política y que recomendaban a los sabios apartarse de la vida pública[1]; les causaba preocupaciones y les impedía obtener el ideal de la ¦taraxˆa. Epicuro fue más un moralista que un teórico político y su primera intención era conducir a los hombres a la felicidad, que consistía en conseguir la calma y la serenidad que, entre otros medios, se obtenía apartándose de la vida política[2].

Fueron los estudios de Robert Philippson[3] los que comenzaron a descubrir y valorar un pensamiento político en Epicuro y los epicúreos. En nuestro trabajo defenderemos junto con otros estudiosos que existe una filosofía política epicúrea de gran importancia e influencia histórica[4], según la cual el hombre para poder vivir seguro y alcanzar la autonomía, necesita la seguridad que le concede el Estado y sus leyes. No obstante, conviene recordar una cierta contradicción latente en su sistema filosófico, entre su misión básica de comunicar la felicidad y la salvación a la humanidad, y su modo de existencia, apartado del mundo.

---

[1] (D. L. X, 119 = *Us*. 8, *KD* 14, *SV* 58, *Us.* 551, *Us*. 554 y Lucr. *DRN* V, 1127-1128). FOWLER, D. P., *Lucretius and Politics*, en GRIFFIN, M., & BARNES, J. (ed.), *Philosophia Togata I*, 122-126, señala que esta norma epicúrea se puede aplicar a todos los períodos de la escuela epicúrea y es una de sus enseñanzas más notorias, que fue siempre duramente criticada por los opositores.

[2] SCHOLZ, P., *Der Philosoph und die Politik*, 306: "Politik sollte grundsätzlich außerhalb der Mauern des Gartens bleiben."

[3] Es considerado el primero de los modernos investigadores que reconoció que la opinión de Epicuro sobre la sociedad no era meramente negativa. PHILIPPSON, R., *Studien zu Epikur und den Epikureern. Im Anschluß an Wolfgang Schmid herausgegeben von C. Joachim Classen* (=Olms Studien 17), Georg Olms Verlag, Hildesheim 1983, 35. Epicuro y todos sus seguidores hasta Filodemo creían que sólo la vida en un Estado otorga al sabio la seguridad necesaria para su modo de vida. En este libro se recogen una serie de artículos publicados a comienzos de siglo por nuestro autor, que murió en 1942 en el campo de concentración de Theresienstadt.

[4] NICHOLS, J. H., *Epicurean political Philosophy. The rerum natura of Lucretius*, Cornell University Press, Ithaca, London, 1976, 15, defiende la tesis de que existe una filosofía política epicúrea de gran importancia por sí misma y por su influencia en la historia. Dado que la mayoría de los hombres viven juntos con otros en la sociedad, una parte importante de la filosofía, cuya meta es la felicidad, debe ocuparse de las relaciones con los otros hombres, es decir, con la política.

Consideraré la enseñanza de Epicuro, igual que la de los epicúreos, de modo global; aunque haya diferencia en el tiempo y en las circunstancias históricas, se puede hablar de cierta unidad de planteamientos[5].

Epicuro presenta en su filosofía socio-política una respuesta ante la crisis y hundimiento que sufre la pÕlij en los siglos IV y III a. C.. Piensa que estas dificultades las debe resolver el individuo personalmente. Tal vez, este sentimiento de no poder alterar nada fundamental en la vida social y en el Estado, condujo a Epicuro a apartarse de la vida política, frente al ideal clásico de la participación activa[6]. En este sentido Epicuro no está tan lejos de Platón y Aristóteles, que se refugian en la vida filosófica ante la corrupción política de la *polis*. Estos filósofos nunca renunciaron a la esperanza de cambiar la sociedad, por lo menos mediante el ejemplo de vida. Epicuro, sin embargo, es más escéptico y desconfía en el cambio global de la sociedad, se contenta con reunirse con sus amigos en comunidades creando formas de vida alternativas a la ciudad-estado, donde las personas puedan vivir los ideales de vida buena.

El problema de la felicidad es el fundamental para el hombre, según los epicúreos y en concreto en Lucrecio. Vivir una vida mejor exige un cambio en el hombre mismo antes que en la sociedad; este cambio, según Lucrecio, viene por el aprendizaje de la verdad y por la reforma de las propias pasiones y del modo de vida. Lo que es crucial para nuestro bienestar es la salud de nuestras almas, sin la cual todos los bienes externos están corrompidos y no merecen la pena. La salud de nuestras almas requiere conocimiento, calma y aceptación de nuestros límites naturales, es decir, conocimiento de nuestro lugar en la naturaleza[7].

---

[5] CHROUST, A.-H., *The Philosophy of Law of the Epicureans*, en *Thom.* 16 (1953), 265-266: "In matters concerning the nature, function, and origin of law, right, and justice as well as politically organized society under the rule of law, his disciples did not endeavor to deviate from the basis principles and directives authoritatively laid down by Epicurus."

[6] BARIGAZZI, A., S*ul concetto,* 75, considera que Epicuro a diferencia de Platón, Aristóteles y de los estoicos, no anhela jamás una reforma social o innovación política en la aplicación de su doctrina política. Véanse también: MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 10 y HADOT, P., *Exercices spirituels*, 226-227, quien nos recuerda que la filosofía antigua –el epicureísmo entre otras–, supone un esfuerzo común, una comunidad de búsqueda, pero no una renuncia a ayudar a los ciudadanos a transformar la ciudad. Las concepciones políticas pueden ser distintas, pero de ningún modo hay una renuncia a influir en la ciudad, en el Estado o en los gobernantes.

[7] NICHOLS, J, H., *Epicurean Political*, 209-210. Lucrecio no enseña un programa de acción política, sino que muestra cómo el individuo sólo puede conseguir su propia felicidad por sí mismo. Analizando lo difícil que es conseguir la genuina felicidad humana, nos hace ver los límites de la política para cambiar la vida del hombre y esta intuición nos debe ayudar a abandonar las demandas y esperanzas irrazonables en nuestras comunidades políticas. Unas expectativas razonablemente más bajas podrían contribuir no sólo a nuestra felicidad individual, sino también a la de la comunidad política.

Epicuro enlaza o es coherente con su filosofía de la naturaleza en la explicación racional y materialista del mundo, que venía dada en la filosofía jónica y sobre todo en el atomismo de Demócrito, en abierta antítesis a la filosofía platónica, especialmente contra la mística y la teología astral[8]. Epicuro y Lucrecio se preguntan por el significado de la vida humana desde una teoría materialista del Universo. Tratan de responder a las mismas preguntas de Sócrates y Platón; pero las respuestas son bien diferentes. Hay no obstante, un punto en el que el epicureísmo sintoniza con el resto de la filosofía antigua: la primacía de la filosofía misma como el más importante elemento constitutivo de la felicidad humana[9].

Epicuro es el filósofo del orden terrestre y ese orden le enseña que el fracaso práctico de la teoría política de sus predecesores se debe a que dieron primacía a la "vida teórica" como principio supremo del conocimiento, idealizaron la justicia y la colocaron más allá de donde podían verla, sentirla o intuirla. Había que establecer un orden sobre una teoría del más acá, cuyo centro es el cuerpo. Por eso la teoría de Epicuro sobre la sociedad y el derecho está influida por Protágoras y Demócrito[10] y se opone al pensamiento idealista platónico.

También conecta su teoría con las tendencias progresistas de la conciencia social del siglo V, sobre todo con la teoría sofística, que en las luchas políticas y sociales entre las fuerzas aristócratas-conservadoras y los demócratas-progresistas jugó un papel decisivo en la evolución[11] de la sociedad. Los sofistas elaboran en el siglo V una teoría sobre el origen de la cultura y la sociedad, que sin duda alguna influyó en Epicuro. Protágoras[12], antecesor tanto de Aristóteles como de Epicuro, postula que el origen de la sociedad es por nÕmoj, es decir, por convención. Los hombres se reúnen en sociedad

---

[8] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 11.

[9] NICHOLS, J. H., *Epicurean Political*, 21.

[10] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 45, reconoce que Epicuro con su teoría atomista de la sociedad se ha asociado con los sofistas inmediatos y con Demócrito. Tal vez por eso CHROUST, A. H., *The Philosophy*, 218, considera que su pensamiento político carece de originalidad y sólo se limita a mantener las ideas de Protágoras y Demócrito.

[11] En los sofistas encontramos tanto teorías que apoyan la concepción democrática de la sociedad, la teoría famosa del contrato social –por ejemplo Protágoras–, como autores que defienden posiciones aristocráticas, el derecho de los más fuertes, como Calicles, Trasímaco y Anónimo de Jámblico. MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie,* 49: "Die oben dargestellte demokratische Tendenz der Vertragstheorie in Antithese zu extrem aristokratischen Lehren vom Recht des Stärkeren weist in die gleiche Richtung."

[12] Platón en su diálogo *Protágoras* (320c- 323a) se refiere al mito de Prometeo para explicar el origen de la civilización. Protágoras intenta demostrar que todos los hombres están dotados y deben participar en la política. Piensa que estas capacidades para la convivencia civilizada pueden mejorarse con la enseñanza y viviendo en las ciudades democráticas.

para defenderse de las amenazas de las bestias salvajes, pero no por causas naturales, sino que es algo aprendido[13] y producto de las circunstancias. Lo mismo podemos decir de la virtud política o de la justicia, que tampoco proviene de la naturaleza, sino que es producto de la educación.

7.2. La sociedad y el Estado

7.2.1. El origen de la sociedad

Este es uno de los puntos más discutidos del epicureísmo y ha sido objeto de estudios especializados, junto con el origen del lenguaje, del derecho o el progreso técnico de la sociedad. En todos ellos a veces se ha hablado de cierta ambigüedad o incluso disparidad en la posición epicúrea: entre una visión naturalista sobre el origen de la sociedad o del lenguaje, que se puede llamar primitivismo, y una visión convencionalista o intelectualista, que se opone a la carga de animalismo o naturalismo que se podría derivar de insistir en el aspecto puramente natural[14]. No obstante, podemos ver en Epicuro y sobre todo en Lucrecio una evolución gradual desde la naturaleza hacia el progreso.

Encontramos fórmulas contradictorias sobre el origen de la sociedad en Epicuro: así Epicteto, trasmitiendo la doctrina de Epicuro, dice: "que por naturaleza somos seres sociales" (*Ench*. I, 23, 1 = *Us*. 525). Garbo[15] defiende el origen natural de la sociedad en Epicuro y aduce que la primera y más natural tendencia del hombre para Epicuro es huir del dolor y buscar el placer, pero no percibe que este principio individualista excluya que el hombre por naturaleza esté inclinado a vivir en sociedad. Puede ocurrir que los hombres busquen vivir en sociedad para evitar los problemas y dolores que aparecen si no se asocian y se dotan de unas leyes comunes, pues vivirían en guerra unos contra otros. Pero un poco más adelante el mismo Epicteto (*Ench*. II, 20,6 = *Us*. 523) dice que: "no existe sociedad natural de los hombres entre sí" que se encuentra en un texto de

---

[13] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 51: "Diese Vereinigungen, aus der Not geborene, nicht von einem ursprünglichen Geselligkeitstrieb motivierte, d. h. also nicht fÝsei, sondern nÕmw entstandene "Kunstprodukte"..."

[14] COLE, T., *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, en *American Philological Association Press. Monograph* 25 (1967), Western Reserve University Claveland, Claveland 1967, 77-78: "The vacillation between the two positions is understandable.." Cf. RODIS-LEWIS, G., *Nature et civilisation dan l'epicureisme*, en *EPh* 4 (1975) 415 y 429.

[15] GARBO, G., *Società e Stato nella Concezione di Epicuro*, en *AeR* 4 (1936) 243-244.

Lactancio *Inst.* III, 17,42: "Epicuro dice... no hay sociedad humana: cada uno se preocupa de sí mismo".

Tanto Philippson[16], A. Long, como R. Müller manifiestan que Epicuro está lejos de negar la existencia de la sociedad; lo que sí niega, según Müller, es que la sociedad exista por naturaleza, como defendían los estoicos[17]. Epicteto, que pertenecía a la escuela estoica, con el texto *Us.* 523 trasmite la polémica de Epicuro con los estoicos, que aceptaban la constitución natural de la sociedad. Epicuro excluye esta idea diciendo oÜk ™sti fusikÂ koinwnˆa, que la sociedad no existe por naturaleza[18].

Epicuro reacciona contra la noción aristotélica de que el hombre es por naturaleza un "animal político" (*Pol.* I, 1253 a 1-2). Según Epicuro, el hombre es un animal político en el tiempo presente, sólo en cuanto que busca la manera de conseguir dinero y poder, es decir, su propio interés. En vez de construir un estado ideal, Epicuro edifica un ideal de individuo –el hombre sabio–, cuya sabiduría se basa en parte en su naturaleza antipolítica. No busca protección para sí mismo a través del poder político (*Us.* 8), ni aceptaría ningún cargo político si se lo ofreciesen. Al contrario, busca la seguridad a través del retiro del mundo (*KD* 14; *Us.* 552). Se relaciona con otros hombres, no a través de la familia –aunque puede casarse y criar hijos–, sino por medio de amistades que le sean provechosas[19].

Para Aristóteles la formación de la sociedad no hace sino actualizar una naturaleza ya comunitaria, pues la sociedad no es natural espontáneamente; se precisan fundamentos o elementos de acuerdo para formarla, en cambio Epicuro adopta una perspectiva individualista, donde la sociedad es necesaria pero de manera instrumental, en cuanto que sirve al individuo para defenderse de los peligros existentes o le proporciona la tranquilidad exterior, puesto que vivir en solitario sería más difícil de conseguir.

---

[16] PHILIPPSON, R., *Studien*, 32-33: "So kann das nicht heißen: "wenn er sie leugnen", sondern "wenn er sie aufheben will" z. B. durch Sätze wie oÜd politeÝsesqai tØn sofÕn... wie Lukrez schildern den Urzustand der Menschheit zwar als barbarisch, aber nicht als antisozial."

[17] Cic. *Fin.* III, 19, 62-63. MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 36: "Aber darum geht es nicht, wie der Wortlaut der Stelle beweist. Vielmehr ist das, was Epikur 'aufhebt', 'negiert' die natürliche Gemeinschaft, d. h. die Auffassung von der Gesellschaft als einem fÝsei, von Natur, vorgegebenen Phänomen. Daß es hier um die richtige Interpretation des Wesens der Gesellschaft und nicht um deren Fortexistenz oder Zerstörung geht..."

[18] LONG, A., *Pleasure and Social Utility,* 289-290. Epicuro no negó la existencia de la sociedad ni que exista exclusivamente para su propio interés, dando especial importancia a los placeres y amistades que se derivan de la vida epicúrea. Afirmaciones de otros autores antiguos, entre ellas la de Lactancio, sostienen lo contrario.

[19] FRISCHER, B., *The Sculpted Word*, 37-38.

La tesis de Garbo sobre el origen natural de la sociedad ha sido refutada de manera convincente por A. Grilli[20], quien explica que para Epicuro la sociedad humana no se apoya en la naturaleza. Grilli nos remite a la idea epicúrea recogida por *Us.* 540 = *Inst*. III, 17, 42 de que nadie puede amar a otro si no es para beneficio propio. Aplicado esto a la sociedad, se puede decir que uno no formará parte de la sociedad si no espera obtener ventaja, pues cada uno piensa en sí mismo y nadie ama o se preocupa de otros a no ser que esto le reporte algún beneficio.

Cuando hablemos de la amistad[21] ya explicaremos cómo el primer motivo no es la sociabilidad natural, sino el interés egoísta. Por otra parte, el primer principio de la amistad es el descubrimiento de la ventaja mutua (*SV* 23) y eso conduce a una especie de pacto, que hace surgir la sociedad. El hombre no se une en sociedades o grupos porque tenga esa tendencia natural[22], sino porque es algo que le conviene o le ayuda a conseguir sus fines, por lo tanto es una unión convencional y por razones utilitarias. Es precisamente de estas consideraciones sobre la amistad e intereses particulares de donde Epicuro deriva la afirmación general del carácter no-natural de la sociedad. En Epicuro lo primordial es la felicidad de la persona, mucho antes que la sociedad, nada de subordinar el individuo a la ciudad. Con lo cual Epicuro invierte la concepción clásica de la primacía de la política sobre la ética (Arist. *EN* I, 1094b, 5-10). Así nos dice García Gual:

> "Está claro que, desde su perspectiva individualista, Epicuro no va a subordinar la felicidad del individuo a la mejora de la sociedad, sino que la sociedad ha de ser utilizada como algo al servicio del individuo. La sociedad se compone de individuos como el mundo y los cuerpos se componen de átomos, pero los elementos iniciales tienen una consistencia que no tienen los agregados[23]."

Hermarco, continuador de Epicuro al frente de la escuela, nos recuerda también que aunque existe entre los hombres un vínculo natural por la semejanza externa y el alma, la razón de asociarse en grupo fue por la utilidad y los beneficios que reportaba a los hombres (Porph. *Abst*. I, 7).

---

[20] GRILLI, A., *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953, 69-70 y 75.

[21] *op. cit*., 70. "L'amicizia nasce dall'interesse egoistico e perciò l'amicizia prØj tˆ non è secondo natura più di quanto non lo sia qualsiasi altro atto utilitario estrinsecato dall'uomo…"

[22] *Ibid*., 70, dice que Epicuro niega que la koinwnˆa sea por naturaleza, porque para ella no había lugar en su visión individualista de la sociedad, que existe sólo por convención y por la creación artificial de acuerdos (*KD* 31 y 33) entre los hombres.

[23] GARCIA GUAL, C., *Epicuro*, 202. Cf. FARRINGTON, B., *La rebelión*, 140-143.

Podríamos estar de acuerdo con el testimonio de Epicteto[24] *Us*. 525; de este modo Epicuro coincidiría con los estoicos en que somos sociables por naturaleza, estamos llamados a vivir con otros, nunca en soledad, pero niega el carácter natural de la formación de la sociedad[25]. Ésta no surge espontáneamente, sino por el acuerdo y la intención de un grupo de personas. Puede ser que Epicuro constate como elemento real la sociabilidad actual entre los hombres (*Ench*. I, 23, 1), pero puede querer decir que ésta no es por naturaleza, sino que es un pacto o un acuerdo no natural motivado porque cada uno piensa en sí mismo (o busca su propio interés)[26]. La sociedad para Epicuro se entiende desde una perspectiva individualista, es necesaria en cuanto que ayuda a la persona a conseguir sus fines.

No obstante Epicuro tiene una posición ambivalente en relación con las leyes, la sociedad y el Estado, como veremos[27]. El hombre no es por naturaleza un ser social, pero sin la sociedad y sin el Estado el género humano no habría podido sobrevivir (Lucr. *DRN*, V, 1025 ss)[28].

Lucrecio (V, 925ss y 1106-1107) y Diógenes de Eonanda[29] presentan el origen de la sociedad, unido a las primeras invenciones técnicas, como algo natural y necesario; los hombres se unen para protegerse. La vida social se desarrolla de un modo natural a través de la práctica del primer precepto de la razón social natural, que exige que los hombres rechacen el dañarse mutuamente.

Veamos el análisis un poco más amplio que hace Lucrecio:

---

[24] EPICTETO, *Pláticas por Arriano* I, (23,1-10) tr. Pablo Jordán de Urríes y Azara, Alma Mater, Barcelona 1957, 106-107. El mismo Epicteto a continuación le pregunta a Epicuro cómo es posible que él defienda que somos sociables por naturaleza si desaconseja a los sabios cuidar los hijos (D. L. X, 119).

[25] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 37: "Als Resümee ergibt sich, daß Epikur zwar der Auffassung entgegentritt, daß die menschliche Gesellschaft von Natur gegeben sei, aber nicht ihren Wert und ihre Funktion prinzipiell in Frage stellt. Es bleibt also nur die Deutungsmöglichkeit, daß Epikur die gesellschaftliche Existenzweise des Menschen nicht als von Natur vorgegeben, sondern als akzidentielles Produkt der Konvention, des nÕmoj oder der q□sij, betrachtet hat, als Ergebnis einer bestimmten historischen Entwicklungsstufe."

[26] GRILLI, A., *Il problema*, 76.

[27] Véase 137-144 pp.

[28] MÜLLER, R., *Konstituierung und Verbindlichkeit der Rechtsnormen bei Epikur*, en *SUZHTHSIS*, 162-163.

[29] RODIS LEWIS, G., *Nature et civilisation*, 419. "Epicure en a nettement affirmé l'origine naturelle." Epicuro afirma que el amor de los padres por los hijos es algo natural, lo cual le llevaría a admitir el origen natural de la familia. Cf. MÜLLER, R., *Sur le concept de Physis dans la philosophie épicurienne du droit*, en *Actes du VIIIe Congrès AGB,* 309-310.

7.2.2. El origen de la sociedad en Lucrecio

En el libro V de *De Rerum Natura* expone el desarrollo, lento pero continuo, del género humano. El libro se divide en cinco secciones: 1º) Cómo el mundo es mortal, qué ha aparecido y qué perecerá; no es un mundo divino y por lo tanto algo imperfecto y expuesto a la caducidad (91-415). 2º) Explica cómo surgió el mundo (416-508). 3º) Narra el origen de los animales, incluidos los hombres en la Tierra (772-924). 4º) Habla de los hombres, cómo comienzan a hablar y a organizarse en sociedades, y a temer a los dioses (925-1457). 5º) Finalmente, cómo la naturaleza gobierna los cielos, los movimientos de la luna y del sol (509-770).

La sección cuarta del libro V describe en tres períodos la evolución de los hombres y de los asuntos humanos: primero, la descripción de los hombres primitivos; después, el origen de la sociedad prepolítica (los hombres conviven sin leyes forzados por los instintos) y por último, la aparición de la sociedad política. Los procesos propiamente sociales y políticos (1011-1027 y 1105-1160) presuponen otros que son explicados después: la sociedad prepolítica necesita al menos un lenguaje rudimentario y el invento del fuego, y el origen de la sociedad política depende, al menos, de la religión y de la metalurgia, relatadas en la parte final de la sección[30].

7.2.2.1. Primer período: los hombres primitivos

Los hombres primitivos (925-987) eran nómadas, no conocían la agricultura y vivían de la recolección de frutos silvestres, lo que brotaba espontáneamente de la tierra. La exposición de la vida de estos primeros hombres se hace con el método comparativo[31] en relación a los hombres posteriores, recalcando lo que no tenían. Dotados de una constitución física más fuerte, su vida era parecida a la de las bestias (v. 932[32]). Tenemos que desterrar de nuestra mente la imagen de paraíso original, una

---

[30] FOWLER, D. P., *Lucretius and Politics*, 142. Cf. COLE, T., *Democritus*, 70.

[31] NICHOLS, J. H., *Epicurean Political*, 124. "The comparative mode of presentation also begins to direct our mind toward evaluating the change in man's condition from its beginning to the present."

[32] FRISCHER, B., *The Sculpted Word*, 39, dice que Epicuro (y nosotros podemos añadir también a Lucrecio) estaría de acuerdo con Aristóteles en un punto, que el hombre que vive sin estado o es "una bestia o un dios" (*Pol.* I, 1253 a. 29-31). Para los epicúreos el hombre primitivo vivía una vida salvaje antes de la aparición de los estados y se le puede considerar una bestia. Aunque el sabio epicúreo se asemeja al hombre primitivo en muchos aspectos difiere en uno importante: el sabio tiene conciencia personal de haber elegido el modo primitivo de vida, mientras que a los hombres primitivos se les imponía por necesidad.

especie de estado natural donde había muchos alimentos; al contrario, la existencia de estos hombres fue dificultosa[33]. Siendo algo exagerados, podríamos aplicar a esta situación la frase de Hobbes: *bellum omnium contra omnes*. Así lo sugieren también los epicúreos Hermarco y Horacio.

Estos hombres no constituyen ni siquiera una comunidad como la familia[34], sino que viven de manera solitaria y sin ningún tipo de ley. No existía ninguna asociación duradera entre los hombres, excepto la unión sexual[35] (v. 963s). Viven como el "hombre natural" de Rousseau, que podríamos llamar también salvaje solitario. En estos momentos no eran capaces de regirse por el bien común, ni por leyes ni por costumbres[36]. Lucrecio, no obstante, se muestra equilibrado, no es tan pesimista como Hobbes ni tiene un optimismo al modo de Rousseau[37]. Lucrecio opina que la condición del hombre primitivo es peor que la del civilizado, pero en algún punto descubre que era más tolerante. Los hombres corrían más peligros de ser devorados por las fieras y morían abandonados y desesperados (989-993); sin embargo, no estaban sometidos, como los hombres civilizados, a las matanzas multitudinarias que produce la guerra o que ocasionan los naufragios por la navegación (999-1001). Los primeros hombres morían de hambre, mientras que ahora mueren de hartura[38].

A diferencia de Hobbes, Locke y Rousseau, modernos filósofos políticos, Lucrecio nunca llama al estado original del hombre "estado de naturaleza" en contraposición al posterior "estado civil".

---

[33] CAPPELLETTI, J. A., *Lucrecio: la filosofía como liberación,* Monte Avila Editores, Caracas 1987, 250: "Ignoraban el uso del fuego y no sabían arropar sus cuerpos con las pieles de los animales; habitaban en bosques y cuevas. Eran incapaces de obedecer ninguna ley ni de seguir ninguna costumbre establecida; no tenían idea de la comunidad, y entre ellos cada uno se valía por sí mismo..."

[34] NICHOLS, J. H., *Epicurean Political*, 128: "From the facts that the family did not exist at first and that it and its precondition had to be developed, one need not conclude that the family is unnatural."

[35] MÜLLER, R., *Die Epikureischen Gesellschaftstheorie*, 38: "Die Verbindung in der Ehe ist dann bereits eine höhere Entwicklungsstufe, die in einem Zwischenbereich zwischen dem Natürlichen und dem Sozialen, zwischen fÝsij und nÕmoj liegt."

[36] *op. cit*., 38. Cada individuo obedece sólo a sus instintos de autoconservación.

[37] ROUSSEAU, J.-J., *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 179-287. Aparte de las muchas similitudes, la diferencia fundamental entre Rousseau y Lucrecio es que este último insiste más en las dificultades y problemas de los hombre primitivos, frente a Rousseau que rodea el estado primitivo de un tono bastante idílico. En lo que si concuerdan es en contraponer el estado de la sociedad civil al estado primitivo y que la mayoría de los males de la sociedad civil se habrían podido evitar conservando la forma sencilla, uniforme y solitaria del estado natural.

[38] Según NICHOLS, J. H., *Epicurean Political*, 127, Lucrecio no acepta que el estado de los hombres primitivos fuese una edad de oro, y tampoco admite que uno viva suspirando por volver a tal existencia.

7.2.2.2. Segundo Período: La fase prepolítica

Los versos (1011-1027), sin explicar las causas, avanzan hacia la sociedad prepolítica; los hombres nómadas se hacen sedentarios y se unen en familias; esta transición de la vida solitaria a la grupal[39] tiene lugar de un modo natural[40], por el descubrimiento de un modo de vida menos penoso y por la inclinación natural al cuidado de los hijos. Después, los vecinos crearán vínculos de amistad entre ellos (1019-1020), evitarán toda violencia y se asistirán entre sí, compadeciéndose de los más débiles. Con el fin de vivir en paz juntos, los hombres crearon pactos[41]. Estos acuerdos son idénticos a los que Epicuro definió como justicia (*KD* 33); Lucrecio los llama amistad en vez de justicia[42]. En este segundo período en que aún no ha aparecido la sociedad propiamente dicha Lucrecio no habla de justicia, sino de las relaciones de amistad, completamente libres y voluntarias.

La mayoría de los hombres cumplía fielmente los pactos concertados y los convenios establecidos por mutuo acuerdo, de otro modo el género humano no habría subsistido. Este período prepolítico parece haber sido feliz y seguro para los hombres en relación con el anterior e incluso con el período de sociedad política que está por aparecer (1151-1160). La principal ventaja es que en este tiempo sólo existen las necesidades naturales y los deseos que mueven a los hombres son limitados; los deseos ilimitados y vanos aparecerán con el estado político[43]. Lucrecio, al mostrar este estado

---

[39] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 40: "Der erste Schritt aus der Vereinzelung ist die Bildung der Familie. Ist sie auch einerseits durch die natürlichen, d. h. geschlechtlichen Vorautsetzungen des Menschen bedingt, so stellt sie doch bereits eine höhere Entwicklungsstufe der menschlichen Beziehungen dar, die in dieser Form von der Natur nicht vorgegeben ist." Epicuro se muestra contrario a Aristóteles que considera al hombre como un ser por naturaleza familiar, lo mismo que contra la idea aristotélica de que el hombre es un animal social o comunitario.

[40] *op. cit.*, 42: "Wenn sich im Kreis der Familie eine gewisse Verfeinerung der zwischenmenschlichen Beziehungen ergibt, wie Lukrez es schildert, so geschieht das nach Epikur auf der Basis natürlich-instinktiver Regungen, der Geschlechtsliebe und der Liebe der Eltern zu den Kindern, welch letztere nach Demetrius Lakon ebenfalls auf einem natürlichen Instinkt beruht." Cf. RODIS LEWIS, G., *Nature et civilisation*, 419.

[41] NICHOLS, J. H., *Epicurean Political*, 129. Lucrecio indica que había una base natural para tales pactos: los hombres deseaban paz y amistad, y parece que tenían alguna inclinación natural hacia la piedad.

[42] *op. cit.*, 130. Reconoce que Lucrecio reserva el concepto de justicia para la sociedad política, en la que los límites de las acciones humanas están regulados por leyes y reglas de justicia que son forzadas con castigos. En cambio, llama a los pactos de la sociedad prepolítica amistad, porque aunque tienen el mismo contenido que la justicia según la definición de Epicuro, estos, al igual que la amistad, no son obligatorios sino voluntarios.

[43] *op. cit.*, 131. Los deseos naturales son los que gobiernan la vida de los hombres en el estado prepolítico. ROUSSEAU, J.J., *Sobre el origen*, 238-248. La distinción de Rousseau entre "amor de sí mismo" y "amor propio" es semejante a la de los "deseos naturales" y los "deseos vanos". El amor de sí mismo es un sentimiento natural que tiene todo animal para conservarse; en el hombre, dirigido por la

prepolítico como el ideal de vida humana, está de acuerdo con su maestro Epicuro, que precisamente en su Jardín trató de emular el estado prepolítico, donde la amistad regulaba las relaciones y no había necesidad de leyes ni de justicia; aunque existiera un cierto pacto, estaba basado en relaciones libres de amistad que posibilitaban la vida en común.

> "Entre las causas de la miseria humana están los deseos vanos (los deseos no naturales), los falsos miedos, las falsas opiniones; estas cosas están cambiando constantemente. La naturaleza sin embargo es siempre la misma, ella es la eterna y última causa de todas las cosas que vienen a ser, cambian y perecen. La ciencia de la naturaleza es el único conocimiento verdadero, la más alta y comprensiva visión de las cosas, incluyendo las cosas humanas[44]."

7.2.2.3. Tercer Período: La fase política

Como estamos viendo, el paso de un período a otro es por causas naturales, tanto del estado primitivo al prepolítico como ahora a la sociedad política. El pasaje que explica este estadio, como el anterior, es breve y condensado (vv.1105-1160). Al final, del mismo modo que en el estadio prepolítico aparecían el lenguaje y el fuego, en éste aparecerán la religión[45] y las artes que se forman en unión con la sociedad política, y su comprensión va unida a la de la política.

Este período describe a los reyes que fundaron ciudades (1109) y construyeron fortalezas para defenderse. Repartieron tierras y ganados, teniendo en cuenta la hermosura, la inteligencia y la fuerza de los diferentes individuos. En los inicios del Estado y de la vida social contaban mucho la belleza y la fuerza física y mental; más tarde, el oro se impondrá a tales cualidades personales e intrínsecas, y los individuos más bellos y valientes, servirán a los más ricos.

Lucrecio explica que los hombres buscan riqueza para obtener fama y poder, por el deseo de gloria (1120-1122). La competición y la envidia entre los hombres conllevan consecuencias negativas. Este deseo por el poder conduce a la lucha con otros hombres y por eso el camino hacia la mayor fama u honor será peligroso. Lucrecio, en su

---

razón y modificado por la piedad, produce la humanidad, la virtud y concurre a la conservación de la especie. El amor propio, en cambio, surge con la sociedad e inspira a los hombres todos los males que mutuamente se hacen. En el estado de naturaleza el amor propio no existe; por eso el hombre no tenía odio ni venganza ni buscaba los honores. En Lucrecio, en la fase prepolítica, tampoco existían los deseos vanos e ilimitados, sino que los hombres sólo seguían los deseos naturales.

[44] NICHOLS, J. H., *Epicurean Political*, 136-137.

[45] *op. cit.*, 162. La religión está esencialmente conectada con la sociedad política, al igual que el lenguaje a la sociedad prepolítica. Lucrecio proporciona una función utilitaria a la religión, como un freno frente al mal comportamiento, la culpa y el miedo que habían surgido en esta época.

disertación sobre la vida política, está denunciando la pasión política, el deseo de poder. Un hombre que busque el poder político, puede estar motivado por un deseo de conseguir la libertad, pero tal poder esencialmente depende de otros. Parece que la ambición y la búsqueda competitiva de riquezas, poder y fama conducirá, de modo inevitable, a un período de desorden y de violencia (vv.1141-1150).

Lucrecio en el libro III (vv. 59-86 y 74-84) constata que por el miedo a la muerte los hombres se aferran a la vida buscando seguridad en la riqueza y en los éxitos políticos; estos deseos innecesarios e innaturales nunca son satisfechos[46] y conducen a los horrores de la política contemporánea. Luego (vv.70-71) describe cómo los hombres buscan la riqueza: "impelidos por un vano terror, amasan riquezas con sangre ciudadana y multiplican con avidez su caudal, acumulando crimen sobre crimen."

> "La violencia de la vida surge de las hostilidades de unos hombres con otros, el remedio no podía venir de la amistad tal como existía en la sociedad prepolítica; porque la competición y los deseos ilimitados estaban firmemente arraigados entre los hombres. Se necesitaba algo nuevo, la justicia, esto es, las leyes, cuya obediencia fue forzada con castigos[47]."

Ya hemos dicho que los epicúreos proponen la amistad como alternativa a la justicia aunque pertenezca a un estado anterior en la evolución de la sociedad, como la añoranza de un mundo anterior prepolítico que pueda superar los problemas de la sociedad actual. El hombre –retirado en una comunidad epicúrea, dedicado a la vida filosófica donde sus necesidades eran limitadas y sin ninguna ambición política–, viviría ajeno a cualquier tipo de violencia y, por lo tanto, para él la justicia sería innecesaria. La sociedad preferida por Epicuro es similar a este estadio idílico propuesto por Lucrecio, anterior a la existencia del Estado (vv.1105ss)[48].

La religión y la filosofía –necesarias para la buena vida según la naturaleza– aparecen en la sociedad política. En relación con la religión, tenemos que decir que todo el poema de Lucrecio va dirigido contra la religión y sus crímenes. Lucrecio presenta un Epicuro (I, 63-125) osado en sus ataques a la religión y también como el liberador de esta superstición.

---

[46] FOWLER, D. P., *Lucretius and Politics*, 135-136. BARIGAZZI, A., *Sul concetto*, 76-77, nos recuerda que Lucrecio (III, 59-86) sitúa el tema de la seguridad externa en conexión con el miedo a la muerte. Muchos hombres se dejan llevar por la codicia y la ambición de los honores, amasan riquezas por el temor a la muerte.

[47] NICHOLS, J. H., *Epicurean Political*, 143-144.

[48] FRISCHER, B., *The Sculpted Word*, 44-45. Cf. MALHERBE, A. J., *Paul and the Thessalonians*, 40-41.

La religión es tratada con más amplitud que cualquier otro asunto (V, 1161-1240). Lucrecio no ataca simplemente a la religión, sino que de forma gradual desarrolla un profundo análisis de las raíces de la religión en el alma humana. Señala el origen natural de la religión por el miedo a la muerte y al fin del mundo. La religión viene a liberar al hombre de esta preocupación. La creencia religiosa surge de la incapacidad para aceptar la verdad sobre la situación humana en el mundo y el universo. La religión sirve también para defender el orden político, limitando las malas acciones (1218-1240). No insiste, en cambio, en el hecho de que la religión y los dioses ayuden al establecimiento y perpetuación de buenas leyes y sociedades estables. La política y la religión se desarrollan juntas: cada una en parte apoya y en parte depende de la otra.

La filosofía depende de la sociedad política de dos modos: primero, porque las condiciones materiales de abundancia posibilitan el ocio y de la vida pacífica entre los hombres y, segundo, debido al progreso del lenguaje y las artes entre los hombres. Las pasiones políticas por la riqueza, la fama, o el poder, son deseos que dependen de lo que otros hombres dicen, antes que de lo que uno realmente es y de lo que naturalmente necesita. La filosofía epicúrea desprecia la política porque fomenta estos vanos deseos y falsas opiniones, incompatibles con la buena vida según la naturaleza.

La filosofía se opone a la religión y tal vez esta oposición es tan fuerte porque comparten el mismo ámbito. Como la filosofía, la religión va más allá de la experiencia primera y provee una visión del mundo en un contexto más amplio, dentro del que tiene lugar la vida humana. La visión dada por la religión es falsa, pero en alguna medida tranquiliza y consuela: ella oculta la amargura o tristeza de la verdadera condición humana al enseñar que las almas de los hombres y el mundo son inmortales y que existen los dioses poderosos que se preocupan de los asuntos humanos. De este modo crea nuevos miedos a los hombres: miedo al castigo de los dioses aquí, y miedo a los castigos eternos después de la muerte. La filosofía es la que puede purgar el corazón de los hombres de los deseos innecesarios y así capacitarles para vivir bien sin temor, por las cosas que son buenas por naturaleza. El precio que debe pagar por esta vida buena es enfrentarse a la triste verdad sobre el hombre y el mundo. De aquí resulta la oposición fundamental entre la filosofía por una parte y, la religión y la política, por otro[49].

Los hombres se cansan pronto de la violencia y del desorden, y tienden por sí mismos a acatar la ley y el orden establecido:

[49] NICHOLS, J. H., *Epicurean Political*, 167.

> "Pues el género humano, fatigado de vivir entre violencias, languidecía por efecto de las disensiones; razón de más para que se sometiera de buen grado a las leyes y al derecho estricto[50]."

Cappelletti hace este juicio de Lucrecio:

> "La revolución y la rebeldía constituyen así, para el filósofo epicúreo, recursos anómalos y patológicos; lo normal en el hombre, aquello a lo que por su propia naturaleza tiende, es la sumisión y la obediencia. He aquí a un materialista ciertamente muy poco revolucionario[51]."

Y según Goldschmidt[52] de su maestro Epicuro podemos decir algo similar: lo que distingue la teoría de Epicuro de sus predecesoras y contemporáneas es que se abstiene de toda crítica y de toda proposición de mejora social, en él está ausente toda clase de utopía o de reforma social. Precisamente él pide un sometimiento y respeto a las leyes e instituciones que son las que garantizan la seguridad y la vida tranquila de los sabios[53].

Nada más falso, por tanto, que presentar a Epicuro como un revolucionario, pues la única revolución que le interesa es aquella que cada uno debe obrar en su interior, no atribuyendo ningún valor a las condiciones externas para conseguir la perfección y la felicidad. Como siempre ocurre, este desinterés le lleva a asumir una actitud conservadora, por una lado frente al estado considerado como mantenedor del orden público y, por otro, frente al culto oficial, pues aconsejará respetar también las tradiciones religiosas (*Us*. 387)[54].

7.2.2.4. Conclusión

Lucrecio acentúa la fortaleza de los hombres salvajes y la generosidad de la tierra y sus frutos (V, 925-930;937-944). La razón para el progreso y el reagrupamiento de los hombres fue la necesidad de satisfacer unas ventajas: la utilidad es el motor de este desarrollo.

---

[50] LUCRECIO CARO, T., *De la Naturaleza* (=Colección Hispánica), II, (li. IV-VI), tr. Eduardo Valenti, CSIC, Madrid 1983, (vv. 1145-1147) 115. "Nam genus humanum, defessum vi colere aeuom, ex inimicitiis languebat; quo magis ipsum sponte sua cecidit sub leges artaque iura".

[51] CAPPELLETTI, J. A., *Lucrecio*, 259.

[52] GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine d'Épicure et le droit* (=Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1977, 242.

[53] HOSSENFELDER, M., *Die Philosophie Antike*, 123, indica que los epicúreos, al igual que los estoicos no persiguen con su filosofía una reforma de la sociedad, ni tienen un propósito revolucionario. Según su concepto de felicidad no es necesario cambiar el mundo, ya que lo que el hombre busca es su propio placer y todo aquello que en principio le ayude a lograr ese objetivo.

[54] PESCE, D., *Saggio su Epicuro*, 126-127. Cf. HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 109.

En Epicuro hay también algunas notas que nos hablan de la existencia de una especie de estado presocial, es decir, antes de que los hombres se asocien para formar sociedades organizadas existía algún tipo de lucha. Varias (*KD* 6,7,13,14) hablan de conseguir la ¦sf§leia □x ¦nqrëpwn –seguridad frente a los hombres– lo cual presupone un estado presocial de enfrentamiento de los hombres entre sí, pero también que existía un entendimiento mutuo[55]. Lucrecio describe también este estado de discordia (V, 1134-1145).

Lucrecio dice que no siempre reina la concordia entre todos. La amistad que une a varias familias no es la expresión de una naturaleza humana ideal, buena en el origen y que anima a la sociabilidad. Por eso se entiende que Epicuro niegue la comunidad natural de los seres humanos según Epict. *Ench*. II, 20, 7 = *Us*. 523. Los hombres no son originariamente buenos, sino que tienen un componente de sociabilidad y de amistad por las ventajas y seguridad que les reporta. Esto, unido al progreso técnico, hace que se creen las ciudades y se repartan las propiedades (vv. 1108-1111). A medida que se va multiplicando la especie y el número de asociados, la mayoría ve la necesidad de imponer por contrato las leyes que salvaguarden la paz, útil a todos. Este es el origen natural del derecho[56] (*KD* 31, 37, 38), como veremos más adelante.

Lucrecio muestra una evolución progresiva de la humanidad[57], aunque dentro de esta evolución hay amplios paréntesis que parecen recusar su carácter positivo. Momentos importantes de esta evolución son: la institución utilitaria del derecho, la invención del fuego, la metalurgia y el progreso de la agricultura.

Todos están de acuerdo en ver en el libro V de Lucrecio la negación de la idílica edad de oro de la Humanidad, esa pretendida felicidad. La sociedad ha avanzado de una edad primitiva hasta un pacto de respeto mutuo. Leon Robin[58] señala que el progreso es un fracaso, pues tiene un desarrollo inestable que conduce a una corrupción inmediata. La profesora Rodis-Lewis mantiene que Lucrecio adopta una posición equilibrada entre

---

[55] GARBO, G., *Società e Stato*, 249-252. Garbo, no obstante, considera que el Estado de derecho supone la eliminación de la lucha bestial entre los hombres y sin duda se puede considerar una gran conquista en relación al período anterior.

[56] RODIS LEWIS, G., *Nature et civilisation*, 426: "Elle représente donc un progrès positif dans l'histoire de l'humanité, parallèle au développement de la raison et de la réflexion."

[57] *op. cit*., 431: "On ne saurait donc tenir pour entièrement dérisoire la fin du livre V de Lucrèce, qui s'accorde avec Epicure, Hermarque et plus tard Diogène d'Oenoanda, pour marquer l'avance progressive et continue de l'humanité à travers la suite des âges."

[58] ROBIN, L., *Sur la conception épicurienne du progrès*, en *RMM* 23 (1916) 697-719: "Ces progrès ne sont en réalité, aux yeux de l'Épicurisme, qu'une réaction du génie inventif d l'homme contre la décrépitude commençante du monde: ils ont pu remédier provisoirement à des conditions ambiantes devenues moins favorables." (p.718)

naturaleza o convención, primitivismo o progreso. Por un lado, crítica el primitivismo, reaccionando contra la apología cínica de la animalidad, y por otra parte, rechaza la exaltación excesiva de un progreso indefinido[59]. El mismo Horacio, más cercano a Hermarco que a Lucrecio (V, 962-965), cuenta que, hasta la aparición del lenguaje, la vida de los animales era de una guerra total: describe el paso de la bestialidad y de la guerra generalizada a la humanidad[60], de la incultura a la civilización y, con Hobbes podríamos decir, del estado de naturaleza al estado civil. Las leyes, según Horacio, intentan prevenir los robos, asaltos y violaciones; en cambio, se olvida del crimen por excelencia, del homicidio, como señala Hermarco. El epicureísmo evidencia en el orden histórico una evolución de un estado natural al estado civil caracterizado por la adquisición positiva del derecho que construye la civilización.

7.3. Lenguaje

Como hemos anticipado, no se puede entender el origen de la sociedad sin el lenguaje; hagamos pues alguna referencia a éste.

Epicuro atribuye el origen y desarrollo del lenguaje a dos causas: 1º) a la naturaleza[61] de cada hombre, que en cada pueblo experimenta sentimientos y recibe impresiones particulares[62] (*Ep. Her.* 75) y 2º) por convención, por acuerdo deliberado los hombres fijaron el nombre a las cosas y de este modo pudieron entenderse con mayor claridad y precisión (*Ep. Her.* 76).

---

[59] RODIS LEWIS, G., *Nature et civilisation*, 433: "Grec par sa détermination des "limites" qui entourent notre bonheur, il trouve dans le "Jardin" le modèle d'une culture, qui permet de mieux goûter les fruits de la nature."

[60] HORACIO, *Sátiras. Epístolas. Arte poética* (=Letras Universales 241) ed. Horacio Silvestre, Cátedra, Madrid 1996, (I, 3) 103-106. "Hasta que hallaron nombres y verbos con que articular sus sonidos y sentimientos; a partir de ahí empezaron a desistir de la guerra, a amurallar ciudades, a poner leyes, para que nadie fuera ladrón, bandido o adúltero.". GOLDSCHMIDT, V., *La teoria epicurea del diritto*, en *Elenchus* 2 (1981) 301. GOLDSCMIDT, V., *La doctrine*, 158, nos dice que el contraste entre los tiempos primitivos y el presente es vivido como oposición entre la bestialidad y la humanidad, entre la naturaleza y civilización, entre la violencia y el derecho.

[61] RODIS-LEWIS, G., *Nature et civilisation*, 422-423: "Or c'est une thèse originale d'Epicure que d'admettre une élaboration naturelle du langage, distincte à la fois du cri inarticulé des animaux, et de la convention à laquelle s'était arrêté Democrite... Lucrèce, en s'opposant, non moins vigoureusement que Diogène d' Oenoanda à l'hypothèse conventionaliste: il faudrait un premier langage naturel pour comprendre celui qui librement forgerait les noms."

[62] LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, 98. El hablar es un hecho subjetivo, individual. Hablamos por el impulso concreto que nos provoca una situación determinada. Pero no hablamos desde una subjetividad pura, pues pertenecemos a una tribu y en ello yace, previamente articulada, la matriz de la que se nutre cada hecho lingüístico. El lenguaje es una dato ofrecido a la conciencia individual desde el preciso espacio de la tribu o en los conceptos y hábitos que constituyen cada sociedad.

El establecimiento del contrato social y la expresión de la voluntad de concretarlo bajo determinadas condiciones supone la existencia de un lenguaje más o menos organizado y complejo. Según Lucrecio (V, 1028-1032) la misma naturaleza, el instinto, hizo que los hombres designaran cada objeto con sonidos diferentes, del mismo modo que un niño, incapaz de emitir sonidos articulados, los señala con el dedo. Lucrecio menciona la utilidad como una parte del origen del lenguaje; podríamos incluirla en la segunda causa de Epicuro: la creación de los nombres por convención o acuerdo. Sólo aquí Lucrecio alude al acuerdo, el resto del pasaje habla del lenguaje por su origen natural.

Del mismo modo que los animales jóvenes utilizan partes de sus cuerpos antes de que las hayan desarrollado lo suficiente para que puedan ser usadas efectivamente, así el hombre por una tendencia innata trata de ejercitar su lengua para hablar, hasta que logra articular la palabra[63].

Lucrecio argumenta después, contra el intento de explicar el origen del lenguaje sólo desde la teoría del acuerdo. No hay razón para suponer que un individuo haya asignado un nombre a cada cosa y que después haya enseñado a hablar a los demás hombres (V, 1041-1043). Esto es imposible por varias razones: primero, no tenemos motivo para suponer que un individuo haya podido utilizar la mente y la lengua para designar los diferentes objetos por sus nombres, mientras todos los demás no podían hacerlo. Segundo, si hasta entonces los hombres no se habían comunicado entre sí mediante el lenguaje hablado, ¿cómo pudo alguien darse cuenta de la utilidad del mismo? y tercero, un único individuo no pudo haber obligado a todos los demás a usar las mismas palabras que él había inventado para cada cosa. También Diógenes de Enoanda critica la teoría según la cual un hombre genial inventó el lenguaje.

> "En fin, ¿es acaso muy grande maravilla que el género humano, dotado de voz y de lengua, designe las cosas con sonidos variados, según sus variados sentimientos? Los mudos rebaños y hasta las especies salvajes suelen emitir voces varias y distintas, según les afecte el miedo o el dolor, o el placer los penetre, y esto es fácil de reconocer en hechos manifiestos[64]."

Lucrecio explica sólo los orígenes del lenguaje más simple; la ulterior evolución del lenguaje requiere el acuerdo convencional de nombrar las cosas. No niega que el acuerdo juegue un papel necesario, pero al principio, la naturaleza es la que juega el

---

[63] NICHOLS, J. H., *Epicurean Political*, 133: "This first part of Lucretius' account of language makes its coming into being seem as natural as a young bird's learning to fly."

[64] LUCRECIO, *De la Naturaleza*, II, (V,1056-1062) 112.

papel principal[65]. El origen del lenguaje es natural, aunque su desarrollo sea convencional. No olvidemos nunca que, según Epicuro y Lucrecio, el conocimiento de la naturaleza es la base que más necesitan los hombres para vivir bien.

Cappelletti[66] resume así el pensamiento de Lucrecio sobre el lenguaje: 1) es algo natural (no convencional), en cuanto nace del instinto y de las emociones; 2) surgido de la experiencia colectiva y no de la invención o de la genialidad individual; 3) originado como respuesta a un sentimiento o emoción que el objeto provoca en el sujeto; y 4) nacido, al mismo tiempo, de la necesidad de comunicación entre los individuos humanos, esto es, de un propósito utilitario.

Epicuro admite la creación natural del lenguaje[67] *Ep. Her.* (D. L. X, 75) distinto de los gritos inarticulados de los animales y la convención y el azar a que se había referido Demócrito (DK 68 B 5). Lucrecio y Diógenes de Enoanda se oponen también a la tesis convencionalistas y defienden un lenguaje natural. El logos-lenguaje deviene en razón: porque los hombres se entienden, llegan a un estado de entendimiento y razonamiento.

La segunda fase del origen del lenguaje es convencionalista (*Ep. Her.* 76) y se corresponde con la organización de la vida social, cuando se impone el Derecho. Lucrecio describe la fundación de las ciudades teniendo en cuenta a aquellos individuos que sobresalían por su espíritu y su coraje[68]. La vida en estas asociaciones protege al grupo y crea entre todos miembros una solidaridad que ayuda a la supervivencia de la especie. Como nos dice Porfirio (*Abst.* I, 7, 1): "una familiaridad natural de los hombres con los hombres por la semejanza del cuerpo y de su alma".

---

[65] NICHOLS, J. H., *Epicurean Political*, 135-136. "The simplest and most general reason for Lucretius' focusing on the natural origin of language, to the neglect (although not the denial) of its development through convention and agreement, is that the poem is "de rerum natura," on the nature and the naturalness of things..". MÜLLER, R, *Die Epikureischen Gesellschaftstheorie*, 44-45.

[66] CAPPELLETTI, J. A., *Lucrecio*, 255.

[67] RODIS LEWIS, G., *Nature et civilisation*, 433, dice que Epicuro arraiga el lenguaje en la génesis espontánea de las nociones comunes, al mismo tiempo que se esboza naturalmente una sociedad primera, favorecida por una cierta tendencia gregaria de los hombres.

[68] *op. cit.*, 423.

7.4. La sociedad y el Estado

7.4.1. La sociedad

La teoría epicúrea de la sociedad concuerda, como se ha dicho, con la perspectiva atomista de su teoría de la naturaleza[69] o física. En las dos teorías lo esencial son los elementos individuales, y no hay una subordinación previa del individuo, o del átomo, a ningún plan trascendente, no hay un objetivo natural prefijado que pudiera conferir al conjunto atómico o a la sociedad humana un sentido determinado. Tampoco cree que la sociedad humana tenga en sí un destino supraindividual, ni siquiera acepta que la dedicación de la persona a un fin comunitario, al que el ser humano estaría abocado por su misma naturaleza social, ofrezca un objetivo final a la conducta, ni que el hombre se realice cabalmente en la colaboración cívica, como pensaba Aristóteles, o postulaban los estoicos. El punto de partida de Epicuro es el individuo aislado, como el átomo que se mueve libremente sin ninguna ley externa y que no obedece a ningún legislador divino, pero que se asocia con otros formando pactos.

> "La sociedad no tiene unas normas válidas objetivas al margen de los intereses concretos y utilitarios del individuo. La felicidad no proviene del cumplimiento de un determinado papel social; no hay un deber natural que nos subordine a la colectividad. El conocimiento de la naturaleza lleva a la conclusión de que ésta no posee una finalidad propia y de que es indiferente, en su fortuito despliegue, al destino azaroso de los humanos. Para defenderse de los rigores de su entorno, rigores de la naturaleza ambigua y de los seres vivientes violentos, el hombre se vio obligado a la cooperación, al pacto social e inventó así la "cultura", unas pautas de comportamiento "civilizado"[70]."

Epicuro, haciendo uso de su filosofía de la naturaleza, dice que el individuo es como el átomo, inicialmente aislado y un tanto desordenado y en conflicto; pero poco a poco se asocia de manera ordenada formando los distintos cuerpos. Los hombres al principio están aislados unos de otros, pero con la tendencia natural a unirse en grupos[71]. Esta asociación natural de los átomos forma la sociedad y según Lucrecio permite que en el mundo exista el orden y la estabilidad. Pero frente a los estoicos, que pensaban que sin un dios ordenador habría anarquía cósmica, los epicúreos proponían lo

---

[69] MÜLLER, R., *Die Epikureischen Gesellschaftstheorie*, 29. Marx puso de relieve con gran claridad la relación que existe entre la concepción antropológica y la filosofía de la naturaleza epicúrea. "Die individualistisch-atomistische Gesellschaftstheorie hat von Protagoras über Demokrit bis hin zu Epikur eine bemerkenswerte Entwicklung erfahren.(p.30)

[70] GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, 199.

[71] RODIS LEWIS, G., *Nature et civilisation*, 420-421.

contrario, que si los dioses interfirieran en el mundo actuarían a su antojo y estaríamos sometidos a sus caprichos.

No obstante, en algún sentido los pactos de la naturaleza son más precarios y menos perfectos que los decretos inmutables divinos. Ningún pacto o asociación es eterno; los átomos están en guerra civil (*DRN* II, 125-128). ¿Qué conclusiones saca de aquí Lucrecio para la vida política? Da la impresión de que Lucrecio tiene una visión realista y escéptica de las instituciones sociales de su tiempo. Sin la unión de átomos y de los *foedera naturai* no habría mundo, pero el orden que surge no es eterno, e incluso el mundo un día se acabará. Las instituciones políticas de Roma en el tiempo en que vive Lucrecio son preferibles a la anarquía, pero son imperfectas, y el hombre sabio evitará implicarse en ellas, a no ser que no tenga más remedio[72].

> "La vida en la sociedad tiene también en Epicuro, como a continuación se señalará, en primer lugar la misión de servir a los intereses bien entendidos de los individuos. La sociedad se compone de individuos atómicos, los cuales se han unido en sociedad para defender mejor sus intereses individuales[73]."

En la teoría de la interpretación atomista de la naturaleza o de la sociedad encuentran expresión tanto la tendencia hacia la igualdad o isonomía de la democracia, ya que todos los átomos son iguales, como la tendencia individualista: cada átomo es independiente o cada individuo es aislado.

Marx[74] resalta la oposición de la filosofía helenística a los sistemas clásicos de Platón y Aristóteles, y cómo ésta se vuelve hacia los primeros pensadores –a la filosofía de la naturaleza de los presocráticos–, que son los iniciadores de la filosofía materialista, en concreto Demócrito. La posición de Epicuro es notoriamente antiplatónica y antiaristotélica[75]. Con la introducción de las desviaciones de los átomos en la teoría de Demócrito se supera el determinismo de la ética y de la explicación del mundo. En relación con esta enseñanza de la desviación, Marx ha descubierto una importante asociación entre la teoría epicúrea de la naturaleza y la antropología: "Por tanto encontramos también que estas formas concretas son utilizadas por Epicuro; en la

---

[72] FOWLER, D. P., *Lucretius and Politics*, 148-150. El epicúreo prudente querrá que todos sus vecinos compartan su compromiso con la justicia, por ejemplo, que perciban la utilidad del contrato social. Si los hombres fueran epicúreos dejarían de matarse unos a otros y llegaría la paz al mundo. Pero en muchas maneras *DRN* parece todavía enfocado hacia la salvación individual: cómo un epicúreo puede sobrevivir en un mundo hostil. Y la respuesta es la misma y como ha sido siempre: estar alejado de la política…

[73] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 34.

[74] Marx, aunque hable del egoísmo individualista de la sociedad burguesa, insiste en que el hombre es un ser social por naturaleza. Cf. MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie,* 62-63.

[75] *op. cit.*, 32.

política está el contrato, en la sociedad la amistad, y ésta última es la más alabada[76]". Esta frase de Marx necesita una glosa. Marx interpreta la desviación de los átomos como negación de toda relación de unos con otros, como negación de la existencia relativa. Ésta es también una explicación de cómo entran en colisión los átomos en el vacío. De la repulsión mutua se sigue la atracción y aglomeración de los átomos, para formar el mundo. Este principio de la naturaleza para la formación del mundo lo aplica Marx como el fundamento de la teoría epicúrea del contrato social. Los individuos se asocian por la amistad o por un pacto de no dañarse entre sí. Esta tendencia de atracción y repulsión en los átomos para formar el mundo natural es la que encontramos en los individuos aislados que, a veces por repulsión, se separan, pero también estas desviaciones producen asociaciones, es decir, la misma tendencia de repulsión y de la mutua atracción en la naturaleza se sigue en la formación de la sociedad. Esta interpretación se encuentra en la teoría de Lucrecio[77].

Ya hemos insinuado que el materialismo enseña que el hombre por naturaleza es un ser social, pero "por naturaleza" no significa en primer lugar unos presupuestos biológicos, sino que esta expresión "por naturaleza" tiene que expresar que el hombre "según su ser" puede ser entendido como un ser social. La sociedad no significa primero algo natural-biológico, sino un nuevo fenómeno de la propia legalidad. Con las palabras expresadas por la antigua terminología se quiere decir que la sociedad no es un producto de la naturaleza fÝsei, sino producto de la creación humana, nÕmoj, aunque tampoco es según una disposición arbitraria q□sei.

7.4.2. El Estado

Los epicúreos no han ignorado el Estado. En el resumen de su doctrina (Las 40 Máximas Capitales), presentan alguno de los aspectos esenciales. Aunque Epicuro critica las carencias del Estado y del orden en relación a la justicia, de ningún modo se refiere a él como algo absolutamente negativo. Puede que Epicuro renuncie a una

---

[76] Citado por MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 33. MARX, K., *Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie*, MARX/ENGELS, *Werke. Ergänzungsband*. Erster Teil, Berlin 1968, 285: "Wir finden daher auch konkretere Formen der Repulsion von Epikur angewandt; im Politischen ist es der Vertrag, im Sozialen die Freundschaft, die als das Höchste gepriesen wird."

[77] *op. cit*., 34: "Kurz gesagt leben nach Lukrez die frühesten Menschen isoliert und völlig auf sich selbst gestellt wie die Atome im leeren Raum. Zum Anlaß für ihre Vereinigung wird die Sorge, sich selbst und ihre Familie vor Schädigung durch die anderen zu schützen, ein Bestreben, das seine Erklärung nur in vorangegangenen Zusammenstößen (Repulsionen") findet."

participación activa en la política, pero piensa que se precisa la organización sociopolítica para conseguir los ideales de la filosofía, la ¦taraxˆa[78] y la seguridad.

La genuina enseñanza epicúrea se encuentra en *KD* 6, donde dice que el poder y la realeza son bienes naturales para alcanzar la seguridad externa. Esta seguridad es una posición social que nos salvaguarda de los peligros y miedos que pueden venir de la sociedad y del mundo exterior[79]. Uno de los objetivos del poder político puede ser proporcionarnos esta seguridad, manteniendo el orden social. Otros hombres, nos dice (*KD* 7), han creído que con la fama conseguirían rodearse de felicidad frente a la gente, pero aunque ningún placer en sí mismo es malo, parece insinuar en *KD* 8 que hay ciertos placeres, como el poder y la fama, que producen más perturbación que gozo. Lo mismo es certificado por *KD* 14: se puede tener cierta seguridad externa frente a la gente por medio del poder, la fama o el dinero[80] pero la seguridad más pura es la que procede de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre[81] (*SV* 58). A Epicuro no le preocupa no ser entendido o aclamado por las masas y el vulgo, lo importante era ser fiel a sí mismo y la sinceridad en la investigación recta (*GV* 29).

Podemos decir que el poder político, el dinero y la fama nos proporcionan una cierta seguridad externa frente a los hombres, pero el sosiego interno sólo nos lo proporciona la paz interior. De nada sirve ganarse la seguridad externa frente a los hombres si uno vive angustiado por los fenómenos del cielo (*KD* 13), pues viviría turbado y preocupado interiormente[82]. El sabio que aspira a la felicidad suprema de la ¦taraxˆa, no busca la fama o el poder (*SV* 81) que sólo puede proporcionar seguridad externa. Para eliminar el dolor y obtener lo que hace la vida entera perfecta no se necesita ninguna lucha competitiva (*KD* 21).

---

[78] CHROUST, A. H., *The Philosophy*, 238: "Since the ¦taraxˆa of the wise man constitutes the ultimate end of the State and the legal order, it also determines the general attitude of the philosopher towards public life."

[79] BARIGAZZI, A., *Sul concetto*, 74.

[80] *op. cit.*, 87, afirma que desde el principio (el sabio) se pone en guardia contra el ansia de riqueza, poder y fama para sentirse seguro, porque esas cosas, aunque en sí no sean un mal, sin embargo no proporcionan lo que de verdad se busca, sino que provocan innumerables molestias como todo lo que depende de la fortuna de cuya inestabilidad el sabio tiene que alejarse lo más posible (KD VI, VII, VIII, XV, XVI). Cf. FRISCHER, B., *The Sculpted Word*, 49.

[81] LONG, A., *Pleasure and social Utility*, 288, indica también que la fama, la posición social y el poder político no son medios que puedan asegurar los bienes que los seres humanos por su naturaleza precisan para vivir libres de pena y de ansiedad. Cf. MALHERBE, J. A., *Paul and the Thesalonians*, 43.

[82] BARIGAZZI, A., *Sul concetto*, 78: "Estos temores o miedos no sólo impiden gozar en el instante de un bien presente porque el ánimo está turbado, sino que estimulan continuamente a buscar y a acumular los bienes externos y por consiguiente a vivir siempre preocupados."

> "En todo momento la seguridad externa presupone la seguridad interna que deriva del estudio continuo de la naturaleza y que nos libera de toda clase de miedos[83]."

Según Lucrecio, como ya hemos visto[84], en el llamado período prepolítico tenemos una forma más antigua de sociedad (1011ss). Antes de la aparición de la sociedad política los hombres se reunían en familias y en esos momentos era la amistad la que daba cohesión y armonía a estos grupos o comunidades[85]. Los epicúreos encuentran en la historia primitiva de la humanidad la fuente de inspiración para la sociedad de amigos que forman. Los epicúreos responden de este modo a la preferencia de los hombres y mujeres helenísticos que buscan antes la concreta salvación personal y la solidaridad del grupo de los amigos que las vagas utopías políticas. En estos grupos o asociaciones los epicúreos supieron combinar las aspiraciones de la búsqueda de salvación personal con el establecimiento de lazos sociales y económicos[86].

El modelo de la sociedad para los epicúreos era su propia comunidad, el Jardín, la amistad fue para Epicuro la verdadera fuente y base de la sociedad humana.

> "Los epicúreos consideraban la amistad del Jardín como un sustituto del Estado[87]."
>
> "El movimiento de Epicuro era una sociedad organizada de amigos y fue criticado en todas épocas de la Antigüedad por sus enemigos a causa de su enemistad en relación al Estado... Epicuro creyó que la sociedad humana se había mantenido unida en un tiempo por medio de una alianza de la amistad y del amor y esto habría sido así verdaderamente, la amistad sin embargo habría sido después sustituida por una justicia legal, la cual fue simplemente un sustituto necesario. Pero antes de la formación de las ciudades los hombres vivían en la sociedad unidos por vínculos de amistad... Pertenecer a la sociedad epicúrea era un hecho libre o voluntario, la pertenencia suponía principalmente un determinado tipo de vida y sabemos que ese tipo de vida fue descrito en

---

[83] *op. cit.*, 88. Torcuato el discípulo epicúreo defiende lo mismo. *op. cit.*, 90. Barigazzi reafirma que hay dos vocablos dignos de atención *foris* y *intus*, con los cuales se alude a todo lo que es obstáculo a la consecución de la tranquilidad proveniente tanto del exterior como del interior, es decir, a los elementos de la seguridad externa e interna cuya interdependencia viene precisada, como se ha visto antes, en las KD XIII y XIV de Epicuro. Cf. CHROUST, A. H., *The philosophy*, 246: "The external security necessary for a happy and serene life, is based on law and justice."

[84] Véase 124-125.

[85] FARRINGTON, B., *Neuerliche Gedanken über Epikur*, en *DZPh* 3 (1955) 220: "Die Folge davon war die Einführung eines Systems der Freundschaft (tunc et amicitiam coeperunt iungere), in dem durch gegenseitige Verträge vermieden wurde, sich Unrecht zu tun... Es wird von mir nicht behauptet, daß diese Verbindung der Herzen (concordia) vollständig realisiert, aber es ist bewiesen, daß sie größtenteils respektiert wurde, da sich sonst die Menschheit vor unserer Zeit selbst ausgerottet haben würde. So war das System der Freundschaft, das die ältere Lebensweise charakterisierte."

[86] FRISCHER, B., *The Sculpted Word*, 41.

[87] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 70. PHILIPPSON, R., *Studien*, 47: "Das Epikur und seiner Schule Ersatz für die mangelnde politische Betätigung bot, die Freundschaft." FRISCHER, B., *The Sculpted Word*, 40, dice que los epicúreos consideran que la seguridad y la paz no se establecen por medio de programas sociopolíticos, sino al contrario, separándose de la sociedad y formando grupos organizados de amigos, que sean una alternativa a la vida social..

general como amistad. Elegir el camino de la amistad significaba haber renacido a una nueva vida[88]."

Recordemos que para Lucrecio, en cambio, la sociedad política pertenece a la tercera fase, cuando los gobernantes fundan las ciudades y reparten las tierras y el ganado (V, 1105-1160). Poco después nos dice que se introdujo el oro y la propiedad, y los hombres buscaron la riqueza, la fama y el poder y se dejaron llevar por deseos vanos (V, 1113-1125). Los conflictos sociales y políticos proceden de la lucha por el poder y conducen a una anarquía generalizada. Lucrecio niega que la pasión o la ambición por el poder puedan proporcionar la seguridad externa[89]. Al final de esta etapa surgió la sociedad civil como una necesidad: los hombres, hartos de violencias se ponen de acuerdo para buscar la estabilidad (V, 1141 ss).

Veamos lo que significa la eclosión del Estado y las leyes:

1.- La aparición de la sociedad organizada en Lucrecio no tiene sólo un aspecto negativo, el que supone la pérdida de los vínculos de la amistad y su sustitución por la imposición de la justicia. Ante todo prevalece uno positivo: todos los miembros de la sociedad libremente deben obedecer las leyes comunes fruto del acuerdo, de tal modo que se pueda acabar con el estado de anarquía y con el sometimiento a la ley del más fuerte (V, 1145ss). O como nos dice el verso 1127s. "es mucho mejor obedecer tranquilamente que ambicionar el imperio y la posesión de un trono"[90]. Puesto que el objetivo de la ética y la política epicúrea es conseguir la ¦taraxˆa, se debe eliminar la anarquía presente mediante las leyes, y es el Estado el que garantiza esta seguridad. Sin esta seguridad externa que proporciona el Estado es difícil conseguir la interna. Por lo que en cierto modo el Estado y las leyes son necesarios.

2.- No hay que idealizar a los hombres primitivos que vivían amenazados por los animales (V, 961) y peligros constantes (V, 982 ss.). La fase siguiente del acuerdo de la amistad (V, 1024s) en la que se constituyen las familias, sugiere que no había bastante seguridad[91]. Al final, como producto de la evolución se encuentra la sociedad civil

---

[88] FARRINGTON, B., *Neuerliche Gedanken*, 220-221.

[89] NUSSBAUM, M., *The Therapy of Desire*, 504, muestra como las mayores males de la vida política en su día tenían, de hecho, raíces psicológicas. La ansiedad y la avidez hacía que la gente buscara más y más propiedades, en una fiera competición con sus vecinos.

[90] "Ut satius multo iam sit parere quietum quam regere imperio res velle et regna tenere."

[91] PORFIRIO, *Sobre la Abstinencia IV, 2.* (=BCG 69), tr. e in. Miguel Periago Lorente, Gredos, Madrid 1984, 187, presenta una situación más idílica: "Por consiguiente, resultaba que el rasgo principal de su vida lo constituía el ocio, la facilidad para cubrir necesidades, la salud, la paz y la amistad."

como la mejor solución para establecer el círculo de la seguridad[92]. En la medida en que las instituciones sociales nos dan seguridad son una garantía de la ¦sf§leia. De todas formas la amistad sincera y profunda (*KD* 38 y 40) es de gran ayuda para la seguridad entre los vecinos y los miembros de la comunidad, así vista, la amistad es anterior y superior a las instituciones sociales, como el Estado. La cuestión es ver cómo son las relaciones fuera de la comunidad, con el resto de la sociedad: ¿cómo se comportará el sabio? La respuesta está condensada en *KD* 39, el sabio se prepara de la mejor manera para no depender de las cosas externas, tanto del miedo como de los posibles peligros, y estar en guardia frente a la riqueza, el poder y la fama. El sabio debe aspirar a la tranquilidad, que es la alegría más pura (*KD* 14) y puede encontrar una valiosísima ayuda contra las enfermedades y necesidades en una profunda y sincera amistad (*KD* 38), que le lleva a defenderse de los peligros y de las desacreditaciones de los enemigos, con los que no tiene ninguna relación, al mismo tiempo que está dispuesto a acoger todo aquello que se muestre semejante o al menos no se considere extraño (*KD* 39), para que de esta manera vivan entre ellos del modo más placentero y con la confianza más completa, afrontando serenamente los males inevitables por naturaleza, como la muerte (KD 40)[93].

3.- La aparición de las leyes ha sido considerada una necesidad histórica. Lo podemos ver en Hermarco (Porph. *Abst*. I, 7-12[94]) y en las dos máximas dedicadas a la injusticia (*KD* 34 y 35). El hecho primordial que ayuda a la formación del derecho es el homicidio voluntario. Los antiguos legisladores, al considerar las relaciones entre los hombres, tacharon de sacrílego el asesinato de un hombre y fijaron unas sanciones para sus autores. Desde el principio ninguna norma se estableció por la fuerza, sino por el consentimiento de la comunidad. Si todos fueran capaces de ver y acordarse de la utilidad y los beneficios que proporciona la convivencia pacífica, sin herirse o matarse, no habría ninguna necesidad de las leyes en la sociedad (*Us*. 530). Pero las leyes se hacen necesarias, pues no todos ven su conveniencia y la sociedad o comunidad debe defenderse e impedir que los hombres hagan a la ligera lo que no es bueno para la mayoría. Se nos dice además que no sólo los legisladores infundieron temor por las

[92] CHROUST, A. H., *The Philosophy*, 236: "The State or politically organized society under the rule of law is primarily an instrument or institution to secure peace and order among its citizens. It is designed not only to make them abstain from injuring one another or from being injured in their mutual intercourse, but also to promote their personal welfare and interests by protecting them from each other". Véase también GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine*, 245-246.

[93] BARIGAZZI, A., *Sul concetto*, 87.

[94] PORFIRIO, *Sobre la Abstinencia*, 39-46.

sanciones, sino otro temor irracional: quien cometía un crimen debía someterse a purificaciones para expiarlo. Las leyes proporcionan a la sociedad humana, por lo tanto, la utilidad y seguridad necesaria entre los seres de una misma especie[95].

Plutarco, que recoge la doctrina del discípulo epicúreo Colotes, transmite la misma idea *Adv. Col.* 1125 c: "El autor del orden social y el creador de la monarquía y los regímenes democráticos ha dado a la vida la mayor seguridad y paz, librándonos de las preocupaciones. Si estas cosas fueran eliminadas viviríamos una vida de bestias, los hombres se devorarían los unos a los otros". Si no fuera por las leyes que nos reportan paz y seguridad seguiríamos viviendo la vida de las fieras y nos devoraríamos los unos a los otros. Este pasaje, como dice A. Long[96], es suficiente para refutar a Farrington su encomio de la amistad en detrimento de la justicia. Las leyes y costumbres dan gran seguridad a la vida, son un bien natural; de tal modo que Colotes anticipa a Hobbes diciendo que si las leyes o el gobierno fueran suprimidos viviríamos la ley de la selva. Colotes[97] alaba el Estado porque nos da la seguridad y la tranquilidad y Philippson nos dice que para Colotes el Estado es algo necesario[98].

Hemos de repetir que Epicuro no era contrario al Estado, sino tal vez a la participación de los sabios en la política, lo que es bien diferente[99]. Aunque el Estado de ningún modo sea para Epicuro una institución antinatural, la aspiración genuina o primigenia epicúrea es un Estado primitivo semejante a la ciudad de cerdos de Platón en

---

[95] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellshaftstheorie*, 75-76, dice que en Hermarco encontramos, lo mismo que en Lucrecio, dos fases en la evolución de la sociedad. La primera estaría regulada por el principio de la utilidad y beneficios para la vida donde la vida es prácticamente solitaria (I, 7). La segunda fase consiste en la formación de las sociedades para sobrevivir y defenderse de los animales salvajes; si no hubiera sido por estas asociaciones no hubiéramos podido sobrevivir. También era necesario defenderse de otras personas de la misma especie que querían hacernos daño (I, 10).

[96] LONG, A., *Pleasure and social Utility*, 291-292. Las leyes, costumbres y el gobierno tenían un valor positivo pues concedían la seguridad que reclamaba Colotes. Eliminando el desorden contribuían a proporcionar la seguridad y paz que los hombres deseaban.

[97] CHROUST, A. H., *The Philosophy*, 246: "Colotes of Lampsacus…like his master, he admits the law and order and, hence, the State..."

[98] PHILIPPSON, R., *Studien*, 44: "Daß Epikurs Schüler Kolotes den Staat als eine Notwendigkeit betrachtete."

[99] *op. cit.*, 50: "Daß die Abneigung Epikurs nicht dem Staate, sondern der Beteiligung des Weisen am Staatsleben gilt, dafür gibt uns auch sein Lieblingsschüler Kolotes den Beweis". BARIGAZZI, A., *Sul concetto*, 80, señala que la vida política no es un camino adecuado porque suscita envidias, enemistades y peligros de todo tipo. Por consiguiente las magistraturas, reinos y cosas similares no son un bien según la naturaleza. ISNARDI PARENTE, M., *La dottrina di Epicuro*, 14, señala que cuando se habla de actitud contraria a la política en Epicuro no se puede entender que Epicuro tendiese a posiciones de anarquismo y rechazo de la sociedad organizada. Estas actitudes son más propias de las escuelas primeras del helenismo, como la cínica.

la *República* (369b-372d) y en Lucrecio (II, 29-31), como nos recuerda Farrington[100]. Para Lucrecio, sólo la forma más simple de Estado era natural, la que tiende por un impulso hacia la amistad, lo que hemos llamado sociedad prepolítica. Y parece ser que la forma de vida del Jardín fue trazada según este modelo y tal vez sea esto lo que Horacio (*Ep.* I, 14,16) quiso decir, al describirse a sí mismo en un poema dedicado a la vida sencilla, como "un cerdo de la piara de Epicuro" y no con las connotaciones negativas con la que tradicionalmente se ha interpretado esta afirmación.

En cambio, no se puede decir que para Epicuro el Estado totalmente desarrollado que surge en la sociedad política y que coacciona con sanciones externas, no es natural para el hombre, esto sería hacer una interpretación roussoniana, como hace Farrington. Epicuro en ningún lugar dice que un Estado simple es más natural que uno complejo, ni tampoco señala que un Estado que impone las leyes con sanciones externas no sea natural[101].

El fragmento de Diógenes de Enoanda (56 = NF 21[102]) dice: "… entonces la vida de los dioses pasará a ser de los hombres. Todas las cosas estarán llenas de justicia, de amor mutuo y no habrá necesidad de murallas ni de leyes y todas las cosas que nosotros inventamos por causa de los otros. Y con respecto a las necesidades derivadas de la agricultura…" Este fragmento puede llevarnos a confusión, pues se puede entender como que los epicúreos rechazan el Estado y propugnan un tiempo de amor mutuo entre los hombres sin que haya necesidad de leyes ni instituciones que se puede retrotraer hacia el pasado. Pero en realidad se está describiendo un tiempo futuro indeterminado en el que la gente no necesitará más de las formas institucionales de protección mutua que tenían en el presente. La justicia universal y la amistad mutua se volverán superfluas, pero dice que ese tiempo todavía no ha llegado. Para Lucrecio (II, 29-31) el progreso de la civilización tiene una importancia limitada para alcanzar la felicidad. Por el contrario, para Epicuro la evolución vital de la sociedad es

---

[100] FARRINGTON, B., *La rebelión*, 35-36: "Con lo cual queda claro que Epicuro prefiere "la ciudad de cerdos" a "la ciudad fastuosa... Hay estudiosos que no pueden reprimir una sonrisa de indulgencia hacia lo que ellos llaman jocosamente "la merienda epicúrea", descrita por Lucrecio (II, 29-33). Pero téngase en cuenta que esto se da en el contexto de una discusión sobre las necesidades naturales y superfluas, que –como Ateneo nos recuerda– copió Epicuro de Platón... Los epicúreos, contemplando en la descripción de Platón el tránsito del estado simple al fastuoso, están de acuerdo con Sócrates en que la vida rica y auténtica del sabio que busca vivir dentro de los límites de la naturaleza, es aquella que despreció Glaucón por parecerle propia de los cerdos."

[101] LONG, A., Pleasure and Social Utility, 290-291.

[102] FERGUSON SMITH, M., *The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda* (= Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris 20), Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1996, 130-131. Cf. ETIENNE, A.,-O'MEARA, D., *La philosophie épicurienne sur pierre*, 52.

verdaderamente dirigida por el conocimiento de las utilidades y de los deseos naturales y necesarios hacia la seguridad y la felicidad (*Us*. 532). Por lo tanto, lo que propone el epicureísmo no es volver al primitivismo, sino a una sociedad que va avanzando bajo la guía de la filosofía[103].

> "Mas una cosa es la política y otra la sociedad: un epicúreo puede vivir, es más, está bien que viva alejado de la política, pero también pertenece a una sociedad y no puede desinteresarse completamente de ella, aunque viva apartado junto con los amigos. Existen relaciones continuas que, aparte del aprovisionamiento de los bienes necesarios para la existencia, pueden hacer surgir amigos o enemigos y por consiguiente favorecer o no favorecer la tranquilidad de la vida[104]."

También hay testigos antiguos que presentan a los epicúreos como enemigos y calumniadores de los legisladores y hombres de Estado[105]. Los fragmentos de *Us*. 558-560 deben entenderse como falsas interpretaciones de la concepción epicúrea, pues proceden de los enemigos o malos interpretes de Epicuro.

> "Sin duda que los epicúreos consideran los vínculos sociales de la amistad individual y la sociedad del jardín por encima de la pertenencia a la ciudad-estado. El Estado no tiene para Epicuro como para Aristóteles un valor en sí mismo, sino como un medio para un fin. El Estado no aparece ya como en la antigua ideología de la *pólis*, que pone los intereses de la ciudad por encima de los del individuo, sino como un medio para la defensa y salvaguarda de los intereses individuales[106]."

La preocupación de Epicuro por el Estado, como vemos, es algo secundario, nunca se puede poner como algo fundamental. La importancia del Estado y la sociedad reside en que pueden contribuir a la consecución de la felicidad que los hombres desean.

La finalidad del Estado es evitar el daño o perjuicios entre los ciudadanos. El Estado tiene la misión de proteger a sus ciudadanos de las ciudades o tribus extranjeras, con la que no existe ningún tipo de contrato o pacto (*KD* 39, 40). La primera razón para la existencia del Estado es, como en toda la ética epicúrea, una razón utilitaria, obtener beneficios; es mejor tener Estado que no tenerlo pues si no, viviríamos la lucha de todos contra todos. Ahora bien, el Estado también causa problemas, y tal vez lo ideal sería no depender de él: vivir en grupos pequeños, organizados por el apoyo mutuo, sin necesidad de leyes ni obligaciones. La base de estas comunidades sería la amistad.

> "Dos misiones encomienda Epicuro al Estado, la primera mantener la ley, el orden y el derecho en el interior, la segunda, por medio de los pactos o la defensa violenta construir la seguridad frente a pueblos extranjeros. La finalidad del Estado culmina en la *KD* 13 oÜd¡n Úfeloj Æn tÂn kat ¦nqrëpouj ¦sf§leian

---

[103] LONG, A., *Pleasure and Social Utility*, 315-316. Cf. ERLER, M., *Epikur,* 164.

[104] BARIGAZZI, A., *Sul concetto*, 91.

[105] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 78.

[106] MÜLLER, R., *Die Epikureischen Gesellschaftstheorie,* 78-79. Véase también FREEMAN, K., *Epicurus – a Social Experiment*, en *GeR* 7 (1937-1938) 161.

kataskeu§zesqai y *KD* 14 tÅj ¦sfaleˆaj tÅj □x ¦nqrëpwn genom□nhj. Esta concepción del Estado se subordina consecuentemente al ideal moral de Epicuro, la ¦taraxˆa[107]."

Este texto de Philippson resume la posición de Epicuro con respecto al Estado: garantiza el orden y, por tanto, la seguridad de los hombres lo que supone una ayuda para conseguir la ataraxia. Ahora bien, como podemos comprender, el Estado poco puede ayudar a erradicar el miedo a los dioses o el temor a la muerte. Estos deseos interiores son tal vez más difíciles de dominar, por eso la filosofía de Epicuro se centra menos en la solución de los problemas externos, como puede ser el peligro del ataque de pueblos extranjeros. Epicuro estará más interesado en eliminar los miedos o problemas del alma.

7.5. El "vive oculto" y la participación política

No es sorprendente que el epicureísmo, desarrollado en la Grecia oriental a finales de los siglos IV y III, destacara las virtudes privadas y buscara la felicidad en una vida retirada de la vida pública[108]. La vida política después de Alejandro estaba en manos de déspotas y había conflictos bélicos en cualquier momento[109]. Frente a este mundo turbulento, Epicuro reivindica al hombre moderado –despreocupado de los valores falsos del mundo político–, que no necesita para nada comprometerse en cosas que traen luchas competitivas (*KD* 21).

Epicuro se muestra hostil a las instituciones sociales y preocupaciones mundanas porque son obstáculos para obtener el ideal supremo de la ¦taraxˆa y de la ¦ponˆa[110].

---

[107] PHILIPPSON, R., *Studien*, 43.

[108] HIBLER, R., *Happiness*, 37-40. Aunque no podemos considerar a Epicuro un eremita que viviese detrás de las murallas de su escuela, sí podemos decir que vivió y trabajó en la obscuridad sin implicarse en la política y en la vida social de su tiempo. Véase también KIMMICH, H., *Epikureischen Aufklärungen*, 25: "El Jardín de Epicuro no era un convento."

[109] FARRINGTON, B., *La rebelión*, 127: "He aquí el panorama político-religioso en el que Epicuro se desenvolvió para llevar a cabo su reforma. Así andaba la ciudad de cuya vida pública estimó mejor retirarse. Éste fue el vivero de la codicia y del miedo, por los que él buscó un remedio."

[110] Se puede ver una conexión entre Demócrito y Epicuro en su preocupación por la tranquilidad del alma, causada en el primero por la reserva frente a un fuerte compromiso con la política y en el segundo, en su proclamación de abstinencia total de la política. Demócrito valora las leyes como necesarias para la convivencia pacífica (DK 68 B 5) y que es correcto respetarlas y a quien gobierna (DK 68 B 47). La visión de Demócrito y Epicuro coincide en su visión individualista, que les lleva a considerar los problemas de la vida ciudadana en función de las necesidades del individuo. La diferencia entre ellos está en el hecho de que en Demócrito la relación con la ciudad y sus instituciones es todavía estrecha; para Epicuro el Estado, como forma real de sociedad de hombres, es irrelevante, y parece que se circunscribe solamente a la garantía de la seguridad externa.

Gianni M. Pozzo[111] dice, para justificar esta posición eminentemente agnóstica de Epicuro ante la política, lo mismo que el estoicismo y el escepticismo, que corresponde a una exigencia del espíritu de su tiempo: la exigencia de aislamiento, la necesidad de evadirse del modo que sea de la triste condición de la época[112]. Grecia, en el tiempo presente, había perdido la propia libertad y su grandeza política se había extinguido. El sabio es más bien espectador que actor; pero en cuanto actor su actividad consistirá en una vida refinada, elegante, estéticamente dirigida a alejarse de la ambición y del cuidado político.

Con lo cual realzamos el motivo individualista en el pensamiento de Epicuro, que sólo se entiende en clave utilitaria, pero que, al mismo tiempo, estaba en contradicción con la filantropía universal o cosmopolitismo, fruto de la cultura helenística y que se deja entrever en algunos textos de Epicuro[113]. El cosmopolitismo estoico podría representar esa confianza en la política y muchos de los esfuerzos de los diádocos se pueden interpretar como tentativas de lograr la unificación del mundo griego y bárbaro y, en cierto modo, conseguida por Alejandro. Tal vez no haya contradicción entre individualismo epicúreo y el cosmopolitismo, porque al fin y al cabo el cosmopolita estoico no está comprometido políticamente con la sociedad particular en la que vive.

Como vimos la ataraxia[114] del hombre sabio constituye el último fin del Estado y de las leyes; esto mismo es lo que determina la actitud del filósofo hacia la vida pública.

---

[111] POZZO M. G., *L'etica e la politica di Epicuro*, en *Humanitas* 10 (1955) 792. HIBLER, R., *Happiness*, 37: "To achieve *ataraxia* Epicurus risked censure for his retreat from active social service to the city-state. The philosopher believed that only in a congenial community of friends, living abstemiously, and devoting time to reflection and philosophical discussion could a student develop spiritual perfection…"

[112] SÉNECA, *Epístolas a Lucilio I,(Libros I-IX. Epístolas 1-80)* (=BCG 92), in. y tr. Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid 1986, (*Ep*.25, 6-7) 206. Epicuro aconseja: "Retírate en ti mismo en el preciso momento en que te veas forzado a estar entre la multitud." HIBLER. R., *Happiness*, 36, dice que Epicuro creía que el hombre no podía servir a dos señores: a sí mismo y a la sociedad. Puesto que le era imposible vivir dedicado a los intereses del estado político sin sacrificar la libertad personal; por eso el sabio debía retirarse de las actividades de la *polis*. Cf. SCHOLZ, P., *Der Philosoph und die Politik,* 283. La independencia y la libertad de los hombres individuales permaneció siempre como el valor superior. Por lo tanto, Epicuro consideró que un máximo de libertad personal junto a un mínimo de instituciones políticas como garantía para la vida feliz. Había invertido precisamente la presentación platónica.

[113] HIBLER, R., *Happiness*, 41-42, defiende nuestra lectura: "This is not to say, however, that the Epicureans followed an egoistic direction in ethical conduct in the normal understanding of the concept. Quite the contrary, egoism in the Garden was pursuit of *eudaimonia via ataraxia*, but without the selfish individualism with which egoism is associated in modern psychological and philosophical thought…"

[114] VANDER WAERDT, A. P., *The Justice of the Epicurean Wise Man*, en *CQ,* 37 (1987), 411: "To attain this state of freedom from bodily and psychic disturbance he must eschew the political life of the many and expel all of their vain opinions from his life. He must acquire, in the first place, the natural good of security from his neighbours (*KD* 6), a goal which can be secured partly by the institution for law to prevent harm at the hands of many (cf. F 530; Hermachus 1.–12) and partly by a quiet life or retirement

El hombre sabio, tanto como sea posible, no se mezclará ni intervendrá en política oÜd¡ politeÝsetai (Ó sofÓj)[115] (D. L. X, 119 = *Us*. 8) porque ello perturbaría su ecuanimidad y amenazaría su seguridad personal. Para obtener esta seguridad y serenidad que son necesarias para la vida feliz, debemos liberarnos de la prisión de los asuntos públicos y de la política (*SV* 58)[116].

> "El sabio aspira al descanso del alma pero la política y el poder le conducen fuera de los puertos seguros de la filosofía, hacia el mar embravecido de la vida pública[117]."

El sabio aspira al descanso: "La meta de la ataraxia es incompatible con el gran poder político" (*Us*. 556 y *Us*. 548[118]). En *Us*. 552 Epicuro también parece haber opinado que el filósofo no está propiamente preparado o equipado para entrar en la vida pública[119] por razón de sus prejuicios o intereses y, sobre todo, porque está centrado en la filosofía[120]. Esta ocupación le aleja del conocimiento de las cosas prácticas y le incapacita para la actividad política práctica, o para ejercer alguna influencia decisiva sobre las masas. El sabio se encuentra alejado de las preocupaciones o inquietudes de la gente (*Us.* 187), pues el filósofo si ama la virtud es difícil que encuentre apoyo o popularidad en el pueblo[121]. El sabio no debe pretender contentar al vulgo, al contrario, debe huir de las aclamaciones (*GV* 29), honores o aplausos, pues sería una señal de que se ha alejado de la filosofía. Volvemos a la idea del filósofo o sabio como alguien que tiene ideas y gustos contrarios a los del pueblo y una superioridad intelectual que le

---

(*KD* 14, 40) governed according to the maxim l§qe biësaj." LAKS, A., *Vie d'Epicure*, 61, asevera que la razón verdadera de Epicuro para no participar en la política no viene de su excesiva modestia, sino de la convicción de que los asuntos políticos destruían la ataraxia.

[115] FRISCHER, B., *The Sculpted Word*, 39, indica que esta sentencia se podía entender como una reacción frente a las tragedias que han vivido los filósofos –desde Pitágoras a Aristóteles–, en sus participaciones políticas.

[116] HELD, K., *La realizzazione,* 251. Epicuro aconseja al sabio que se retire totalmente del ámbito público-política al espacio escondido-privado y a que guíe su camino dentro del marco de la vida prepolítica que la Antigüedad llamaba Jardín. Su hedonismo es un ejemplo típico de una ética radicalmente apolítica.

[117] PHILIPPSON, R., *Studien*, 45.

[118] GARCÍA GUAL, C., ACOSTA, E., *Ética*, 142-143: "La felicidad y la dicha no provienen de la abundancia de riquezas ni de la dignidad ni de ciertos cargos y poderes, sino de la ausencia de dolor, de la mansedumbre de las pasiones y la disposición del alma al delimitar lo que es según la naturaleza."

[119] GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine*, 241: "Il est vrai qu'Épicure recommande la *vie privée*."

[120] FARRINGTON, B., *La rebelión*, 32-33. Epicuro en su actitud hacia la política siguió a Sócrates con una fidelidad superior a Platón. Lo cual no quiere decir que su actuación no tuviera repercusiones políticas, lo mismo que las tuvo la de Sócrates, quien fue condenado por acusaciones políticas, aunque no participó directamente en ella.

[121] MOMIGLIANO, A., *Epicureans in Revolt*, en *JRS* 31 (1941) 150-151. Se puede defender sin mucha exageración que la cultura griega y romana después del siglo V a. C. eran aristocráticas.

hace separarse de la vida real. Sólo algunos son capaces de seguir un camino alejado de las valoraciones ordinarias.

En este sentido, siempre ha habido un sentimiento de que la filosofía es inútil como educación para la vida política o de que disminuía la eficacia en los asuntos públicos. En Roma hubo una época de enfrentamientos entre los emperadores y los filósofos (César y Augusto limitaron los privilegios a los doctores y profesores, y se decretó la expulsión de los filósofos de Roma en el año 161 a. C.). Los romanos pensaban que la filosofía griega y sus teorías eran inferiores a su política, al arte militar y a las prácticas morales. En relación con la vida práctica, en la organización de la sociedad existía superioridad por parte de Roma. De todos modos la filosofía debía de tener consecuencias prácticas para la vida, pues si no es difícil explicar por qué fueron expulsados algunos filósofos[122].

Como nos recuerda Phillipson[123] en las *KD* 6 y 7 se hace una valoración positiva del poder y la realeza (¦rcÅj ka‹ basileˆaj) para conseguir seguridad y son considerados bienes naturales[124]. Por eso no hay un rechazo incondicional de Epicuro al poder político. Plutarco nos confirma (*Us*. 549) que de la gloria o la fama se derivan un sentimiento de placer y, por lo tanto, si el bien supremo es el placer, de algún modo debe ser buscado. Categóricamente se confirma en Plutarco (*Sobre la paz del alma* 465 F[125] = *Us*. 555)[126], donde Epicuro admite seguir su naturaleza participando en política y satisfaciendo los deseos de gloria y búsqueda de fama. Si estas inclinaciones quedaran insatisfechas nos producirían infelicidad y no alcanzaríamos la ¦taraxˆa. Epicuro dejaba

[122] GRIFFIN, M., *Philosophy, Politics*, 19-22, resume las razones para esta sospecha hacia la filosofía: 1) Podría apartar al filósofo de la vida pública e inclinarle hacia la vida contemplativa. 2) Podría inculcar doctrinas inapropiadas para la vida pública. 3) Podría hacer al filósofo recalcitrante frente a la autoridad y subversivo con el gobierno. Pero de hecho, la idea de que la filosofía era responsable de la oposición política no parece haberse mantenido en Roma por mucho tiempo, excepto durante un período de 40 años bajo Nerón y sus sucesores Flavianos. Séneca hace una defensa de los filósofos frente a esta acusación de rebeldía e insumisión (Sén. *Ep*. 73, 1).

[123] PHILIPPSON, R., *Studien*, 46-47. Véase CHROUST, A. H., *The Philosophy*, 240.

[124] FOWLER, D. P., *Lucretius and Politics*, 131, considera, por el contrario, que es difícil pensar que Epicuro hubiera considerado al poder y a la realeza como bienes naturales.

[125] PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia) VII* (=BCG 214), tr. in. Rosa María Aguilar, Gredos, Madrid 1995, 119.

[126] FOWLER, D. P., *Lucretius and Politics*, 126-127. Sorprende esta declaración pues se supone que la búsqueda de fama y gloria, la *philotimia* y la *philodoxia* son actitudes que el epicureísmo elimina completamente. Se puede pensar que este texto ha sido alterado por algún polemista o reconocer simplemente que esta concesión era practicada por algunos epicúreos romanos.

abierta la posibilidad de que hombres, por su particular temperamento o por buscar el honor y la gloria, se dedicasen a la vida política (*KD* 6-8; *Us.* 555)[127].

El sabio, según D.L. X, 119 = *Us.* 576, puede desempeñar un cargo jurídico e incluso adulará, en ocasiones, a un tirano (*Us*. 579). Esto lo comenta Lactancio presentando un dilema *Inst.* III, 17, 6 = *Us*. 557: "quien persigue fama y poder tiene que venerar a los reyes, quien no soporta las molestias debe abandonar el palacio de los reyes". Esta sentencia de Lactancio puede resumir la filosofía epicúrea sobre el poder. Si alguno quiere la fama y el poder puede acercarse a los reyes, pero el verdadero epicúreo no tendrá tales deseos y sabe que la realeza le trae turbación; por eso debe alejarse de ella[128]. En este sentido se entiende *Us*. 554: "Conviene decir de qué modo se preservará mejor el fin de la naturaleza y cómo nadie, en principio, accede espontáneamente a los cargos públicos". Creo que ésta es la interpretación correcta de *Us*. 555, aparte de su complejidad; dado que el fin último del hombre es la ½sucˆa, bien supremo común a los hombres y a los dioses, esto es lo que deben los hombres buscar como fin de la vida. Sólo aquellos que tengan un deseo vehemente de fama y gloria tendrán que dedicarse a la vida política pues si no, no alcanzarían la ataraxia[129].

Por estas opiniones que indican escasa preocupación por los problemas sociales se han vertido numerosas críticas contra Epicuro a lo largo de la historia del pensamiento[130]. Epicuro es considerado como un egoísta social, sólo preocupado por su propio interés y beneficio. Cicerón, Plutarco, Epicteto –paganos– y Lactancio (*Us*. 523 = *Inst*. 3, 17, 42) –cristiano–, quienes trasmiten sus enseñanzas, hombres públicos inmersos en el mundo político, no podían aceptar ni compartir sus enseñanzas. Plutarco[131] y Cicerón tienen una intención polémica en la transmisión de muchas de sus enseñanzas, lo cual ha llevado a veces a una mala interpretación de la doctrina epicúrea. Cicerón se opuso enérgicamente a Epicuro, porque su ideal apolítico irritaba a un

---

[127] GRILLI, A., *Considerazioni sul* Fr. 555 *Us. Di Epicuro*, en GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed.), *Epicureismo Greco e Romano*, 377, reconoce que también Epicuro admite que se pueda violar el l§qe biësaj y dedicarse a la vida política si el temperamento del individuo es demasiado apasionado y tal renuncia no le permitiría alcanzar la ataraxia.

[128] FOWLER, D. P., *Lucretius and Politics*, 133: "The addressee was told to pursue a political life if he really had to, but to become a true Epicurean if he wanted real happiness and freedom from disturbance."

[129] GRILLI, A., *Considerazioni*, 383.

[130] SCHOLZ, P., *Der Philosoph und die Politik,* 253-254.

[131] HIBLER, R., *Happiness*, 41. La crítica que hace Plutarco contra Epicuro y su escuela es el fuerte sentido individual y egoísta de la doctrina, para él la doctrina del Jardín es poco menos que un crimen contra la humanidad. Para Plutarco el altruismo era el más importante sentimiento en ética, por eso acusa a los epicúreos que se dejen llevar por motivos egoístas en las relaciones humanas.

hombre que seguía fiel al principio clásico: el ciudadano era más importante que el individuo, es decir, que no existe ciudadano sin la *polis*. Plutarco, por ejemplo, en *Adv. Col.* 1127 d-e = *Us*. 558 habla de la guerra de Epicuro contra las leyes, pero esto es contradicho por el mismo Epicuro cuando habla en contra de la violación de las leyes (*SV* 51, 70 y D. L. X, 118). Hay prueba abundante en las prácticas sociales y religiosas de la comunidad epicúrea de que se mantiene fiel a las leyes y costumbres de la sociedad.

Cicerón en *Del supremo bien y del supremo mal*[132] comparte las críticas contra el epicureísmo de que esta filosofía es incompatible con la vida política, pues ningún hombre de Estado responsable podía proclamar públicamente que el placer y las ventajas son los únicos criterios para la conducta recta. Esta objeción se dirige contra Torcuato, quien siendo gobernante no se atrevía a decir a la gente que en el ejercicio del poder obraba sólo por el propio provecho y que hacía siempre lo que le convenía, buscando su propio bien. Ciceron, en contraposición, presenta las doctrinas de los peripatéticos y estoicos, que proclaman valores y virtudes que favorecen la vida social. Ahora bien, difícilmente esta objeción alcanzaría a Epicuro, cuya enseñanza política se resume en l§qe biësaj[133] y mÂ politeÝesqai; él está seguro de que la política es enemiga de la felicidad. El sabio debe apartarse de la vida política y buscar, primeramente, aquello que le conduzca a la felicidad. Los filósofos epicúreos son ciertamente apolíticos[134], pero no apátridas. Ellos desean que sus conciudadanos eduquen a sus hijos en la obediencia y respeto de las leyes.

Los ideales de Epicuro, ¦taraxˆa y ¦sf§leia, están muy relacionados con el l§qe biësaj (*Us*. 551). El hombre sabio (D.L. X, 130-133) es el que practica la ¦taraxˆa y vive en completa independencia e indiferencia del mundo. El hombre sabio elige un

---

[132] CICERON, M. T., *Del supremo bien y del supremo mal* (=BCG 101) in. y tr. Víctor José Herrero Llorente, Gredos Madrid 1987, (libro II, 74-77) 145-147 pp.

[133] SCHOLZ, P., *Der Philosoph und die Politik,* 273. Plutarco interpretó el dicho de Epicuro l§qe biësaj como un programático y obligatorio rechazo de toda actividad política. En cambio, EARLE, W. J., *Epicurus: 'Live Hidden!'*, en *Philosophy* 63 (1988) 93, dice que nosotros contemplamos este adagio desde una gran distancia cultural, y para la mayoría de nosotros: vivir escondido no provoca más que unas reflexiones secundarias sobre las relaciones entre ética y política, lo privado y lo público, etc.

[134] GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine*, 249 : "La théorie d'Épicure est –positivement, si l'on peut dire– apolitique. En dépit des qualités diplomatiques dont il a donné la preuve dans ses rapports avec les Pouvoirs, on sait que' Épicure ne s'est senti attiré, ni par les cours des rois, ni par ce qui pouvait subsister de vie démocratique à Athènes. Cet apolitisme, déjà censuré par Plutarque, lui a été reproché vertueusement par les modernes aussi bien, à partir de l'idéal de la Cité classique qui, pourtant, ne subsiste pas plus aujourd'hui que du temps d'Épicure." Véase también RODIS LEWIS, G., *Épicure et son école*, 356: "L'apolitisme épicurien n'est dons pas anarchie: il y aura toujours assez de vocations, et plusieurs amis de l'école, Mithrès, Idoménée, ont occupé de hautes fonctions."

estado de tranquilidad y retirado del mundo, sin deseo o ambición de lo político[135]. Séneca (*Ep*. 23, 10) nos recuerda que el auténtico gozo no viene de fuera, sino que radica en la propia alma, el auténtico bien es la buena conciencia. Por eso quienes a través de la reflexión se ordenan interiormente, son capaces de dirigir su vida y no vivir arrastrados por ella, son los que alcanzan y viven en paz y tranquilidad.

El lema l§qe biësaj no tiene sólo un contenido político, sino que es una de las admoniciones más importantes de la ética epicúrea, que concede al hombre una tranquilidad tan profunda y lo eleva a la felicidad más alta que consiste en vivir como un dios entre los hombres (*Ep. Men.* 135). Este estado perfecto de vida iguala al hombre con la divinidad. Por eso Epicuro alaba la vida retirada, en el campo, fuera de cualquier aspiración política y de la vida activa de donde surgen todas la miserias y turbaciones que angustian al hombre en la existencia terrena[136]. De todos modos l§qe biësaj no consistía en aislarse de todos los hombres, sino sólo de aquellos que se dejaban llevar por los deseos no naturales ni necesarios. Esta enseñanza epicúrea del alejamiento de la vida pública se argumenta diciendo que la vida política es casi siempre dolorosa y por lo tanto indeseable.

Tal vez por este distanciamiento epicúreo de la política, los esclavos y las mujeres, que eran las clases más excluidas a nivel político del mundo griego, se sintieron más atraídos por esta escuela. La renuncia al poder y la política permite la recuperación de un tipo de relaciones y de vida privada, donde los hombres puedan vivir libres de la obsesión por el poder y de las estructuras sociales[137].

Lucrecio en su exposición de la sociedad política también desprecia la vida política, a diferencia de Aristóteles, para quien ésta en sí misma tiene un valor positivo: la ciudad ayuda a que las personas consigan la buena vida, y ese es el fin de la ciudad (*Pol.* I, 1252 b 30-31. 1280 a y b). Para los epicúreos, al contrario, no es la ciudad y la justicia, sino la amistad voluntaria la que contribuye a la buena vida. Epicuro atribuye a la amistad (*SV* 23) las mismas propiedades que Aristóteles concede a la ciudad. La ciudad y el establecimiento de la leyes son para Lucrecio un gran avance respecto de la situación anterior, un pacto mutuo, necesario para la defensa y para vivir en paz. El

---

[135] SCHOLZ, P., *Der Philosoph und die Politik,* 271. La primacía de la ¦taraxˆa personal se opone a toda participación en la política. Por lo que los fines de la vida feliz no se encuentran en el poder, el dinero o la fama, sino en conseguir la tranquilidad interior. Cf. CHROUST, A. H., *The philosophy*, 88.

[136] GRILLI, A., *Vita contemplativa*, 68-69. Véase también: HIBLER, R., *Happiness*, 39: "The words of his "true philosophy" advocated *lathe biosas*, because only by keeping out of the public eye did the individual protect himself from the misfortunes and adversity of corruption and vice."

[137] RIST, M. J., *Human Value*, 140-141.

problema es que Lucrecio ha dicho que la amistad era el remedio a la violencia en el estadio prepolítico; para el estadio político, en cambio, parece que son necesarias la justicia y las leyes, cuya obediencia debe ser forzada con castigos[138]. Pero la ciudad o el Estado político, necesarios para evitar los desordenes en vez de evitar la violencia o los problemas en las relaciones humanas, han acarreado más males que el período anterior. Esta contradicción parece estar en que en el mismo Lucrecio –más tarde en Rousseau– la sociedad prepolítica degenera naturalmente y hace necesaria la solución artificial del Estado, que tiene el aspecto negativo de la coacción y sin el cual la coexistencia sería imposible.

> "Presenta el deseo de poder como algo totalmente irracional y vano; sin ninguna discusión rechaza que el mando desarrolla las capacidades del hombre de un modo noble o que el imperio podía ser una digna expresión de cuidar el bien de los otros. Al contrario, él convoca a los hombres a llevar una vida alejada de los asuntos políticos, dedicados al estudio de la naturaleza de las cosas[139]."

Siendo verdad, para Lucrecio y los epicúreos romanos, que la vida mejor es la de vivir apartado de los asuntos políticos, consideran que tener leyes estables es preferible a la posibilidad de la anarquía o de una guerra civil constante; por eso, intervenir en política para apoyar las leyes si son amenazadas, sería razonable en algunas circunstancias. Así se hace notar que los epicúreos romanos –el más conocido era Casio– se comprometieran en una acción política contra César[140]. Los epicúreos romanos rompieron con la tradición y consideraron legítimo luchar contra la tiranía. El entusiasmo por la libertad hizo que se rompieran las barreras doctrinales en el año 44 a. C. y que los epicúreos se aliaran para derrocar al César. Esta ruptura con la tradición se hizo sin embargo más fácil, y no fue percibida, porque había algo en esta doctrina que podía ser interpretado en un sentido revolucionario. Uno de los dichos más famosos de la escuela era que el tirano con toda su violencia no podía destruir la felicidad interna del hombre sabio (*Us*. 601 = D. L. X, 118 "aún en medio de la tortura el sabio es feliz". Cf. *Tusc*. II, 7, 17)[141].

---

[138] NICHOLS, H. J., *Epicurean Political*, 143-144.

[139] *op. cit*., 146-147.

[140] MOMIGLIANO, A., *Epicureans in Revolt,* 152-155. El caso de Casio no fue una excepción, la mayoría de los epicúreos estaban a favor de la república y contra el César. "For the first and last time the Epicureans deserted en masse their *hortulus* and became eminently political. A few of them displayed a consistent allegiance to Caesar. An impressive number fought for liberty."(p. 155)

[141] MOMIGLIANO, A., *Epicureans in Revolt,* 157: "As active politics were not really consistent with Epicurean philosophy, which was an *hortus* and not a battlefield, enthusiasm for liberty did not last very long… It is especially significant that the part of Epicureanism in the struggle for liberty in 44 B. C. was no longer realised by the historians of the Imperial age. They had more difficulty in understanding

Parece que Lucrecio incluso está en contra de esta acción, pues sostiene que hay una gran separación entre la vida política de búsqueda de falsas opiniones y deseos vanos, y la vida privada dirigida hacia los placeres naturales. A veces el sabio actuará en política para conseguir alguna meta política, siempre de un valor secundario y cuestionable. El sabio podría morir por un amigo y *a fortiori* intervendría en política si con esa acción protege la comunidad epicúrea de la destrucción[142]; pero, a pesar de todo, si el hombre quiere vivir bien (ser feliz), tiene que alejarse de la política[143].

Epicuro y sus seguidores pensaban que sólo la vida en una sociedad organizada concedía al sabio la necesaria seguridad para poder desarrollar su modo de vida[144]. Por esto Epicuro no sólo acepta el Estado y el orden de la sociedad, sino que aprueba también una actividad política, en cierta medida. El compromiso de Leonteo y de Idomeneo así como el del asesino de César, Casio –convertido al epicureísmo–, no es de ningún modo incompatible con la enseñanza de Epicuro[145]. Lo dicho anteriormente vale también para la conducta del renegado epicúreo Aristion, quien movilizó Atenas contra Sila y erigió, aunque por un tiempo breve, un régimen de terror. No era tarea de un epicúreo salvar a toda Grecia. Acertadamente formula Séneca (*De otio.* 3, 2)[146] la diferencia entre Epicuro y la Estoa en relación a la actividad política. El sabio epicúreo se dedica sólo en caso de necesidad a cuestiones políticas[147], el sabio estoico, por el contrario siempre, a no ser que otra cosa se lo impida[148].

Cassius than Brutus. In fact, Epicureanism –the first inspiration of Horace and Vergil– gave spirituality to the Roman peace, and Stoicism kept alive the claim of internal freedom. Here again we cannot choose."

[142] FOWLER, D. P., *Lucretius and Politics*, 127.

[143] NICHOLS, H. J., *Epicurean Political*, 148.

[144] SCHOLZ, P., *Der Philosoph und die Politik*, 280: "Er und seine Schüler wußten die demokratischen Institutionen und ihre Rechtsordnung, die ihnen Schutz vor Äußeren Feinden, Sicherheit des Privateigentums und persönliche Freiheit garantierte, durchaus zu schätzen."

[145] GRIFFIN, M., *Philosophy, Politics*, 29-31. No es fácil de probar –como suponen algunos– que Casio, convertido del estoicismo al epicureísmo, se sintió forzado a participar en política en este caso en la conspiración y asesinato de César porque un régimen de tiranía impedía conseguir la paz y seguridad para la vida, y que participó en la conspiración política por razones filosóficas.

[146] SENECA, L. A., *Diálogos* (=Clásicos del Pensamiento 22), Tecnos, Madrid 1986, 267: "Epicuro dice: "No participará en política el sabio a no ser que suceda algo"; Zenón dice: participará en política a no ser que algo se lo impida". GRIFFIN, M., *Philosophy, Politics*, 32-33. Conviene recordar que tanto epicúreos como estoicos no tienen principios generales de actuación, sino que en cada circunstancia deben decidir qué acción elegir; lo mismo en relación con la participación política: no tienen principios de conducta definidos, al contrario, deben justificar las decisiones en cada caso. "The Stoics had to decide if any of the recognized obstacles obtained at any one time; the Epicureans, if an emergency existed great enough to justify participation (Sen. *Otio* 3.2-3; 7.1-4)." (p.33)

[147] GRIFFIN, M., *Philosophy, Politics,* 2 y 13. La norma para los epicúreos era no participar en política (D.L. X, 119) pero se permitía por razones especiales D.L. X, 121 b: "El sabio en ocasiones podrá servir a un monarca". "The doctrine that active political life was not normally worth the trouble for the

No parece que Epicuro propusiera una forma especial de gobierno o un Estado ideal. Epicuro estima en gran medida la monarquía a causa de la protección que ofrece (D. L X, 121 b), sin embargo aborrece la tiranía porque no ofrece ninguna seguridad. Un epicúreo no debería ser rey, es decir, no debería vivir como los reyes[149] ni participar en la política de manera activa, pero estaría contento con que la protección de un monarca le garantizara la seguridad y la paz[150] y preferiría una monarquía benévola a la democracia[151].

Lucrecio en *DRN* según el análisis de Momigliano era favorable a la política de la República y probablemente exhortó a los hombres a levantarse contra la dominación representada por César[152]. Si todos fueran epicúreos las cosas serían diferentes: una comunidad de sabios no necesitaría ni reyes, ni leyes (*Us*. 530 = Porph. *Marc*. 27): es el llamado utopismo epicúreo. Tampoco se ve que Lucrecio estuviera interesado en una forma de gobierno en particular –a no ser aquella que le asegure el orden y la seguridad[153]–, como nos dice Baragazzi[154]:

> "Al epicúreo no le interesaba la forma de gobierno, él no es heraldo de un proyecto político, por el contrario le interesa el orden social para que la tranquilidad le esté asegurada, también en el aspecto externo. Augusto había procurado este orden y el epicúreo no tenía motivo para asociarse a los defensores de la libertad política. Como es bien sabido la oposición al principado era un nota netamente estoica."

Otra argumentación utilizada para decir que los epicúreos valoraban participar en la organización de la sociedad es el que personajes públicos tan famosos como,

---

individual was not likely to induce Epicureans to leap into the fray when a government failed to do its job of providing security."(p. 30)

[148] ERLER, M., *Epikur*, 163. PHILIPPSON, R., *Studien*, 35. GRIFFIN, M., *Philosophy, Politics*, 33. En ocasiones también el estoico se aparta de la política. "When men such as Thrasea Paetus acted on the Stoic doctrine that withdrawal from political life was appropriate when the state was corrupt."

[149] SCHOLZ, P., *Der Philosoph und die Politik*, 276-278. Hay incompatibilidad entre el modo de vida de los reyes y el de los filósofos.

[150] ISNARDI PARENTE, M., *La dottrina di Epicuro*, 12: "Tutto ciò che Epicuro permette al filosofo è di collaborare col basileÝj se l'occasione se ne offra: collaborare non nella politica attiva, ma accettandolo e servendolo (Diogene Laerzio, X, 121 b), in quanto la protezione del monarca può essere garanzia di sicurezza, quindi possibilità di mantenere la ¦taraxˆa." Cf. FOWLER, D. P., *Lucretius and Politics*, 129-130.

[151] SCHOLZ, P., *Der Philosoph und die Politik*, 282-283. La postura hacia la democracia ateniense se describe como ambivalente: La crítica a la democracia se dirige contra la realidad política de la democracia ateniense, y no contra sus fundamentos teóricos.

[152] FOWLER, D. P., *Lucretius and Politics*, 142-143. y MOMIGLIANO, A, *Epicureans in Revolt*, 157.

[153] GRIFFIN, M., *Philosophy, Politics*, 30.

[154] BARIGAZZI, A., *Sul concetto*, 91-92.

Calpurnio Pisón, cónsul y censor, C. Memius, gobernador de Bithinia y el mismo Julio César estaban asociados a la escuela[155].

Lucrecio, no obstante, aplica el epicureísmo a la situación romana. El discípulo epicúreo no vive ya en una tranquila comunidad, arropado por la amistad, sino rodeado por un mundo que le es hostil. Debe vivir en su casa con los amigos y desempeñar su función como político o militar en un mundo donde la mayoría de las personas no son epicúreos ni comparten sus ideales, por lo cual tiene que adaptarse a ese nuevo mundo. Lucrecio en (*DRN*, II, 7-14) describe la situación política de su tiempo y en la interpretación alegórica de Sísifo (III, 995-1002[156]) hace una referencia a ella. El poder y la fama están en lo alto, pero siempre que se llega arriba después de grandes esfuerzos la piedra otra vez desciende al llano. De manera alegórica nos dice que el poder jamás se consigue totalmente y la vida es un continuo trabajar por subir la piedra otra vez a la montaña. Quien busca el poder siempre desea más, y se siente insatisfecho. En el libro V, 1113-1142 la narración de la caída de los reyes está influenciada del lenguaje contemporáneo de la política romana[157].

Tal vez debamos considerar a Epicuro como un idealista o un utópico político con unas pretensiones poco comunes. En Epicuro encontramos dos registros diferentes de cómo aparecen los beneficios o perjuicios en la vida humana: el primero es a través de los placeres concretos y las penas de la vida ordinaria. El segundo modo es el abstracto o ideal, que proporciona también beneficios o daños diferentes de los que proceden de las aprehensiones sensoriales. Este segundo registro se puede dividir en dos. El primero, generado por comparación abstracta con otras personas. Y en el segundo aparecen los distintos bienes políticos, como la igualdad y libertad que producen los bienes del honor y la autonomía. De este modo Epicuro, para obtener estos bienes está inclinado a la vida pública. Él mismo estaría de acuerdo en que estos bienes

---

[155] BOURNE, F. C., *Caesar the Epicurean*, en *ClW* 70 (1976-1977) 418, analiza una serie de rasgos de la figura de Julio César en los que se puede apreciar su conexión con los epicúreos: la importancia dada a la amistad en su vida y el cultivo constante de la prudencia, la generosidad y la clemencia incluso con sus enemigos. No parecen que sean razones suficientes, por esa regla de tres muchos gobernantes pudieran también considerarse epicúreos. Por eso MULGAN, R. G., *Was Caesar an Epicurean?*, en *ClW* 72 (1978-1979) 337-339, pone en duda que se pueda considerar que César fuera epicúreo; basándose en el discurso de Salustio *Bellum Catilinae* "But they should, at least, lead to a greater hesitation about using this passage of Sallust as evidence that Caesar was an Epicurean" (p. 339). Cf. MOMIGLIANO, A., *Epicureans in Revolt*, 153. KIMMICH, D., *Epikureische Aufklärungen*, 38, argumenta que aunque los epicúreos participaron en la revuelta contra César, también éste contaba con partidarios dentro de la escuela.

[156] FOWLER, D. P., *Lucretius and Politics*, 141-142.

[157] *op. cit.*, 144: "It has been observed that Lucretius's account alludes to the history of Rome itself. A period of regal power is followed by republican magistracies and laws."

del segundo registro sean instrumentales. La existencia del Jardín como lugar para conseguir y disfrutar de los placeres necesarios de la vida ordinaria presupone también la existencia de la ciudad-estado donde podamos conseguir los bienes instrumentales. Pero esto no es motivo para que Epicuro quiera asegurarse o procurarse estos bienes. Puede pensar que hay suficiente gente dispuesta a trabajar por el bien público y él quedar libre para refugiarse en el Jardín. Epicuro pretende satisfacer los intereses privados, aunque sean intereses relacionados con la amistad y su comunidad y no sean totalmente individuales.

Podemos finalmente preguntarnos si el eslogan epicúreo "vive apartado" va dirigido a todos y cada uno de los hombres o sólo a los miembros de la comunidad epicúrea. No podemos pensar que esta proposición sea un consejo moral universalizable ya que toda su filosofía práctica tuvo un carácter convencional. Después explicaremos cómo rechazó la justicia en sí y el derecho natural. Considerando pues este carácter convencional podríamos pensar que Epicuro debió aceptar a veces participar en la vida pública; para él era menos problemático vivir bajo leyes injustas y en condiciones imperfectas que participar en el mejoramiento de las presentes[158]. De todos modos Epicuro tiene un motivo psicológico real, por razones de prudencia, para cumplir las obligaciones cívicas, así como para servir de jurado si es llamado a hacerlo (D. L. X, 120). Epicuro no trata de establecer leyes universales para toda la humanidad, el consejo "vive apartado" es transmitido a los discípulos o mejor a los amigos, no pretende ejercer el poder sobre todos los hombres. Vivir escondido no puede ser ni convertirse en una obligación moral.

> "Nosotros no podemos y probablemente no debamos volver al Jardín de Epicuro, del mismo modo que no deseamos volver al mundo romano. No son instituciones que debemos considerar compatibles con la vida contemporánea. Pero ellos pueden (incluido el mundo romano) ser apreciados o ser recuperados imaginariamente. El Jardín de los amigos de Epicuro era un lugar real, no una metáfora o una utopía latente...[159]"

Esta actitud política epicúrea se puede explicar desde la posición del pensamiento helenístico que intenta que la gente ajuste sus objetivos a las incertidumbres e injusticias del mundo, es decir, que se acomoden a las situaciones adversas; por eso están muy poco preocupados por cambiar el mundo exterior. Aristóteles consideraba que eran necesarios los bienes externos para la felicidad y por ello intentó cambiar la planificación política para adaptarla el mundo a la gente. La

---

[158] EARLE, W. J., "*Live Hidden!*", 100-101.

[159] *op. cit.*, 103-104.

comunidad epicúrea estaba preocupada tanto por las necesidades corporales de los miembros como por las más espirituales, como la ataraxia. El problema es que su propuesta sociopolítica está pensada sólo para un grupo de amigos y difícil de presentarlo para un mundo más amplio, al mismo tiempo que se constata la ausencia de preocupación por todos. Los epicúreos sólo se preocupan por los cercanos, y ésta es una de las críticas que podemos seguirle haciendo, como propone M. Nussbaum:

> "El mundo entero no puede organizarse en pequeñas comunidades epicúreas, tales comunidades son siempre parásitas en relación a la vida política y económica de un mundo más grande. ¿Cómo vivir entonces en este mundo? Epicuro no lo dice[160]."

En el pensamiento de Epicuro y en el epicureísmo toda la actividad, debe ir encaminada a mantener o completar la ataraxia, este es un tema central y recurrente en Epicuro. Por tanto, no se puede entender la sociedad ni el Estado si no proporcionan al hombre la serenidad del alma. El lema de "vive oculto" viene a ser otra forma de manifestar ésta misma idea, el hombre debe alejarse de las tribulaciones de la vida pública y volverse hacia sí mismo y allí buscar la felicidad.

CAPÍTULO 8: LA AMISTAD

8.1. Introducción

Veamos ahora cuál es el significado de la amistad para los epicúreos, dado que como hemos indicado era la alternativa o respuesta que daban a la vida de la sociedad. Frente a la ciudad-estado, proponían una vida comunitaria basada en lazos de amistad. Por eso la teoría de la amistad en Epicuro se puede considerar como la parte central de la teoría epicúrea sobre la vida social, o la propuesta epicúrea ante la sociedad y el mundo que les rodea[161]. El término griego filˆa quiere decir tanto amor como amistad y Epicuro aunque siga la tradición anterior y muestre la amistad como una virtud (*SV* 23), presenta una característica de originalidad profunda: para él es esencialmente un sentimiento, un afecto y una entrega profunda hacia la persona[162].

---

[160] NUSSBAUM, M., *The therapy*, 503.

[161] Cf. MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie,* 112 y 116.

[162] PESCE, D., *Saggio su Epicuro*, 126: "Ed infatti l'amicizia, essendo, come abbiamo detto, non già una virtù, ma una situazione affettiva, può benissimo avere una struttura composita, di cui la certezza d'avere su chi poter contare in caso di necessità costituisce un elemento, così come l'affetto per l'amico che può giungere fino al sacrificio ne costituisce un altro."

Históricamente Epicuro es heredero de dos tradiciones bien diferenciadas, pero complementarias a su vez: por un lado del materialismo de Demócrito, y por otro, del humanismo socrático y sus posibles conexiones con la Academia y el Liceo. Este doble aspecto de sus escritos se deja ver de manera especial en el tema de la amistad. Algunas de sus posiciones pueden parecernos contradictorias tal vez como consecuencia de esta doble influencia[163]. Por una parte la amistad –al igual que toda su teoría social– se funda en la utilidad, en su carácter pragmático "tiene su origen en los beneficios" (*SV* 23), pero al mismo tiempo lo más característico de la amistad es el sentido o ideal altruista de la misma. La amistad epicúrea es un fin en sí misma "la amistad es deseable por sí mima" (*SV* 23), sin pensar en el provecho que se puede obtener de ella. Una explicación a esta disparidad pudiera ser que al comienzo, por influencia de Demócrito, tuviera unos planteamientos más utilitaristas y después se fuera abriendo hacia posiciones más desinteresadas o humanitarias por la influencia aristotélico-platónica. Lo mismo podría ocurrir respecto al tema del matrimonio.

Antes de estudiar la amistad veamos los distintos tipos de amor y cómo situar la amistad dentro de ellos.

8.2. El amor y la amistad[164]

Podemos distinguir en Epicuro tres tipos de amor: ™rwj[165] amor pasional; filˆa amor no pasional o afectivo y t§ Afrodˆsia, amor sexual o simple relación sexual. De estos tres tipos, del único que hace elogios y habla de un modo laudatorio es de la filˆa, como un poco más adelante detallaremos. El ™rwj siempre es desaconsejado y criticado por Epicuro. Respecto del amor sexual y del matrimonio su posición es contradictoria según los textos fragmentarios que conservamos.

---

[163] FRAISSE, J.C., *Philia,* 289: "C'est sans doute dans l'effort que fait Épicure pour concilier un utilitarisme qui a certes sa justification dans ses propres principes philosophiques, mais qui vient d'un passé fort ancien, et une valeur morale de l'amitié que les philosophes ont surtout placée dans son attention et son ouverture à autrui, que l'on saisit le mieux double inspiration, comme l'originalité de la synthèse qu'il tente..."

[164] En este apartado sigo los siguientes estudios: STEARNS, B. J., *Epicurus and Lucretius on Love*, en *CJ* 31 (1936) 343-351. TURNER, H. J., *Epicurus and friendship*, en *CJ* 42 (1947) 351-355. FLACELIERE, R., *Les épicuriens et l'amour*, en *REG* 67 (1954) 69-81. CHILTON, C. W., *Did Epicurus approve of Marriage? A study of Diogenes Laertius X, 119,* en *Phronesis* 5 (1960) 71-74. GARCIA GUAL, C., y ACOSTA, E., *Etica*, 241-247.

[165] FLACELIÈRE, R., *Les épicuriens*, 69-70, reconoce que en los fragmentos que conservamos de Epicuro es más frecuente la palabra >epiqumˆa para expresar el significado de ™rwj.

Siguiendo su clasificación de los deseos (*KD* 29 y 30) Epicuro desaprueba el amor-pasión[166], pues es resultado de una vana ilusión y su existencia va asociada a todo tipo de turbaciones y zozobras que impiden la serenidad del ánimo, la ¦taraxˆa. Es, por tanto, un deseo no es natural ni necesario. El amor sexual respondería a las necesidades elementales de la naturaleza y debe ser satisfecho, es un deseo natural pero no necesario[167]. Satisfacer este deseo es un modo de descargar tensiones y paliar los deseos de la carne; es importante que este deseo no se convierta en pasión, pues produciría la angustia y la turbación. Y por último el amor de amistad correspondería a los deseos naturales y necesarios[168], los cuales si no son satisfechos producen dolor y la vida no valdría la pena vivirla.

Analicemos más a fondo el amor sexual y el amor-pasión en los epicúreos. Tradicionalmente se ha pensado que Epicuro tenía una opinión contradictoria. Por un lado son deseos naturales (*Us.* 28) de los que tiene una opinión favorable. En la mayoría de los textos, en cambio, tienen un sentido negativo, porque perturban a la persona que se deja arrastrar por ellos. En D. L. X, 118 y *SV* 51 nos dice que la unión sexual o las cosas de Venus no benefician ni traen provecho. Aconseja también no enamorarse. Asimismo en la *Ep. Men.* 132 incluye los placeres del amor entre aquellos que no proporcionan una vida feliz.

Lucrecio[169], siguiendo a su maestro en *DRN*, IV a partir del v. 1037, habla sobre el sentimiento de amor y sus peligros: lo describe como una plaga, una ilusión peligrosa

---

[166] (*Us*. 483) FLACELIÈRE, R., *Les épicuriens*, 70. RIST, M. J., *Epicurus on Friendship*, en *CP* 75 (1980) 126, afirma que la pasión es para Epicuro un deseo intenso de sexo acompañado por un intenso anhelo y angustia. Por lo tanto es una clase de locura y obviamente es dolorosa.

[167] GARCIA GUAL, C., y ACOSTA, E., *Etica*, 244-245: "Epicuro no ha considerado negativos los placeres sexuales en sí mismos, sino en la medida en que, relegados a un plano secundario en relación con el placer máximo de la ausencia de dolor y asociados en ocasiones a la disipación, pueden conllevar similares motivos de turbación que el amor-pasión." Cf. EPICURO, *Obras* (=Clásicos del pensamiento 83), ed. y tr. Montserrat Jufresa, Tecnos, Madrid[2] 1994, lxii.

[168] FRAISSE, J.C., *Philia*, 295. MITSIS, P., *Epicurus*, 127. En la *Ep. Men*. 127-128, Epicuro afirma que de los deseos necesarios, algunos son necesarios para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo y otros para la vida misma. Desafortunadamente no sabemos que deseos Epicuro piensa que son necesarios para la felicidad. Parece que uno no puede ser feliz sin amigos. Entonces si consideramos que la amistad es un deseo necesario, se presenta el problema de que incluimos el deseo de un bien externo, como la amistad, entre aquellos necesarios para la felicidad y dejaríamos al sabio vulnerable a lo imprevisto y a la frustración.

[169] STEARNS, B. J., *Epicurus*, 347-351, en su estudio de 1936 considera que las opiniones de Epicuro y Lucrecio son contrarias. Epicuro probablemente no se opuso al amor y al matrimonio, ya que no menciona nada en sus *Máximas Capitales* y las fuentes donde aparecen esta opinión contraria al matrimonio son secundarias: 1) en cartas caprichosas dirigidas a personas individuales y 2) en declaraciones citadas por algún epicúreo. Por eso Stearns defiende que Epicuro favoreció el amor y el matrimonio en general, pues no concibe la vida buena sin el placer del amor y que tuvo una actitud favorable hacia sus padres y miembros de su familia. Por otra parte, sus discípulos favoritos estaban casados y él mismo mostró sentimientos de amor hacia los niños. Lucrecio, al contrario, se opuso al amor

y funesta[170], como un obstáculo para la ataraxia. Veamos algún verso: (1073-1076): "Mas no se priva de los frutos de Venus el que evita el amor, antes elige los placeres que están libres de pena. Pues no hay duda que el goce es más puro para el sano que para el aquejado por la pasión"[171]. Lucrecio afirma que es más fácil evitar caer en las redes del amor que huir una vez que se ha caído[172].

La solución de Lucrecio para escapar a las turbaciones de la pasión amorosa consistiría en favorecer la promiscuidad, no atarse a ninguna mujer en particular y así, no recibir turbaciones sin límites. Los versos 1064-1067 aconsejan "evitar lo que da pábulo al amor y volver la mente a otras ideas: descargar el humor acumulado contra un cuerpo cualquiera, antes que tenerlo y guardarlo para un único amor, y procurarse así cuitas e inevitable dolor"[173]. En este sentido Lucrecio distingue dos modos de vivir el amor: el de los apasionados, quienes se entregan por completo a una mujer y viven preocupados, y el de los no apasionados, quienes aseguran su independencia e imperturbabilidad con la promiscuidad. Según Bailey[174], Lucrecio sería mucho más categórico que Epicuro en la reprobación del amor-pasión, pero mucho más moderado que su maestro en aceptar el acto sexual como satisfacción de un deseo. La concepción de Epicuro es más ascética.

A García Gual-Acosta[175] les parece interesante y sugerente esta propuesta de Kleve, quien considera que Epicuro, de la misma manera que Lucrecio, podría haber estimado como un bien el amor sexual de los desapasionados y promiscuos, y, rechazar como pernicioso el amor sexual de los que se entregan a una mujer en exclusiva. Con esta interpretación desaparece la contradicción de Epicuro relativa al amor sexual y al amor-pasión. Epicuro rechazaría el amor-pasión y las relaciones sexuales que se refieran a una persona concreta, y por lo tanto, el matrimonio. Por otra parte, el maestro no se

---

y al matrimonio, tal vez por sus experiencias personales negativas. Stearns concluye diciendo que Lucrecio, por lo tanto, no siempre siguió a su maestro y que la doctrina epicúrea no fue tan estática.

[170] KLEVE, M. K., *Lucrèce l'épicurisme et l'amour*, en *Actes du VIIIe Congrès AGB*, 376: "La véhémence de l'attaque a souvent été interprétée comme une conséquence de l'expérience personnelle du poète."

[171] LUCRECIO CARO, T., *De la Naturaleza* II, 59. (vv. 1073-1076): "Nec Veneris fructu caret is qui vitat amorem, sed potius quae sunt sine poena commoda sumit; nam certe purast sanis magis inde voluptas quam miseris."

[172] vv. 1146-1148: "Nam vitare, plagas in amoris ne iaciamur, non ita difficile est quam captum retibus ipsis exire et validos Veneris perrumpere nodos."

[173] vv. 1064-1067: "Sed fugitare decet simulacra et pabula amoris absterrere sibe atque alio convertere mentem et iacere umorem conlectum in corpora quaque nec retinere, semel conversum unius amore, et servare sibi curam cerumque dolorem."

[174] Citado por KLEVE, M. K., *Lucrèce*, 377 y 380

[175] GARCÍA GUAL, C.,- ACOSTA, E., *Etica*, 243-244.

opondría a las relaciones sexuales que son naturales; ahora bien, habría que evitar siempre caer en la pasión, pues termina por esclavizar. Esto es así porque para los epicúreos lo más preciado era conseguir la ¦taraxˆa, un estado libre de dolor y turbación, un placer catastemático. En cambio, el placer sexual es cinético y su pasión puede perturbar la calma; por eso el sexo puede ser problemático para un epicúreo. Tanto para Epicuro como para Lucrecio el sexo es un placer natural pero nada más.

Aceptando esta interpretación, Epicuro en D. L. X, 117-118 tendría una actitud negativa respecto a las relaciones sexuales en cuanto implican una obsesión pasional y hacia el matrimonio por ser fuente de graves turbaciones, lo cual contradice su actitud vital respecto a la mayoría de sus amigos que estaban casados o sobre su familia, como nos recuerda Stearns[176] y el texto D. L. X, 119: "el sabio puede incluso casarse y tener hijos, según las circunstancias de la vida". Aunque ha habido muchos problemas[177] con este texto algunos críticos, siguiendo a Gassendi, lo han tergiversado y traducen lo contrario: el sabio ni se casará ni tendrá hijos.

Desde luego que hay razones para apoyar una actitud contraria de Epicuro hacia el matrimonio. El camino hacia la felicidad según Epicuro es la ¦taraxˆa, libertad frente a las preocupaciones (*Ep. Men.* 128), libertad que se consigue restringiendo las necesidades del presente y las esperanzas para el futuro logrando la aÜtarkeˆa (*SV* 77). Lo importante para el sabio es no depender de nada ni de nadie. Otra razón del rechazo de las relaciones familiares es que vienen impuestas, normalmente no se eligen libremente, al contrario que las amistades[178]. Según esto se entiende que al sofÕj se le recomiende abstenerse de la familia y de las responsabilidades de mantener la familia y se enumeren las ventajas del celibato (*Us.* 525). De este modo Epicuro seguiría a

[176] Véase 159 p. La nota número 167.

[177] CHILTON, C. W., *Did Epicurus approve of marriage,* 71-74. GRILLI, A., *Epicuro e il Matrimonio (D. L. X,119)*, en *RCSF* 26 (1971) 51-56. Este último admite las influencias de Demócrito contrarias al matrimonio; expone los testimonios de Clemente de Alejandría, Séneca, Plutarco (*Us*. 555) y Epict. (*Ench*. 3,7,19) en contra del matrimonio. Viene a decir que Epicuro lo entiende en circunstancias especiales de la vida. "Epicuro doveva aver formulato il dubbio sul matrimonio nelle sue *Diaporie*: toccare il testo vorrebbe dire eliminare il duplice aspetto che la questione in quello scritto doveva presentare. Si parte dunque dal dubbio radicale sulla sunousˆh, per ammettere che sì il saggio si sposerà, ma –per via di quegli incomoda su cui ci siamo soffermati più sopra– solo raro, solo quando il vantaggio del non sposarsi sarebbe travolto e distrutto da un particolare disagio della vita individuale." (p.56)

[178] Tal vez para entender la actitud de Epicuro hacia el matrimonio tengamos que pensar la realidad de la época. Entonces sería probablemente un contrato que no implicaba amor (en el sentido contemporáneo), ni una relación amistosa en pie de igualdad entre los cónyuges. Tampoco se concebía una relación entre padres e hijos como la actual. La amistad, e incluso la atención paternalista hacia los más jóvenes son posibles en la comunidad epicúrea, pero no en la familia. Ésta puede ser más bien fuente de problemas.

Demócrito, que rechazó el matrimonio[179]. El testimonio de Clemente de Alejandría confirma también esta idea (*Us*. 526 = *Strom*. II, 23,138.4).

De todas maneras no es fácil ver cuál es la actitud de Epicuro y los epicúreos en relación con el matrimonio. Sigo viendo algunos puntos que no explican los que defienden la actitud negativa:

- La mayoría de sus amigos y miembros de la escuela estaban casados.

- Su cariño hacia los niños al acoger a los hijos de sus amigos[180].

- La aÜt§rkeia es uno de los ideales de vida y por otra parte se dice que no se puede ser feliz sin la compañía de los amigos (Sén. *Ep.* 9, 1).

- Las *SV* 61 y 62 hablan de las relaciones entre padres e hijos.

Podemos concluir diciendo que el problema sigue abierto, hay razones para ambas posiciones. Hay que constatar que Epicuro no se casó, seguramente por las circunstancias de la vida. Traduzco con Bailey y García Gual (D. L. X, 119): "El hombre sabio se casará y tendrá hijos, como Epicuro dice en los *Problemas* y en su obra *Sobre la Naturaleza*. Pero se casará según las circunstancias de su vida". Según esto la existencia de la familia y por tanto del matrimonio y la paternidad son consideradas como una cosa natural o normal[181]. En este sentido otro discípulo de Epicuro, Filodemo de Gádara, habla del matrimonio como un bien en sí mismo[182] ¥plñj ¦gaqÕn.

---

[179] DEMÓCRITO, *Los filósofos presocráticos* III (=BCG 28), Gredos, Madrid 1980, (DK 68 B 275, 276 y 277) 382-383.

[180] ERLER, M., *Philologia medicans,* 517-518. Hay una frase que se atribuye a Epicuro contraria a este amor a los infantes: "el amor por los niños no existe por naturaleza"; pero según la interpretación que se da aquí el amor a los niños no nace de la naturaleza, sino que surge sólo de una libre preferencia. RIST, M. J., *Human Value*, 142, afirma que no tenemos información precisa sobre la opinión de Epicuro sobre los niños y aunque parece que estaba más inclinado que sus contemporáneos a considerarlos como mini-adultos o adultos en potencia, no tenemos prueba de que les concediera ningún valor, ni derechos.

[181] RODIS-LEWIS, G., *Nature et civilisation*, 418-419: "Mais la question ne porte pas sur l'existence des familles, que nul ne nie, non plus que sur le caractère nature et non nécessaire du besoin sexuel. Il s'agit d'abord de déterminer si le groupe familial constitue un premier degré naturel et instinctif du noyau social initial. Epicure usait volontiers d'un langage hyperbolique. Pour défendre l'épicurisme contre ces accusations, Demetrius Lacon, dan un fragment d'un papyrus d'Herculanum, atteste l'origine naturelle de l'amour des parents pour les enfants.." LONG, A., *Pleasure and Social Utility*, 290, piensa que las afirmaciones de Epicuro contrarias al matrimonio y a los niños (*Us*. 525-526) hay que juzgarlas a la luz de su optimismo general y del tono filantrópico; por lo tanto no debemos pensar que abogaba por el rápido cese de la raza humana. Cf. MÜLLER, R., *Sur le concept de Physis*, 309-310 y 312.

[182] Citado por KLEVE, M. K, *Lucrèce*, 382.

8.3. La amistad

8.3.1. La amistad en la tradición griega y la novedad epicúrea

La palabra filˆa ha sido empleada en la cultura griega desde Homero, Herodoto y Teognis para indicar las relaciones afectivas que surgen entre personas individuales, como por ejemplo Aquiles y Patroclo, Diomedes y Ulises, Pilades y Orestes. Pero la amistad como una relación electiva basada en el afecto mutua no jugaba un papel formal en los poemas homéricos, y la relación llamada de amistad se dividía en una variedad de vínculos sociales, tales como los existentes entre el señor y el vasallo, las relaciones familiares, la hospitalidad, etc.[183]. Los pitagóricos[184] habían insistido sobre la validez e importancia de la amistad en la vida común y para quienes se dedican a la filosofía.

Con Platón[185] este concepto evoluciona y adquiere un sentido social y político. Platón en la (*R.* 496c 8 y *Ep.* VII, 325d) razona su retraimiento de la actividad política por la carencia total de amigos y camaradas seguros que pudieran ayudarle a renovar la ciudad-estado. El significado de la amistad y los amigos para Platón es que forman un grupo reducido pero sano de hombres, una comunidad espiritual y ética que pueda ser capaz de renovar la sociedad enferma.

Aristóteles hablará de diferentes clases de amistad, y continuará con esta identificación de la filˆa politik¿ con la concordia dentro de la ciudad[186], pero reconocerá que la amistad más elevada o verdadera es la filˆa teleˆa, o amistad de virtud[187].

---

[183] FITZGERALD, T. J., *Friendship in the Greek World Prior to Aristotle*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, 13-34. Aunque Aristóteles es el primero que estudia la amistad de manera sistemática, la práctica de la amistad tiene una historia muy antigua. Según Aristóteles, el modelo de la amistad es en primer lugar "la alegría que las madres sienten al amar a sus hijos" (*EN* VIII, 9, 1159a 27-33), el amor entre marido y mujer, el amor de los padres a los hijos, el amor entre los hermanos, el amor de los amantes, etc. Hablamos de amor de amistad cuando el amor se desarrolla entre humanos; nunca se habla de filˆa con las cosas inanimadas, con los animales, ni con los dioses.

[184] FRAISSE, J. C., *Philia,* 59-61.

[185] TUILIER, M. A., *La notion,* 319: "Mais, pour Platon, le terme filˆa commence à prendre une acception collective et il est souvent synonyme de ÓmÕnoia, la concorde... la notion de filˆa figure dans un contexte social qui lui donne une signification un peu différente de la précédente..."

[186] Recordemos que la amistad en el uso greco-romano tiene un significado político de cohesión social y centrado en la *pólis* clásica que está ausente en el concepto moderno. (*EN* VIII,1, 1155 a 22): "La amistad mantiene unidas a las ciudades". (*Pol.* II, 4, 1262 b 5-12): "La amistad es el mayor bien de las ciudades. La unidad de las ciudades es obra de la amistad."

[187] FRAISSE, J.C., *Philia*, 189-286. Es de suponer que Epicuro ha conocido las bases fundamentales de las tesis aristotélicas. Para el Estagirita es en la esfera moral del individuo donde la amistad encuentra su contexto auténtico y en relación con la adquisición de la felicidad donde deben hallarse sus fundamentos. Uno puede alcanzar el sumo bien en sí mismo, sin necesidad de acudir a ninguna ayuda

Según Konstan[188], que sigue a O'Connor y Mitsis, hay que distinguir en Epicuro filˆa de fιloj. La filˆa es un término griego de amplio significado y denota cualquier lazo afectivo entre individuos, amigos, parientes o ciudadanos. En los fragmentos de Epicuro se refiere al amor, simpatía o solidaridad que une a gente en diversas relaciones. El rango semántico de filˆa es mucho más extenso que el del nombre fιloj, que tiene el mismo significado que amigo en español. Filˆa puede hacer referencia también a la relación entre los fιloi. Epicuro menciona fιloi en relación con la utilidad pragmática y la lealtad, mientras que filˆa tiene una cualidad de sentimiento que es duradero y está asociado con la felicidad.

Epicuro suprimirá la vinculación aristotélica de la amistad con la política (*SV* 58) y la traspasa al orden de la naturaleza, dando al término una acepción universal en el tiempo y en el espacio. Podemos decir con Isnardi-Parente[189] que Epicuro se inclina por dar primacía a la filˆa teleˆa que ya se encontraba en Aristóteles[190]. Esta "amistad perfecta" consiste en querer y procurar el bien del amigo por el amigo mismo (*EN* VIII, 3, 1156b 10-12 y 1186b 1-3) y coincide con la amistad como virtud. En las amistades por utilidad o por placer se busca lo que el amigo tiene o lo que hace; la filˆa teleˆa en cambio, se funda en lo que el amigo "es".

La amistad en la filosofía griega se construye siempre sobre el modelo de amor propio y por esta razón será acusada de egoísmo y falta de preocupación sincera por otros. Ahora bien, mientras la amistad en Aristóteles está localizada en el contexto de la *polis*, con el helenismo la amistad se abre a un espacio cosmopolita y tiene un alcance

---

exterior, el sabio es autosuficiente. No obstante la presencia del otro contribuye a perfeccionar la felicidad por los lazos de amistad (*EN* 1170 a 5-8). Para Epicuro el hombre encuentra la felicidad en el ámbito de la propia experiencia, el sabio por sí mismo es feliz. Desde el momento que vivimos gozamos ya, por el simple hecho de vivir. Sin embargo, si quiere persistir en el placer, obtener placeres más puros, es más fácil la mediación del amigo, por eso el sabio aunque se basta a sí mismo debe procurarse amigos (Sén. *Ep*. 9, 1). ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (=BCG 89), in. Emilio Lledó, tr. Julio Pallí Bonet, Gredos 1985, 326-328 pp. (*EN* VIII, 3, 1156 a 7 ss), habla de tres clases de amistad: la primera basada en la utilidad, para obtener ventajas o beneficios, la segunda fundada en el placer, para conseguir cosas agradables, es decir, la obtención de algún placer y la tercera apoyada en la virtud, para buscar el bien. Esta tercera clase es la verdadera amistad para Aristóteles, la que busca el bien del amigo por él mismo. La amistad es el deseo del bien en otra persona por sí misma; nos atrae el bien que descubrimos en otro ser no como instrumento útil o como fuente de placer, sino por la persona misma. La amistad de este tipo no se puede encontrar en grupos de muchas personas, sino en un círculo reducido, pues es imposible ser amigo de muchos por la excelencia y por ellos mismos.

[188] KONSTAN, D., *Friendship from Epicurus to Philodemus*, en GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed.), *Epicureismo Greco e Roman*, 388-389 y 394-395.

[189] Citado por TUILIER, M. A., *La notion*, 329.

[190] FRAISSE, J. C., *Philia*, 313: "Pour Épicure comme pour Aristote enfin, il s'agit, par l'amitié, non de découvrir un plaisir nouveau, mais de rendre tout plaisir plus vrai qu'il ne l'est dans la solitude: de même que chez Aristote, le partage d'une activité la rend plus agréable et en facilite l'exercice, de même, chez Épicure, la présence d'un ami contribue à rendre notre jouissance plus pure et plus intemporelle."

más universal, al mismo tiempo que un sentido más íntimo, por lo que se podrá hablar de amistad altruista, algo que no cabe en Aristóteles, quien no escapa del amor de sí mismo[191]. Esta concepción no le impide decir que la amistad, elegida por sí misma, consiste más en querer que en ser querido (*EN* VIII, 1159 a 25-26), lo que podemos llamar amor de benevolencia o amor generoso, amar a otro por su bien[192].

La explicación de esta aparente contradicción es que el amor a nosotros mismos y el amor generoso a los demás –en la vida de las personas ordinarias– se dan unidos y no son fáciles de separar[193]. Nadie se comporta de manera totalmente interesada o altruista, es decir, no se puede separar el propio interés del interés colectivo, sea porque sólo pueden satisfacerse conjuntamente, sea porque no es justo satisfacer el propio interés a costa de otros.

No se puede negar que la amistad en Epicuro tiene un sentido utilitarista, pero junto a varios estudiosos[194] consideraré[195] que tiene fundamentalmente un sentido de gratuidad, es un fin en sí misma (*SV* 23). La amistad en Epicuro se abre al horizonte universal helenístico y rompe con las barreras de la *polis*, ésta es la novedad válida tanto del estoicismo como del epicureísmo[196].

---

[191] SCHROEDER, M. F., *Friendship in Aristotle and some Peripatetic Philosophers*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, 38: "Aristotle presents self-love as a model for friendship, i.e., that one loves another as one loves oneself, or that self-love and friendship satisfy the same conditions." Véase también NYGREN, A., *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Sagitario, Barcelona 1969, 179-180. El amor de amistad o de benevolencia en Aristóteles se apoya sobre el amor a sí mismo. Cf. FRAISSE, J. C., *Philia*, 325-327.

[192] (*EN* IV, 1120 a 10-12) Aristóteles al hablar de la liberalidad o generosidad dice que es más propio de la virtud hacer bien que recibirlo; por eso es más propio del hombre generoso dar a quienes debe que recibir de donde no debe.

[193] COMTE-SPONVILLE, A., *Pequeño tratado de las Grandes Virtudes*, Espasa Calpe, Madrid 1998, 315: "La mayoría de las veces la benevolencia y la codicia se mezclan, y mejor que sea así para todos aquellos que no son santos, es decir, para todos nosotros, ya que esto nos permite buscar nuestro bien haciendo un poco de bien al otro, mezclar egoísmo y altruismo, en pocas palabras, ser el amigo de nuestros amigos (a quienes deseamos el bien) y de nosotros mismos (pues también nos lo deseamos)."

[194] MITSIS, P., *Epicurus*, 98-128 pp. MITSIS, P., *Epicurus on Friendship and Altruism, en* OSAP *5* (1987) 127-153. BOLLACK, M. J., *Les Maximes de l' Amitié, en* Actes du VIIIe Congrès AGB*, Paris 1969, 221-236.* LLEDÓ, E., *El epicureísmo.* LONG, A.*, Pleasure and social Utility, 305-307.*

[195] Véase 172-183 pp.

[196] TUILIER, M. A., *La notion*, 320-321, dice que Epicuro atribuye a la amistad una acepción universal en todo el sentido del término. "L'épicurisme fait de la filˆa une notion universelle dans le temps et dans l'espace." (p.322)

8.3.2. La amistad es esencial para la felicidad

La amistad era en la cultura griega uno de los grandes bienes. Demócrito afirmaba que "no vale la pena vivir la vida si no se tiene un buen amigo"[197]. Aristóteles dice: "es lo más necesario para la vida; sin amigos nadie desearía vivir, aunque poseyera todos los demás bienes"[198]. En éste como en otros puntos Epicuro está influido por el Estagirita. El fin de la vida es la felicidad y entre los medios de los que la sabiduría se vale para alcanzar la felicidad en esta vida, el mayor de todos es el tesoro de la amistad (*KD* 27 y 28[199]). Epicuro incluye la amistad como ingrediente esencial que conduce a la felicidad y la bienaventuranza[200]. Lo cual parece contradecir la *SV* 33 que sitúa la felicidad en la satisfacción de las necesidades naturales y necesarias: "no tener hambre, ni sed, ni tener frío". La amistad es el más elevado de los bienes del mundo[201] o incluso como dice *SV* 78: la amistad sería un bien inmortal.

El frg. *Us*. 542 = Sén. *Ep*. 19,10 dice: "Debes examinar con quiénes comes y bebes antes de conocer qué vas a comer y beber, porque llenarse de carne sin un amigo es vivir la vida del león o del lobo"[202]. Es más importante comer acompañado que lo que se come. Por encima de los placeres del comer está la amistad[203], el sentirse acompañado y el poder tener conversaciones filosóficas durante las comidas, es más valorado que lo que se come. El texto de Aristóteles[204] nos recuerda que lo importante no es comer en el mismo lugar o en la misma mesa, como pueden hacer los animales, sino que el comer juntos implica convivir, participar de preocupaciones e inquietudes comunes. La amistad posibilita que dos personas tengan la suficiente confianza para

---

[197] DEMÓCRITO, *Los filósofos presocráticos*, III, 385. (DK 68 B 99)

[198] ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, 323. (*EN* VIII, 1155 a 4-6)

[199] òn ½ sofˆa paraskeu§zetai e□j tÂn toã Ùlou bˆou makariÕthta polà m□gistÕn □stin ½ tÅj filˆaj ktÅsij.. CICERON, *De Finibus Bonorum et Malorum*, Libro I, ed. int. Victor José Herrero Llorente, CSIC, Madrid 1964, 96. "Da qua Epicurus quidem ita dicit, omnium rerum, quas ad beata vivendum sapientia comparaverit, nihil esse maius amicitia, nihil uberius, nihil iucundius." (I, 20, 65)

[200] MITSIS, P., *Epicurus*, 128: "Even if Epicurus denies that friendship makes one vulnerable in this sense, he must admit that without friends a sage's happiness will be somehow incomplete." (124s.) HIBLER, R., *Happiness*, 44, afirma que la felicidad se encuentra en la amistad y que la escuela epicúrea al contrario que otras escuelas de la antigüedad hizo de la amistad algo absolutamente necesario para los placeres de la mente y del cuerpo.

[201] SCHMID, W., *Epikur*, col. 723.

[202] "Ante circumspiciendum est, cum quibus edas et bibas, quam quid edas et bibas, nam sine amico visceratio leonis ac lupi vita est". SÉNECA, *Epístolas a Lucilio* I, 175.

[203] FRAISSE, J. C., *Philia*, 315. Cf. MITSIS, P., *Epicurus*, 123.

[204] *EN* VIII, 1170b10-13

hablar, escucharse y abrirse el corazón mutuamente, como testimonia Filodemo de Gádara[205] (*Lib*. 28) y también practicar la exhortación o corrección sincera (*Lib*. 38).

Sin olvidar los beneficios materiales que nos puede traer la amistad, el principal logro de la amistad es un bienestar espiritual que procede de la intimidad y la comunicación sincera entre los miembros de la comunidad epicúrea; es decir, se valora más la intimidad que procede de la amistad que los beneficios que se puedan obtener de ella. Por eso, Epicuro recomienda al final de la *Ep. Men.* 135 practicar estas enseñanzas con alguien que sea f‹loj Ùmoioj, que comparta nuestras preocupaciones, con el que haya sintonía[206].

> "Este es un amor que desde Epicuro se llama *charis*, palabra que significa a la vez "don" "gratitud" "alegría" "hermosura"; que resplandece como la "flor de la juventud" a la que compara Aristóteles el placer". Pero el bien del amor es la unión de las almas, que están juntamente en el gozo (placer) y comparten también el dolor. Un amor que como todo amor es intrépido y afronta la misma muerte...[207]"

La amistad puede ir mucho más allá, como aparece al final de la *Ep. Men.* 135[208]; adquiere un rango de inmortalidad y por lo tanto el que tiene este tesoro vivirá como un hombre entre bienes inmortales. La *SV* 78[209] reconoce la importancia de la sabiduría y de la amistad, pero considera esta última como un bien inmortal, mientras que la sabiduría sería un bien mortal. Se ha discutido mucho este punto[210] y choca con la tradición griega que entiende siempre a la sabiduría[211] como la meta última, o como nos dice Platón: "sólo Dios es sabio" (*Phdr.* 278 d). El hombre sólo puede aspirar a ser

---

[205] PHILODEMUS, *On Frank Criticism*, 44-45 y 52-53. GLAD, E. C., *Frank Speech*, 51.

[206] La semejanza es una de las características de la amistad para Aristóteles (*EN* VIII, 1159b 12-15)

[207] DIANO, C., *La Philosophie*, 183. Cf. O'CONNOR, K. D., *The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship*, en *GRBS* 30 (1989) 168, opina que el corazón de la amistad epicúrea parece haber sido más el compañerismo, que la acción política o la conversación filosófica… El acontecimiento central de sus reuniones era una mesa común. Partir el pan juntos, más que el envolverse en la acción política o las discusiones filosóficas, era el centro de la asociación epicúrea.

[208] oÜq¡n gªr ™oike qnhtü zöw zñn «nqrëpoj □n ¦qan§toij ¦gaqo□j.

[209] <O genna□oj per‹ sofˆan ka‹ filˆan m§lista gˆgnetai, ón tØ m□n □sti qnhtØn agaqÕn, tØ d¡ ¦q§naton.

[210] BOLLACK, J., *Les Maximes*, 233-235. BOLLACK junto con FESTUGIÈRE y BAILEY defiende que la amistad es inmortal. SCHMID, USENER, DIANO, MÜLLER consideran que de ese fragmento no se deduce que la amistad sea inmortal y siguiendo la tradición griega más genuina consideran que sólo la sabiduría es inmortal… Bollack hace una interesante deducción: "L'amitié et la sagesse vont de pair; il semble que le terme même de philosophie ait été analysé par Épicure comme l'amour dans la sagesse ou la sagesse dans l'amitié, tant les deux éléments se confondent."(p.234). La Sofˆa y filˆa forman una unidad que constituye la verdadera filosofía. Podemos afirmar con KONSTAN, D., *Friendship from Epicurus*, 391: "It is not entirely clear which is which, but word-order suggests that *philia* is the immortal quality, and so most commentators take it… To treat *philia* as an *arete*, which is a rare term in Epicurean ethics, is analogous to describing it as secure, immortal, and contributing to *makairotes.*"

filÕsofoj, amante, buscador de la sabiduría. Para Platón, en el *Fedro* y en el *Banquete*, la amistad, el amor y la sabiduría son al mismo tiempo algo inteligible e inmortal[212].

Otro modo de entender el calificativo de inmortal dado a la amistad consiste en que perdura en el recuerdo de los amigos difuntos (*Us*. 213 = Sén. 63, 7). La amistad se afirma así como un vínculo más allá de la muerte[213]. La *KD* 28 insiste en la misma idea, no hay ningún mal eterno; sin embargo esta vida limitada nuestra, alcanza la perfección por la amistad. La vivencia de la amistad parece que exige cierta continuidad, por eso sería un vínculo que continuaría después de la muerte en el recuerdo por los amigos. La amistad viene a ser una resistencia a la muerte, el principio de un placer perpetuo[214]. Para los discípulos de la Academia, la amistad y sobre todo el ™rwj eran medios o intermediarios para conseguir los bienes superiores: los seres inteligibles, la belleza, el bien y la sabiduría. Para Epicuro y su escuela la amistad es la sabiduría misma; la amistad no es un medio, sino un fin en sí misma[215] (*SV* 23[216]). Veremos más adelante

---

[211] MÜLLER, R., *The Epikureische Gesellschaftstheorie*, 123. La sabiduría es inmortal y la amistad es mortal. "Sie kann jetzt im Sinne der Weisheit als entschieden gelten."

[212] FRAISSE, J. C., *Philia*, 312.

[213] BRESCIA, C., *L'amicizia*, 332: "Ma è, in verità, la saggezza cosa mortale, in quanto non resiste alla morte; ed è l'amicizia cosa immortale, in quanto estende il limite del nostro io in un gruppo umano e lo proietta, oltre l'esistenza nostra, nell'animo dei sopravviventi."

[214] FRAISSE, J. C., *Philia*, 302 y 315, sugiere que la amistad será un bien inmortal, pues permite mucho mejor que la sabiduría la emancipación del tiempo y satisfacer nuestra vida de alegría hasta la muerte y la misma muerte del amigo. Esta felicidad no es como la de Aristóteles, que permite sólo la inmortalización de una elite, sino que es accesible a todos. La amistad en los grupos epicúreos abarca a toda Humanidad; especialmente a las mujeres y a los esclavos.

[215] FESTUGÈRE, J. A., *Epicuro*, 24s. O'CONNOR, K. D., *The Invulnerable*, 185, presenta una interesante observación. "Notice first that it does not say that a friend is choiceworthy for himself, whatever that may mean; it says that friendship is. Mitsis sometimes seems to conflate these two notions, as if attributing a value to friendship independent of pleasure would be equivalent to attributing a value to my friend independent of its pleasure; but even this would not commit him to altruism."

[216] P-sa filˆa di' œautÂn ¦ret¿ d¡ eŠlhfen ¦pØ tÅj êfelˆaj.. Ha habido una polémica filosófica en relación a este fragmento. Usener cambia ¦ret¿ por a†ret¿ y es adoptada por la mayoría de los interpretes, cambiando así el significado. Normalmente se traduce "la amistad es deseable/elegible por sí misma". BOLLACK, J., *Les Maximes*, 226: "Toda amistad es un bien (una excelencia, virtud) por ella misma, pero tiene su comienzo en los beneficios". También es posible que Epicuro considerara la amistad como una virtud; pues ya lo había hecho Aristóteles (*EN* VIII, 1155 a 3). LONG, A., *Pleasure and social Utility*, 305: "The word for virtue, ¦ret¿, is generally emended to a†ret¿, to yield the sense, "choiceworthy for its own sake". It should be noted, however, that though the emendation is easy and makes for a more natural expression..." Cf. LONG, A., & SEDLEY, D., *The Hellenistic philosophers*, I, 137s. RODIS-LEWIS, G., *Épicure*, 364, está de acuerdo con Bollack; no hay necesidad de cambiar el manuscrito y RIST, J. M., *Epicurus*, 131-133, considera que sólo el placer tiene un valor último y por lo tanto la amistad tiene que estar en función del placer. Tal vez quiera decir que la amistad conduce al placer sin necesidad de ningún intermediario; pero reconoce que no es muy claro este punto. Cf. MÜLLER, R., *Die Epikureische Ethik*, 117: "Die Bedeutung Tugend kommt überhaupt nicht in Frage. Nach den Prinzipien der epikureischen Ethik kann es eine Tugend, die um ihrer selbst willen existiert, per Definitionen nicht geben."

cómo la idea del utilidad incide en la amistad epicúrea, aunque esto pueda parecer una contradicción con el ideal altruista que defiendo[217].

La utilidad relacionada con la amistad quiere decir que nuestros actos esperan una respuesta en el otro, es decir, que la amistad es algo recíproco y conlleva, por lo tanto, un bienestar mutuo. Una respuesta que sea una afirmación solidaria, traducida en beneficio para una de las partes que participan en la relación amistosa. Esta relación afectuosa, el diálogo común, el intercambio de pensamientos (*Ep. Men*. 135), en estos contactos de corazones reside la eÜdaimonˆa plena, y por lo tanto es un fin en sí misma. El sabio quiere tener amigos no sólo para que le ayuden en la desgracia o en la necesidad (sentido utilitario), sino para tener a quien amar y por quien sacrificarse (sentido altruista) (Sén. *Ep.* 9, 8-10).

8.3.3. La amistad, la sociedad de los amigos y la política

Como estudiamos al hablar de la sociedad, los epicúreos consideraban la amistad como el vínculo que creaba la sociedad, pertenecía a la fase de sociedad prepolítica, un período anterior al establecimiento de las leyes y la justicia. La amistad era el vínculo de unión entre los hombres y la concordia era fruto de esta amistad; así se entendía la amistad como un sustituto de la justicia o de las leyes. La sociedad de amigos epicúreos –vivían sus relaciones reguladas por la amistad–, se presentaba como una alternativa a la sociedad, que necesitaba regular la convivencia con leyes.

Epicuro –en éste como en otros puntos– es deudor de Aristóteles, para quien la amistad política[218] está enraizada en la naturaleza, guarda proporción con el grado de inteligencia, es un bien común a todos los hombres de cualquier parte, que antecede a la justicia, tanto en el orden del tiempo como de la lógica. Es un principio autónomo de la concordia en la sociedad, y que se completa a sí mismo. Pero hay una diferencia notable entre Epicuro y Aristóteles; para este último la amistad era el punto de apoyo para la vida política, un lazo de unión entre la Ética y la Política, entendidas en el contexto de las estructuras sociales. Para los epicúreos como hemos visto la vida política era la

[217] BONELLI, *G., Aporie etiche in Epicuro*, 51, indica que la contradicción epicúrea aparece también en la amistad y en la justicia. Aquí intenta superar el utilitarismo, pero siempre tentado en términos de lo útil (interpretando la virtud como placer) y por tanto en términos contradictorios. Por eso el intento de superación es contradictorio, lo cual según Bonelli sugiere que el mismo Epicuro tuvo conciencia de los límites de su propia doctrina. Aunque se da cuenta de la insuficiencia de su hedonismo o utilitarismo, sin embargo, siempre lo defiende.

[218] FARRINGTON, B., *La rebelión*, 50.

destrucción de la amistad por los aditamentos competitivos que comporta y por que aparecen los deseos vanos e ilimitados. E. Lledó lo ratifica:

> "Estos átomos humanos que se unen bajo el impulso de la amistad intentan constituir una estructura política[219] sin *polis*, partiendo de otros elementos distintos de esa utilidad armonizadora que distribuía cargas y papeles en la utopías soñadas y descritas por Platón[220]."

Epicuro, como ya hemos indicado, propone un nuevo tipo de vida social centrado en su grupo de amigos, que no se basa en la lucha por el poder, una sociedad que no destruya la felicidad. Propone un sistema de relaciones humanas que no sea una coraza sino que posibilite la felicidad, por lo tanto tiene que apoyarse en la filosofía. De todos modos, aunque el concepto de filˆa epicúreo no tenga la connotación política del aristotélico, sí tiene el significado de regular las relaciones sociales entre los individuos y carece del sentido íntimo y privado de nuestro tiempo. La amistad en el mundo clásico estaba unida a las relaciones sociales y políticas entre las personas.

En realidad no se puede hablar de derechos humanos en Epicuro, pero la amistad modifica de algún modo esta restricción. Para Epicuro el concepto de valor humano intrínseco o de derechos humanos básicos no tiene fundamento en el mundo de la *polis*, sino en la propia comunidad epicúrea, donde un grupo de aliados se dan unos derechos por acuerdo, para todos los que viven allí. Estos derechos se basan en la amistad y tienen unas raíces más profundas que aquellos que se pudieran derivar del mero contrato de justicia [221].

Puede haber una tensión en el concepto de amistad epicúreo entre el ideal de la ¦taraxˆa y polu-filˆa (muchos amigos). Filodemo en *Sobre la libertad de palabra* refleja la presencia de personas de diferente condición social y poder (*Lib*. col. XXIIb), etc. Los amigos de una comunidad, incluidas mujeres y esclavos, abiertamente confesaban y corregían sus faltas. La amistad entre muchos significaba que los individuos, aunque de diferentes modos de ser y condición social, podían unirse en los grupos de amigos epicúreos. En estos grupos tan heterogéneos y diferenciados tanto a nivel social como psicológico la base de la amistad era las ventajas o beneficios. En cambio, en los grupos en que se puede hablar de semejanza entre los miembros la amistad se fundamenta en la virtud, en la llamada amistad perfecta de Aristóteles. En el movimiento epicúreo del

---

[219] RIST, M. J., *Epicurus on friendship*, 125. Debemos recordar que la sociedad epicúrea es abiertamente no política, es decir, indiferente a la *polis*, de aquí que las mujeres y los esclavos no fueran excluidos.

[220] LLEDO, E., *El epicureísmo*, 123.

[221] RIST, J. M., *Human Value*, 119.

siglo I. a. de C. la base e inicial impulso hacia la amistad son las ventajas o beneficios, pues agrupaba a personas muy heterogéneas. Los epicúreos del tiempo de la República rechazan la virtud como un requisito ineludible para fundar la amistad. Ellos admitieron sin discriminación una comunidad de amigos individuales, hombres y mujeres, esclavos y hombres libres, de toda clase y condición y así fundaron una comunidad de amigos que rompía con otras formas reconocidas de límites individuales y grupales[222]. Pero al estar configurados de esta manera, había una predisposición a entender la amistad en el sentido utilitario.

Según Aristóteles la amistad debía estar basada en la igualdad o semejanza entre los amigos (*EN* VIII 8, 1159 b 2-4), por eso tenía que ser exclusiva de pocas personas y restringida a una similitud social y moral entre iguales, que se podría llamar una amistad de carácter aristocrático. Epicuro en sus grupos de amigos rompería con este tipo de amistad clásico, abriéndola a una dimensión universalista propia del mundo helenístico, no restringida sólo a un grupo de personas semejantes, sino acogiendo incluso a las mujeres y los esclavos. Al menos, si no lo podemos decir de manera clara por nuestra información limitada de Epicuro, sí lo encontramos en la evolución posterior de sus comunidades, como se puede ver en el testimonio de Filodemo de Gádara.

Las dos últimas máximas *KD* 39 y 40 hacen referencia a la amistad social[223]. El hombre tiene que evitar o eliminar la inseguridad externa que le viene del mundo exterior (*KD* 39), por eso se aparta de aquello que le inquieta o le impacienta. El hombre en su vida precisa la presencia de los allegados o amigos para obtener el sentimiento de seguridad necesario para afrontar las dificultades cotidianas[224]. La amistad alivia las preocupaciones psíquicas, las *SV* 34 y 61 insisten en que la amistad proporciona seguridad psicológica a la persona en el tiempo presente y de cara al futuro. Lo que realmente nos reconforta cuando somos asistidos por los amigos no es la asistencia misma sino la confianza en su ayuda y que podemos seguir confiando en el futuro (SV

---

[222] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 173-174.

[223] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftheorie*, 117. Tenemos que entender la amistad como algo que ayuda en las relaciones sociales. La amistad es el fundamento o el núcleo esencial que da a los hombres la seguridad que no encuentran en la sociedad o en el mundo externo. La comunidad de los amigos es como el refugio ante un ambiente hostil. De todos modos, se ve una complementariedad entre la justicia y la amistad, con lo que se contradice la tesis de Farrington que señala un antagonismo.

[224] BARIGAZI, A., *Sul concetto*, 84: "In realtà la formazione di una comunità di saggi è il risultato logico e spontaneo di una dottrina che è tutta impegnata a difendere l'individuo e la sua felicità dagli errori concettuali e dagli attacchi degli avversari nella società, perché il fine si raggiunge meglio vivendo insieme ai compagni di fede, occupati nello studio assiduo della filosofia e nel garantirsi i beni materiali indispensabili."

34). El medio para alcanzar esta seguridad es la amistad[225] y aquellos que han llegado a tener la máxima confianza en sus amigos, quienes han logrado vivir en comunidad familiar de modo agradable, no lloran con gran lamentación la muerte prematura de alguno de ellos (*KD* 40).

8.4. La utilidad y el altruismo[226]

La opinión tradicional ha sido considerar que Epicuro tuvo siempre una concepción utilitaria de la amistad, en el sentido de que ésta no se puede entender sin referirse o identificarse con el placer[227]. La amistad no puede separarse del placer (*Us*. 541 = *Fin*. II, 26, 82). La amistad se entiende o tiene sentido en cuanto es beneficiosa para el individuo (*SV* 23) y (D.L. X, 120). Según Cic. *Fin*. I, 66-68 los amigos nos proporcionan seguridad y nos liberan del dolor y la frustración y, desde el punto de vista positivo, nos ayudan a adquirir los placeres positivos que surgen de la vida en común. La conclusión es que necesito amigos porque son beneficiosos para mí[228].

La amistad aunque sea deseable por sí misma, tiene su origen en necesidades tales como la ayuda, la protección y la seguridad. En otras palabras, los amigos se hacen primero para que la persona obtenga un beneficio directo por la asociación, después se

---

[225] MÜLLER, R., *Die Epikureische Ethik*, 120: "Es ist die Gemeinschaft der Freunde, die Miteinander das lustvollste Leben führen, weil sie die sicherste Gewähr haben – das Heißt nicht nur für den Augenblick, sondern auch für die Zukunft."

[226] SAVATER, F., *Ética como amor propio*, Mondadori, Barcelona 1988, 77-90 y 295-312. Reconozco que no es fácil hablar de altruismo en una ética como la epicúrea. La explicación más clara es la de Savater. El altruismo sólo se entiende desde el amor propio, la razón para portarme moralmente respecto a los otros siempre reside en el individuo autointeresado. Si se habla de altruismo es siempre desde el interés propio, no se puede hablar de un altruismo puro. "El sujeto libre no busca en el ejercicio moral nada distinto y posterior a sí mismo, sino seguir mereciendo la confianza y el amor propio racional que se profesa" (pp.295-296). La moral tiene su raíz en la búsqueda de los más conveniente para el sujeto; pero este interés propio no se desliga en modo alguno de la comunidad, este amor propio humano no puede no ser social, exige la sociabilidad como condición necesaria para su realización. El amor propio incluye entre sus notas la disposición a la cooperación social, pero a cambio toda comunidad tiene como límite irremediable de su proyecto el amor propio de cada uno de sus miembros. Nosotros en nuestra interpretación trataremos de ver en los epicúreos algún motivo para amar a los otros independiente del interés propio.

[227] ACOSTA MÉNDEZ, E., *Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico* (=Serie Universitaria 32) Fundación Juan March, Madrid 1977, 52-53. La amistad en Epicuro hay que encuadrarla dentro de su teoría ética en la que no identifica la virtud con la felicidad, a diferencia de toda la tradición socrática y estoica. Ni condiciona, a diferencia de Aristóteles, ambas nociones a la influencia de los bienes exteriores, sino al primado del placer individual en la interioridad del individuo (ataraxia). La felicidad consiste en el placer, y la *hedoné* es la única norma susceptible de ser utilizada como medida de la *areté*. Las virtudes no se justifican ni pueden ser buscadas por sí mimas, sino por la *hedoné* a la que conducen. De la misma manera la amistad, que se puede considerar una virtud, no puede buscarse por sí misma, no olvidemos que no se puede dar virtud gratuita (*Us*. 510). La amistad es uno de los medios para alcanzar la felicidad.

valorará la amistad en sí misma. Por lo tanto la amistad es tanto un medio para conseguir el fin de la vida –la dicha placentera–, como por ser un fin en sí misma[229] –la amistad es en sí misma un estado placentero de felicidad–[230]. En esta vida placentera se incluye a las amistades porque nos proporcionan beneficios, pero también la preocupación genuina o desinteresada por los otros contribuye a incrementar nuestra felicidad.

Los beneficios que la amistad aporta a los hombres son: protección, ayuda mutua, asistencia, seguridad (*KD* 13 y 14), confianza en el futuro, ayuda material, consuelo en las dificultades, etc. Todos ellos satisfacen necesidades básicas de la vida humana y sin esos beneficios es difícil conseguir la eÜdaimonˆa. La amistad puede entenderse como un medio para librarnos de los miedos y angustias de la vida presente, en un sentido de liberación de los males que turban al hombre. La amistad surge por la necesidad de lograr ciertas metas, tales como la felicidad o tranquilidad. La amistad surge de las necesidades, el origen de la amistad es la asistencia[231]. Los estoicos, por el contrario, rechazaron esta visión utilitaria de la amistad y encontraron su origen en la naturaleza (Sén. *Ep.* 9,17 y Cic. *Amic*. 27-28). La virtud, dice Cicerón, es el padre y preservador de la amistad y sin la virtud la amistad no puede existir en absoluto (Cic. *Amic*. 21; cf. 33,100).

La doctrina epicúrea estaba encaminada a disolver los miedos que perturban la serenidad del alma; la presión social del exterior era uno de los obstáculos. La vida feliz no viene de la riqueza, ni de la estima, ni de la opinión vana (*Us*. 397). La amistad nos proporciona la suficiente tranquilidad de ánimo y el placer suficiente que conduce a la felicidad. Los amigos son una salvaguarda frente a la sociedad extraña y las dificultades de la vida. Lucrecio (V, 925-987) hace una descripción de las personas que viven en soledad que favorece este punto de vista. Las personas solitarias actúan por motivos egoístas e inevitablemente se dañan unos a otros.

> "Si el placer personal es la última meta de las acciones para los epicúreos, su cálculo hedonista puede incluir a otros sólo como medios para la propia gratificación. En cambio la amistad altruista requiere al menos un interés en los otros por sí mismos[232]."

---

[228] ANNAS, E. J., *The Morality of Happiness*, 239.

[229] *op. cit*., 240: "The pleasure we seek is expanded so that we achieve it precisely by having non-instrumental concern for virtuous action and the interests of others."

[230] LONG, A., *Pleasure and Social Utility*, 305-306.

[231] RIST, M. J., *Epicurus on Friendship*, 123, reafirma que la amistad para Epicuro surge para que se puedan obtener beneficios específicos y tangibles.

[232] MITSIS, P., *Epicurus*, 99. Cf. P., *Epicurus on Friendship*, 128.

Por estas razones siempre ha habido una tendencia a ver a Epicuro como una especie de egoísta hobbesiano, siempre preocupado o centrado en el interés propio. La teoría ética epicúrea se toma comúnmente por egoísta porque muchas de sus máximas sobre la amistad expresan una calculada atención hacia el propio interés. Su énfasis en la seguridad y utilidad proporcionados por los amigos, su esfuerzo continuo por unir la amistad y el placer, su descripción de la amistad como un medio para mitigar la ansiedad, son todas indicaciones manifiestas de este egoísmo.

Epicuro no quería hablar de altruismo pues quería poner al individuo en el centro, está es la razón por la que no puede hablarse de un altruismo puro en la ética epicúrea. El egoísmo, en cambio, tiene la ventaja de que por su base racional individualista se hace más inteligible. Ahora bien, del individualismo no se sigue necesariamente que el individuo deba buscar únicamente su propia salvación. Epicuro reconoce también que no es fácil encontrar algún argumento convincente a favor de un altruismo que no deje algún lugar para intereses egoístas implícitos, es decir, es difícil dar razón del altruismo sin referirnos a algún interés individual. De todas formas hay que tener en cuenta algo de egoísmo, pues todas las personas buscan sus intereses y beneficios de algún modo, lo mismo que para explicar las relaciones auténticas entre los hombres[233].

Puede que alguna acción aparezca desinteresada, pero si profundizamos un poco veremos cómo se busca un beneficio. Por ejemplo, lo que es un signo de altruismo, el dar la propia vida por un amigo (D.L.X, 121b), puede ser una estrategia para evitar el sufrimiento o el dolor, ya que la muerte no es nada para los epicúreos. Incluso textos como el fragmento *Us.* 540: "No hay nadie que ame a otro si no se quiere a sí mismo" apoyan este punto de vista. En este fragmento no se discute la existencia del fenómeno social del amor al prójimo, sino que se expresa una opinión decidida sobre su motivación. Esto es puro egoísmo, el individuo en la acción del amor al prójimo experimenta su propio interés[234]. Torcuatus piensa que el morir por un amigo es la indicación más evidente de un altruismo genuino. Al comienzo de su exposición sobre la amistad epicúrea Cicerón (*Fin.* I, 20, 65) asocia a Epicuro con las figuras míticas, queriendo morir por sus amigos, y aunque el morir por los amigos pueda quizás dársele

[233] HOSSENFELDER, M., *Epikur*, 147.

[234] MÜLLER, R., *Die Epikureische Ethik*, 112. La afirmación del fr. 540 *Us*. nos lleva a uno de los puntos más controvertidos en la interpretación de la teoría de la amistad de Epicuro: la relación entre los motivos egoístas y altruistas.

una justificación egoísta, también nos hace pensar que esto no se explica totalmente desde el egoísmo, no se justifica desde el interés personal (*Fin.* II, 25-26,80-85).

Frente a esta interpretación interesada o utilitaria de la amistad en Epicuro, Cicerón[235] pone en boca del epicúreo Torcuato tres posiciones distintas[236] de los epicúreos relativas a la amistad y a la utilidad. La primera, que correspondería al propio Epicuro (I, 66-68) que es la que hemos explicado: la amistad es inseparable del placer y la utilidad, pero reconoce también algún elemento altruista (I, 66) "no se deben buscar los placeres que atañen a los amigos con la misma intensidad con que buscamos los nuestros… tampoco la amistad puede separarse del placer". El amor que el sabio siente por sus amigos es el mismo que siente hacia sí mismo (I, 67-68). Torcuato señala que las amistades abren también la esperanza a un placer en el futuro, idea que se corresponde a la *SV* 34: "no necesitamos tanto de la ayuda de los amigos cuanto de la confianza en esa ayuda", es decir, en que realmente nos pueden echar una mano en cualquier momento. Es un sentimiento de solidaridad real, pero no destinado a conseguir beneficios o ventajas inmediatas, sino como un remedio hacia los peligros venideros.

La segunda posición, posterior en el tiempo, cediendo a las críticas de la concepción utilitarista anterior, reconocería la amistad como deseable por sí misma (I, 69) "los amigos se llegan a amar por sí mismos incluso sin obtener ventaja de la amistad", aunque nos pueda proporcionar también beneficios. Opinión semejante a la que expresa *SV* 23. Cicerón lo reafirma: "al amigo se le busca primero a causa de la propia utilidad, pero con el trato llega a ser amado como tal y por sí mismo, incluso en la ausencia de cualquier esperanza de placer" (II, 82). Según Torcuato y se supone que también en Cicerón[237] esta opinión no es la oficial y jamás fue formulada por Epicuro.

La tercera postura (I, 70) estima que la amistad es una clase de pacto, al igual que la justicia, como un contrato para la ayuda en común.

---

[235] (*Fin*. I, 20, 65-70 y II, 24-26, 78-85)

[236] KONSTAN, D., *Friendship from Epicurus*, 387. Este pasaje se toma como una prueba de la evolución de la doctrina epicúrea después de la muerte del maestro, contrario a la común suposición del conservadurismo en la escuela. La variedad de los visiones posteriores sobre la amistad puede ser un signo de que el mismo Epicuro no trató el tema de la amistad de un modo detallado y sistemático, por lo que dio lugar a que sus discípulos discutieran entre ellos.

[237] O'CONNOR, K. D., *The Invulnerable*, 177-179. Cic. *Fin*. II, 45-47; 60-62 y 82-85 compara las virtudes con la amistad. Las virtudes, como la justicia, la valentía, a veces no se pueden explicar en términos de placer; un soldado por ejemplo puede dar la vida por su nación pero no experimenta ningún placer; lo mismo, dice Cicerón, se puede decir de la amistad y así la entendía Epicuro.

Podemos decir que Epicuro o los epicúreos se mueven o evolucionan desde una concepción interesada de la amistad hacia una concepción más altruista. Podemos amar a los amigos para obtener beneficios, como la confianza y protección en el presente y pensando también en el futuro, y podemos amarles de una manera más desinteresada. Ambas tradiciones, que aparecen en Epicuro y en sus seguidores, representan el epicureísmo genuino. Filodemo de Gádara (*Lib*. 28) reconoce en la amistad tanto un valor instrumental, subrayando la seguridad que proviene de ella, como un fin en sí misma[238].

Pienso que no se puede hablar de uniformidad en el epicureísmo sobre su concepción de la amistad. Otra explicación es la que proporciona Cicerón (*Fin*. II, 25, 80-81): que Epicuro y los epicúreos serían egoístas o buscadores del placer en el plano teórico, pero en la práctica se comportarían de forma desinteresada. Epicuro había sido un hombre de bien, que no reguló su vida según el criterio del placer. Dice Cicerón que vivió de tal modo que su vida, orientada por la virtud, desmintió sus palabras, respecto a la búsqueda del placer. Creo que este último testimonio de Cicerón tiene un contenido polémico –trata de dar la razón a los estoicos–, diciéndonos que la virtud es más fuerte que el placer; y por eso según su testimonio, incluso el mayor enemigo de los estoicos se habría dejado guiar por la virtud en su vida práctica.

De todos modos opino que se pueden encontrar en la teoría de Epicuro algunas argumentaciones en defensa de la amistad altruista o desinteresada y es lo que intentaré hacer a continuación.

> "La amistad surge por un deseo de placer, pero tanto como va creciendo nuestro amor por nuestros amigos crece de tal modo que nosotros les amamos por ellos mismos, incluso aunque no obtengamos ningún beneficio de esa amistad. Notemos que estos epicúreos no dicen que de esa amistad no surja ningún placer, sino ninguna *utilitas*, es decir, ningún beneficio específico. En otras palabras estos epicúreos están pensando en el espíritu de la propia doctrina de Epicuro a la que ya hemos aludido, que la amistad tiene valor por sí misma, pero que ella surge en razón de las ventajas particulares[239]."

---

[238] Hay testimonios de la tradición epicúrea –en Filodemo de Gádara– donde no se ve esta contradicción entre la amistad por razones utilitarias y la amistad desinteresada, sino que podemos ver que se dan los dos motivos. GLAD, E. C., *Frank Speech,* 30. "Philodemus advocates an ideal of openness, which suggests that Epicureans valued friendship both for its attendant benefits as well as in itself." Véase también GLAD. E. C., *Paul & Philodemus*, 163. "Friendship is then valued both as a means to an end and for itself, as part of the end." GLAD, E. C., *Frank Speech*, 51. Los epicúreos Filodemo y Siro entienden la amistad según esta segunda clase señalada por Cicerón, aunque en un principio vean en el placer y la utilidad los impulsos originarios, después crece el amor y la intimidad de tal modo que se llega a amar al amigo por sí mismo.

[239] RIST, M. J., *Epicurus on Friendship*, 124. Torcuato y Rist consideran que algunos epicúreos, sin incluir a Epicuro evolucionan de una amistad interesada a otra más altruista. Yo modestamente creo que podemos aplicar también esta idea a Epicuro.

Se pueden reconocer dos momentos de la amistad epicúrea[240], uno utilitario y otro de ayuda generosa, ambos aspectos no son contradictorios[241], sino que se pueden conjugar. El amor hacia otra persona puede ser un efecto del amor que nos tenemos a nosotros mismos, es decir, tratando de manera altruista a otras personas podemos buscar nuestro propio bien aunque no sea inmediato, pensando que nos ayudarán en el futuro. De la *SV* 39 extraemos estos dos modos de amar que deben ir unidos: no se puede buscar sólo el provecho en la relación de la amistad, pero tampoco rechazarlo, pues va unido a la amistad[242]. Lo que debemos explicar es cómo puede Epicuro ir de su premisa egoísta inicial a una afirmación de la amistad altruista. La explicación nos es familiar porque el placer es nuestro único objetivo en la vida y la amistad es un medio especialmente provechoso para alcanzarlo. Una condición necesaria para mantener amigos íntimos, es que les tratemos como a nosotros mismos, es decir, para alcanzar los máximos beneficios hedonistas de los amigos, debemos tratarlos de modo altruista[243].

Mitsis[244] reconoce que no todo se puede reducir al cálculo egoísta de utilidades. Así, por ejemplo *Fin*. I, 68[245]: "La amistad del hombre sabio no puede conservarse más

---

[240] LONG, A., *Pleasure and social Utility*, 305, señala también estos dos momentos de la amistad. La amistad se presenta para primero como un medio para el placer –por los beneficios y seguridad que provee– y también como parte mayor de vida placentera, es decir, un placer en sí misma.

[241] DE WITT, W. N., *Epicurus*, 31. "When a philosopher chooses the role of missionary and launches a campaign "to awake the world to the blessedness of the happy life", he may still be a hedonist, but he ceases to be egoistic. If correctly describes, he must be seen as an altruistic hedonist. This is not a contradiction in terms, but a higher hedonism."

[242] MÜLLER, R., *Die Epikureische Ethik*, 114: "Der scheinbar unüberbrückbare Gegensatz von Egoismus und Altruismus findet jedoch eine bemerkenswerte Auflösung. Wurde zunächst die logische Konsequenz aus dem Egozentrismus der epikureischen Ethik gezogen, so wird im Folgenden ein Ausweg darin gesehen, daß der Altruismus gewissermaßen instrumentalisiert und in de Dienst eines sublimierten Egoismus gestellt wird."

[243] MITSIS, P., *Epicurus on Friendship*, 140. Cf. SALEM, J., *Tel un Dieu parmi les Hommes. L'Étique d'Épicure*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris[2] 1994, 163-164. Siguiendo a Bailey sugiere que "el altruismo es una forma superior de egoísmo". El vínculo de los principios hedonistas con la amistad desinteresada esta asegurado por la por la sentencia trasmitida por Plutarco (*Us*. 554): "hay más placer en dar que en recibir". Esta concepción altruista de la amistad nos lleva a tratar al amigo como a nosotros mismos, es decir, amando al amigo nos amamos a nosotros mismos.

[244] MITSIS, P., *Epicurus*, 100-101. Mitsis es el mayor representante de la interpretación altruista epicúrea frente a la tradición hedonista. O'CONNOR, K. D., *The Invulnerable,* 165-186, le ha cuestionado y considera que el ideal de la amistad en Epicuro es hedonista. Epicuro valora a los amigos porque ellos contribuyen a vivir una vida de calma y tranquilidad. Este ideal excluye los diferentes comportamientos egoístas, pero las razones para esta exclusión no tienen nada que ver con valorar el altruismo como tal. O'Connor, frente a las dos alternativas: defender la amistad por razones egoístas o de utilidad y de defender la amistad por sí misma o altruismo; presenta una tercera vía, un ideal alternativo: valorar la amistad por que da paz y tranquilidad en la vida. El ideal de amistad que presenta Epicuro da más importancia a la camaradería que al altruismo; es decir, sentirse a gusto con los amigos. "I do not think that Mitsis' attempt to save Epicurus from the charge of egoism is successful. But I want to conclude by suggesting that Epicurus' egoism is in this regard unobjectionable. For even if Epicurus' ideal of friendship is egoistic, it is not selfish. One again it help's to consider what concrete life as an Epicurean would be. There will be no exploitative relationships bent on extracting money or power from others, for

que si ama y siente por sus amigos lo que hace y siente por sí mismo". Algo semejante a *SV* 23 y 56 que consideran que el sabio padece más cuando ve sufrir a su amigo que cuando sufre él mismo. *SV* 39: "Quien sólo busca en la amistad obtener ventajas o beneficios no es un amigo sino un comerciante". Estos pasajes sugieren una amistad desinteresada y se acercan al altruismo. Se enfrentan con la afirmación anterior de que sólo el placer es el fin último de la acción[246]. Más adelante Cicerón (II, 83) argumenta que si uno ama y trata al amigo como a sí mismo no lo considera únicamente como un medio para su propio placer. Si ve al amigo como un medio para su propio placer, no cumple el contrato (I, 70); uno debe presentar la amistad como un fin no instrumental y valorar el bienestar del amigo tanto como el suyo propio. La verdadera amistad no se mide por la utilidad, por los beneficios que pueda reportar, sino que se debe medir por el amor que le es propio: debes amar al amigo, no a sus cosas, si quieres tener verdaderos amigos (II, 85). Esto vendría a coincidir con la amistad verdadera aristotélica, que consiste en procurar el bien del amigo por lo que el amigo es.

No podemos entender la amistad sólo como un medio o un instrumento para conseguir el fin de la vida buena que se encuentra en el placer. Las personas al principio se pueden asociar en el grupo por sentimientos narcisistas, pero poco a poco este amor propio puede ir saliendo hacia los otros y se puede llegar a amar a los amigos incluso sin esperar un beneficio personal. Hay que distinguir entre utilidad, conseguir ciertas ventajas, y placer. La asociación en grupos produce ventajas, es indudable, aunque no produzca ningún placer[247]. La amistad puede ser un medio para conseguir la felicidad, pero la amistad además también es y debe ser deseable por ella misma (*SV* 23), es decir, un fin en sí misma. La amistad para un epicúreo tiene un valor positivo y se relaciona con la felicidad. La amistad puede ser tanto un medio para conseguir el placer –por los beneficios y la seguridad que proporciona– como un placer por sí misma, es decir, la amistad puede elegirse por sí misma, a parte de los beneficios o ventajas que comporta.

Epicurus has taught us that greed and ambition are empty and vain –they will distract us from our real goal of peaceful tranquillity. There will be the fellowship of a community that remembers its departed saints and thereby supports its living members. And there will be communal meditation on the philosophy that justifies this way of life." (p.186)

[245] "Quocirca eodem modo sapiens erit affectus erga amicum, quo in se ipsum, quosque labores propter suam voluptatem susciperet, eosdem suscipiet proter amici voluptatem". MITSIS, P., *Epicurus*, 111: "It requires that the sage regard his own and his friend's good as equal parts of an end that he intrinsically desires. It might be argued that in so doing, he maximizes his pleasure."

[246] MITSIS, P., *Epicurus*, 102: "Taken together, these passages suggest a set of requirements consonant with the demands of altruistic friendship". *Ib*, 113. "We treat friends as we treat ourselves. In order to gain the maximum hedonic benefits from friends, therefore, we must treat them altruistically."

[247] MITSIS, P., *Epicurus on Friendship*, 134-135.

Esta posición es semejante a la segunda que expresa Cicerón (I, 69) por boca de Torquatus, como hemos visto.

Podemos decir que el comienzo de la amistad son los beneficios, es decir, la utilidad, pero poco a poco va evolucionando este concepto de amistad y trasciende este ámbito de la utilidad por una preocupación desinteresada por el amigo y se llega a amar al amigo por sí mismo[248] (*Fin*. II, 26, 82). Según Bollack este concepto de la amistad se opone al comercio de la amistad por su realización perfecta, como si fuera una flor que es querida y deseada en sí misma. Epicuro reconoce que podemos valorar algo por sí mismo aparte de su contribución instrumental a nuestra satisfacción, es decir, reconoce en la amistad un valor y un fin diferente del placer, lo cual es inconsistente con las afirmaciones del hedonismo[249]. Pero se puede entender la amistad como algo agradable y deseable, como placer[250], y puede ser considerado como di' œautÂn a†ret¿, dado que el placer se elige por sí mismo.

Otro aspecto importante para ver el significado altruista de la amistad, reside en que la más importante ventaja que podemos ganar con la amistad no son bienes materiales sino algo intangible, un sentimiento de confianza[251] de cara al futuro; así aparece en la *SV* 34. Esto significa que nosotros necesitamos menos la ayuda de los amigos que la confianza de que ellos nos ayudarán en el futuro cuando lo necesitemos. Este sentimiento se corresponde con una solidaridad real no destinada a conseguir ventajas inmediatas, sino como remedio para los problemas venideros. La amistad epicúrea es una confianza recíproca, un esfuerzo por ser benevolentes con los otros. Así, el debate sobre la utilidad sería un espurio debate[252]. La idea de utilidad debe entenderse

---

[248] *op. cit*., 130-131.

[249] MITSIS, P., *Epicurus*, 103s. y 114, descubre en Epicuro algo semejante a lo que aparece en S. Mill, quien reconoce que no todas las cosas se desean o se hacen para conseguir el placer. Considera que la música o la salud pueden ser medios para alcanzar la felicidad, pero también pueden ser fines en sí mismas. "Like Mill, Epicurus claims that something can be valued both as a means to an end and also for itself, as part of an end... but it not clear how a hedonist can defend this position." (p.114) Véase también MITSIS, P, *Epicurus on Friendship*, 132.141.143. y 153. MILL, J. S., *El utilitarismo. Un sistema de lógica* (=Humanidades 1054), Alianza Editorial, Madrid 1984, 92.

[250] RIST, M. J., *Epicurus*, 133: "Since we are now clearer about the sense in which friendship is chosen for its own sake, we can consider its nature in more detail. Friendship leads directly to pleasure in the way that perhaps nothing else does. That is why Epicurus was able to say, as we saw, that of all the means to the production of a happy life friendship is the most important and the most fruitful."

[251] *op. cit*., 130: "Above all friends are a source of confidence. If we possess them, we have high hopes of pleasures to come... Mental pleasures, as we know, are more important than pleasures of the body, and confidence of the future, which depends on the goodwill of our friends, is an essential part of the happy life." Cf. GLAD, E. C., *Paul and Philodemus*, 162. Insiste en que los amigos no se tienen para conseguir beneficios materiales, sino un bienestar espiritual, como puede ser la confianza, la intimidad, etc.

[252] FRAISSE, J. C., *Philia*, 316.

como beneficio mutuo que no se centra en los beneficios del momento presente, sino en el esfuerzo constante de mantener la amistad en el futuro y los beneficios recíprocos de lo que se hace en común. Una vez más se dice que la amistad es más útil por sí misma que por las ventajas precisas del momento. De ahí que una de las características de la amistad sea afrontar riesgos (*SV* 28). El riesgo que tenemos que pagar por la confianza en el amigo nos puede ocasionar sufrimiento y tristeza si éste tiene algún problema o está sufriendo (*SV* 56-57) y, si se da el caso, estará incluso dispuesto a morir por él, ya que si no es fiel al amigo, toda su vida estará agitado y torturado en su interior. Este sentimiento de amistad no se expresa llorando exteriormente, sino compartiendo los sentimientos de los amigos (*SV* 66) y haciendo algo para que logren salir de su situación.

Finalmente, recordemos el dicho atribuido a Epicuro D.L. X, 120-121: "El sabio nunca traicionará a un amigo, y morirá por él"; esta afirmación es contraria al egoísmo, pues dar la vida por otro es un gesto eminentemente altruista. Plutarco (*Adv. Col*. 8, 1111 b = *Us*. 546) recoge lo que dijo Epicuro: "Aunque se elige la amistad por causa del placer, se reciben también las más grandes penas a causa de sus amigos"[253]. La amistad es un deseo necesario para la vida, algo imprescindible. La amistad precisa estar fundada en cierto desinterés. Como se ve es cuestión de autosuficiencia: el sabio enfrentado a la necesidad está más dispuesto a ayudar y a dar que a recibir para sí (*SV* 44). Plutarco en *Us*. 544 recoge algo semejante: no sólo es más noble, sino también más placentero dar o proporcionar beneficios que recibirlos[254]. Una vez más nos recuerda al Estagirita cuando habla de la generosidad: "Es más propio de la virtud hacer bien que recibirlo" (*EN* IV, 1120 a 12-13).

8.5. A modo de conclusión

Podemos concluir esta sección con uno de los fragmentos más admirados de Epicuro, donde se abre a este sentido más altruista de la amistad. La *SV* 52 dice: "La amistad recorre o danza por el mundo entero anunciándonos a todos a que nos despertemos para la felicidad". Este párrafo, como comenta Lledó, resultó tan extraño

[253] LONG, A., *Pleasure and social Utility*, 304.

[254] HIBLER, R., *Happiness*, 43: "He would have remained true to his egoistic hedonism by making the choice of how, when, and to whom he would "confer benefits" and sacrifice his life. Doubtless his choice would have been limited to friends. Therefore as a humanitarian, Epicurus was a model of self-sacrifice and altruism when he could name the conditions."

que varios traductores en lugar de amistad leyeron filosofía. Con esta noción nos acercamos al concepto epicúreo de filantropía, que prescribe el amor a la humanidad entera, la amistad con todos los hombres sin distinción de razas. Lledó[255] apunta que este texto es uno de los más significativos por su belleza y por la originalidad de su proyecto ecuménico[256], es decir, de solidaridad universal. Antoni Piqué traduce D. L. X, 10: "su filantropía con todos" y nos recuerda que los sentimientos filantrópicos eran, por lo general, desconocidos en esta época, así como la compasión por los esclavos (D. L. X, 118), la asistencia a los pobres y la atención a los enfermos[257].

La primera afirmación clara del cosmopolitismo epicúreo se encuentra en Diógenes de Enoanda (frg. 30): "Además el amor a la humanidad nos lleva a socorrer a los extranjeros que lleguen por aquí… Y no menos hemos hecho esto a favor de los llamados extranjeros, que en verdad no son tales. Porque, según la división parcial de la tierra, cada uno tiene una patria distinta, pero según la extensión completa del mundo nuestra patria, de todos, es la tierra entera y un único mundo es su morada (de todos)". Las fronteras nacionales son artificiales, hay una casa natural, el universo que es la patria común[258].

---

[255] LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, 127. Cf. COMTE-SPONVILLE, A., *Pequeño tratado*, 336-337. La filantropía se refiere a una cierta idea de humanidad, gracias a la cual todos los hombres están vinculados en nombre de una humanidad común, de una vida común; una inclinación natural a amar a los hombres, una forma de ser que lleva a la beneficencia y a la benevolencia. Epicuro, según esta interpretación, tuvo una voluntad de universalización de la amistad y se aproximaría a la filantropía y se iría acercando a la caridad. Sentir que somos hermanos ante la vida, que somos humanos, todos somos hermanos ante la muerte: la caridad sería como una fraternidad entre los mortales.

[256] TUILIER, M. A., *La notion*, 322-328, señala que este sentido ecuménico es propio de la época helenística y consecuencia de las conquistas de Alejandro que hacen de los griegos y bárbaros un solo pueblo. "Le syncrétisme alexandrin qui voulait assurer l'hellénisation des Barbares par l'assimilation et la fraternité entre les peuples. La notion de filˆa universelle, telle qu'elle ressort de la gnomologie vaticane, exprime parfaitement cette idée nouvelle pour le monde grec".(p.324) Además ve también que esta oposición entre la filˆa universal o ecuménica de Epicuro y la filˆa politik¿ de Aristóteles reproduce el paso de la organización política centrada en la *polis* a la monarquía universal de Alejandro y el Imperio romano posterior. Cf. MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellshaftstheorie*, 128s.

[257] TARN, W., & GRIFFITH, G. T., *Hellenistic*, 110s. La filantropía entendida como la ayuda organizada hacía los pobres por los ricos era casi desconocida en la época. Hablando en términos generales la conmiseración con el pobre no tenía cabida en el carácter normal de Grecia. Se podría haber esperado de los estoicos y los cínicos con su sentido de hermandad hubieran cultivado la filantropía, pero no lo hicieron. Para los estoicos la pobreza como la esclavitud afectaba sólo al cuerpo y lo que afectaba sólo al cuerpo era algo indiferente. Por otro lado conforme avanza la época helenística –en tiempo del Imperio romano–, la filantropía llegó a convertirse en un tópico como dice ACOSTA MÉNDEZ, E., *Pherc. 1089: Filodemo "Sobre la adulación"* 130: "Y puesto a socorrer en las necesidades es el amigo y sólo él en la más extrema pobreza." Probablemente nos topamos aquí, en efecto, con un tópico muy socorrido –el de que el amigo es una ayuda segura en la adversidad– que se inserta en el ámbito de la filanqrwpˆa tan grata al pensamiento antiguo.

[258] GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, 235. VOELKE, A. J., *La philosophie*, 68, señala que este pasaje presenta algunas características que pueden sorprender. La preocupación por las generaciones futuras y los extraños, la llamada a la filantropía, contrasta con el repliegue sobre sí o sobre una comunidad pequeña de amigos en la que Epicuro vivía. Aunque el texto pertenece a Diógenes de Enoanda y estos

Ya hemos hablado de la misión universalista de Epicuro, anunciar y desarrollar la salvación a todos los hombres, liberarlos de la infelicidad humana (*Us*. 221). Ahora bien, se le puede objetar a Epicuro que los propios amigos no son la humanidad entera y mucho menos sus conciudadanos en general. Incluso si su filantropía en general es evidente, su ética se restringe a la esfera de aquel sentimiento hacia los amigos. De esta manera se pueden entender las palabras de la inscripción de Diógenes de Enoanda: es justo ayudar a la posteridad, a aquellas generaciones que no han nacido y además asistir a los extranjeros que están aquí. Pero parece que Epicuro se refería sólo a los miembros de su comunidad, aunque fuesen extranjeros o no nacidos allí; se limitaría únicamente a los de su grupo y por lo tanto no se abriría del todo al cosmopolitismo.

Ya hemos visto que más allá de la política los epicúreos presentan un horizonte distinto de solidaridad, el que hace referencia a la amistad (*GV* 52) "La amistad danza alrededor del mundo…" que permitiría a los hombres en cuanto átomos aislados liberarse de su insolidaridad y abrirse a un nuevo tipo de relación propia en la cosmópolis. Esa comunidad de hombres que descubren la común tarea de fraternidad es, efectivamente, un proyecto que entonces debió parecer utópico, pero que después de veinte siglos se confirma como la única posibilidad de pervivencia y de sentido[259].

De todos modos, a pesar de esta evolución de la amistad y de los diversos sentidos que hemos visto: amistad interesada y amistad altruista, tenemos que concluir que hay distancia para que la amistad altruista se traduzca en ¦g§ph cristiano. Ahora bien, como dice Tuilier la filˆa epicúrea es el paso que media entre el ™rwj platónico y

---

rasgos se explican por la influencia estoica o más ampliamente por el espíritu cosmopolita de la época. FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2229, confirma esta opinión: "The only notable divergence is in the warm supranationalism, and that is not really a divergence, for there is nothing in Epicureanism which contradicts it, through the influence of Cynics and Stoics and the practical achievements of Rome may have played their part in moulding Diogenes' thought here." RODIS-LEWIS, G., *Epicure*, 360. Diógenes de Enoanda en este texto manifiesta la influencia de un universalismo difundido por los estoicos, dado que el epicureísmo no se había preocupado por las generaciones futuras. Las preocupaciones del maestro para que los hijos de Metrodoro puedan estudiar filosofía deberían matizar al menos la última afirmación. ¿Pero hay filantropía universal en los epicúreos? El término es utilizado incidentalmente por (D. L. X 10) para mostrar la preocupación de Epicuro hacia todos. Aparece también en un fragmento de Herculano, pero con una benevolencia que no se dirige necesariamente a la humanidad entera. Cf. SALEM, J., *Tel un Dieu,* 157-158.

[259] LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, 128: "Un proyecto utópico no porque estuviese fuera de la posibilidad del espacio humano, sino porque es ardua la tarea de "realizarlo". Pero que no es utópico lo demuestra el lenguaje que hemos tenido que aceptar, el de los derechos humanos, el de la esperanza, el de la concordia, porque constituyen el ideal que, aunque sólo sea por el hecho de ser expresado, nos libera de la desesperación y del pesimismo. Al menos sabemos que aunque la praxis de la miseria, de la hipocresía, de la ofuscación o de la ignorancia barnizada de eficacia, dominan la costra del mundo, su pulpa late desde otros impulsos que van lentamente pero, esperemos, implacablemente liberándose."

el ¦g§ph cristiano[260]. Por eso, precisamente, para que pueda darse esa transición es necesario que se pueda hablar de una amistad altruista en Epicuro, en la que no se busca el propio bien o en la que se llega amar al otro por sí mismo, independientemente de las ventajas que puedan derivarse de esa relación. La diferencia mayor que existe entre el ágape y la amistad es que el ágape no se dirige exclusivamente a los amigos, sino a todo hombre, amar al prójimo es muy distinto de amar a los amigos; pero en alguna sentencia epicúrea, tal vez por influencia estoica o del cosmopolitismo helenístico se puede otear esta llamada a la amistad universal, por lo que no es difícil que más tarde evolucionara hasta una fraternidad universal[261].

Esto último se entiende bien en relación con los tres tipos de amor o tres grados de amor de los que habla Comte-Sponville: el deseo y carencia (™rwj), la alegría (filˆa) y la caridad (¦g§ph). Nos dice que la última es un halo de dulzura, de compasión y de justicia. Tal vez nosotros no consigamos vivir este amor totalmente desinteresado. ¿Podemos vivir un amor así? ¿podemos aproximarnos a él? Sponville nos dice que quizás la amistad sea el único amor generoso del que somos capaces los humanos y esto es posiblemente lo que los epicúreos habrían objetado seguramente a san Pablo y a los primeros cristianos[262]. La caridad no necesita del sufrimiento del otro para amarlo (por lo que aventajaría a la compasión). La caridad sería como la compasión liberada del sufrimiento o como la amistad liberada del ego. Los epicúreos, en su concepción de la amistad desinteresada se abren al altruismo, por lo que habrían, en cierto modo, anticipado o serían al menos un eslabón que conduciría al amor gratuito o ágape.

CAPÍTULO 9: LA JUSTICIA

9.1. Introducción

---

[260] TUILIER, M. A., *La notion*, 329. DE WITT, N., *Epicurus and his Philosophy*, 31 y 306. "Both creeds were framed for men of peace, militant only for the increase of human happiness. Both offered healing and comforting beliefs for both sexes and all ages of men. Both based their ethics on love and friendliness. The fellowship cultivated by the Epicureans was comparable to the communion for saints as fostered by the Christians. Both stressed the social virtues, mutual helpfulness, forbearance, and forgiveness..." (p. 31)

[261] En Epicuro no se puede hablar de un amor al prójimo (a cualquier hombre). Pero si lo comparamos con Aristóteles que dice que hay que tratar al amigo como a uno mismo y tiene un sentido restrictivo de amistad; en Epicuro se puede ver que se abre en algunas de sus sentencias a un amistad universalista que evolucionando podría desembocar en un amor o fraternidad universal con la llegada del cristianismo.

[262] COMTE-SPONVILLE, A., *Pequeño tratado*, 347-348.

Analicemos ahora la justicia necesaria para la vida en sociedad, aunque, como hemos presentado, los epicúreos colocaban por encima la amistad, que era el tipo de asociación propio de la sociedad prepolítica. En la sociedad política actual se hace necesaria la justicia y de este modo puede ser considerada la principal virtud política. Sin embargo, lo ideal para los epicúreos era que las relaciones humanas estuvieran basadas en la amistad y no hubiera necesidad de leyes.

Estudiaremos que hay dos concepciones[263] de la justicia: una más interior, centrada en el individuo, que proporciona la tranquilidad; la otra, que es la justicia contractual, que nos da la paz social. No es nada fácil conjuntar estas dos teorías de la justicia que pueden parecer incompatibles. Debemos dudar de este aserto pues hay lugares donde Epicuro intenta armonizar las exigencias de la teoría contractual con su visión de la justicia como un estado de virtud psíquica[264]. Los estudiosos, aplicando a Epicuro la filosofía contractual sofística, han separado erróneamente la idea de la justicia de la teoría general de la virtud, que es su lugar propio y desde donde debe ser estudiada. Nosotros seguiremos este camino: primero estudiaremos la teoría general de la virtud o virtudes, después la justicia como virtud interior y finalmente la justicia como contrato. Esta última está muy relacionada con el derecho, por lo que habremos de referirnos de nuevo a algunos de estos conceptos al hablar de la filosofía del derecho.

9.2. La teoría general de la virtud

Las relaciones entre la felicidad y la virtud fueron uno de los aspectos más debatidos en la ética antigua. La tradición socrática destacó en el análisis del problema y abogó por una identificación de ambas[265]. Aunque Aristóteles presenta algunas objeciones a tal identificación, considera que la virtud es condición necesaria para la

---

[263] STRIKER, G., *Essays*, 177, afirma que tal vez Epicuro sea el primer filósofo que hizo una clara e implícita distinción entre la justicia como virtud individual y la justicia de las sociedades o del orden legal.

[264] MITSIS, P., *Epicurus*, 93-94: "Thus, Epicurus thinks that we can reconcile and harmonize the demands of psychic and contractual justice, since the requirements of contractual justice do not interfere with our pursuit of psychic calm."

[265] CALVO MARTÍNEZ, T., *Socrates*, en GARCÍA GUAL, C. (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, 123. La consideración de la virtud como bien máximo no es en Sócrates una forma de rigorismo ascético desentendido de la felicidad. Sócrates conecta la virtud con la felicidad, de tal modo que la hace inseparable de la virtud. Cf. BILBENY, N., *Sócrates*, 94-95. En la sabiduría socrática la relación entre la virtud y la felicidad es muy peculiar. La virtud es buscada por ella misma y no por sus consecuencias, la virtud tiene la soberanía. Aunque la felicidad no es necesaria para la virtud, la virtud es necesaria y suficiente para la felicidad. En el ámbito, pues de una vida justa y moral, siempre que hay virtud debe haber felicidad y siempre que hay felicidad debe haber virtud.

felicidad, es decir, que sin una vida virtuosa no es posible la felicidad. Añadirá que son necesarios, al mismo tiempo, bienes externos y que acompañe la buena suerte (*EN* I, 8-9, 1099b)[266].

En la época helenística se renovó el interés por la virtud como un bien en sí misma, sobre todo por parte de los estoicos (*Fin*. III, 21,70). Epicuro se apartará de este punto de vista y nunca entenderá la virtud como un fin en sí misma[267], sino como un medio o instrumento en relación con el placer y la felicidad. Según *Us*. 510: "Epicuro no admitió que pudiera darse virtud gratuita[268]". Las virtudes no se justifican ni pueden ser buscadas por sí mismas sino por el placer al que conducen[269], por razón de la utilidad. Diógenes de Eonanda contra los estoicos, insiste en que el placer es el fin del mejor estilo de vida y las virtudes son los medios o instrumentos para lograr este fin de la existencia[270].

Actualmente hay un intento de explicar el pensamiento ético griego por medio de la psicología moral. La ética griega ha puesto de relieve el papel jugado por los estados de carácter y actitudes interiores para explicar y justificar las acciones morales. Epicuro muestra un alto grado de sensibilidad para los elementos psicológicos de la moralidad. Una característica importante de su pensamiento ético, en contraposición a Platón o Aristóteles, es el intento por mostrar que nuestra felicidad se identifica con estados interiores, tales como ¦taraxˆa, ¦ponˆa, ¦fobˆa y ½don¿[271]. Las virtudes que están unidas con la felicidad son estados psíquicos que no dependen ni del azar del mundo ni de las acciones de otros. Todas las virtudes están subordinadas al placer o a la felicidad, también la justicia, como virtud que es. "Las virtudes son connaturales con la vida feliz" (*Ep. Men.* 132) afirmaba Epicuro. El fin de la vida es el placer, pero no hay

---

[266] Aunque como señala TUGENDHAT, E., *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona 1997, 242, al final hay que decir que Aristóteles quiso mostrar, del mismo modo que Platón, que sólo es feliz aquél que tiene virtudes morales.

[267] POZZO, M. G., *L'etica,* 791: "La virtù, per l'epicureismo, non è un valore di per sé, non costituisce un fine; ma è semplicemente un mezzo per realizzare l' ¦taraxˆa (la quiete) e l' ¦ponˆa (assenza di dolore), che sono i due elementi costitutivi dell'umana felicità."

[268] "Epicurus... nullam censet gratuitam esse virtutem"

[269] LONG, A., *Pleasure and Social Utility*, 299. Esta insistencia en el valor instrumental de la virtud, su subordinación al placer ha provocado contra Epicuro una fuerte aversión desde la Antigüedad hasta el presente.

[270] *op. cit*., 300: "Epicurus, supported by Diogenes of Oenoanda, goes as far as he consistently can in promoting the necessity of virtue for happiness. He makes it *the* means or instrument of the pleasurable life. More correctly, one should say, the *internal* means or instrument; for he has to assume an external environment capable of providing the materials for satisfaction of natural and necessary desires, and avoidance of unendurable pains."

[271] MITSIS, P., *Epicurus*, 60.

que darle una interpretación meramente hedonística, pues como ya dijimos, el mayor placer es la ausencia de penas, que se traduce en el llamado placer catastemático del alma y del cuerpo, no estar turbado ni en el alma ni en el cuerpo. Y la peor turbación –con diferencia– es la del alma.

Las virtudes son actitudes internas o estados psicológicos, hábitos del carácter que nos proporcionan la felicidad. Las virtudes, como generadoras de la vida feliz ante las circunstancias adversas, proporcionan a la persona experiencias, recuerdos y actitudes que son intensamente alegres. Las causas de la infelicidad también son internas para Epicuro y se pueden reducir a dos factores: miedos irracionales (a la muerte y a los dioses) y los vanos e ilimitados deseos (el poder, la gloria, la fama, etc.).

> "Los dos impedimentos internos para la felicidad pueden ser superados con una cosa –la virtud–, y en particular la virtud de la prudencia, frÕnhsij. La prudencia es el instrumento esencial interno para adquirir los placeres fácilmente disponibles y para resistir o soportar las penas que no podemos evitar[272]."

Epicuro insiste en la conexión entre las virtudes y la vida de placer[273], es decir, en una concepción instrumental o utilitaria de la virtud. Epicuro dice que una vida de placer es inseparable de una vida virtuosa: "Porque enseña que no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz" (*Ep. Men.* 132)[274]. Las virtudes son inseparables de la vida feliz y sin ellas no es posible vivir placenteramente (*KD* 5). Una vida virtuosa a la que no le acompañe el gozo ni la alegría –como puede defender algún estoico– es una contradicción, y no se puede aceptar. Según *KD* 5 y 6, el sumo bien para Epicuro o la vida feliz está vinculada a dos condiciones: vivir sabiamente, es decir, según la virtud y, vivir en estado de seguridad, sin confrontaciones con los hombres. Si el placer es un bien, también lo es la virtud. El placer es un bien en sí mismo, es el bien por excelencia, pues nos conduce a la felicidad: el bien supremo. La virtud sólo es un medio para lograr la felicidad, es un bien sólo en cuanto que sirve como instrumento para conseguir ese fin. Epicuro considera la virtud como un estado de carácter[275]. La virtud es el único medio o

---

[272] LONG, A., *Pleasure and Social Utility*, 298.

[273] D.L. X,137: "Las virtudes se han de elegir no por sí, sino por causa del deleite, como las medicinas por la salud... Epicuro dice que sólo la virtud es inseparable del deleite." Y también Sén. *Ep.* 85.18 = *Us.* 508: "Epicurus quoque iudicat, cum virtutem habeat, beatum esse, sed ipsam virtutem non satis esse ad beatam vitam, quia beatam efficiat voluptas, quae ex virtute est, non ipsa virtus... idem negat umquam virtutem esse sine voluptate."

[274] "sumpefÝkasi gªr a† ¦reta‹ tü zÅn ½d□wj, ka‹ tØ zÅn ½d□wj toÝtwn □st‹n ¦cëriston""

[275] WANDER WAERDT, P. A., *The justice*, 415. Para Epicuro cada una de las virtudes es un estado psíquico que provee a su posesor con la disposición hacia objetos de elección necesaria para obtener la felicidad.

instrumento indispensable para alcanzar la felicidad, y por lo tanto, nuestro guía infalible en la búsqueda del placer. Esta implicación entre virtud y placer en Epicuro es tan íntima que podría ilustrarse por la mutua relación existente, por ejemplo, entre respirar y vivir[276].

Por eso Epicuro aparte de considerar las virtudes como medios para conseguir el placer también aparece la idea de que las virtudes son disposiciones para hacer lo moralmente correcto, independientemente del placer que nos puedan proporcionar. En este sentido Annas[277] habla de tres características que explican la relación entre la virtud y el placer: 1º) La virtud es inseparable del placer, es decir, la virtud es un medio ineludible para conseguir placer. 2º) El placer y las virtudes están mutuamente relacionados (*KD* 5 y *Ep. Men.* 132, *Fin.* I, 57). 3º) Las virtudes han llegado a ser una parte de la felicidad (*Ep. Men.* 132). En este tercer rasgo se conciben las virtudes con una función no instrumental, pues son parte de la vida feliz, al ser disposiciones del carácter se llegan a identificar con la felicidad que es una disposición del ánimo. La vida feliz se consigue viviendo y actuando según las virtudes.

> "Del tratamiento general dado por Epicuro a las virtudes, nosotros deberíamos esperar una concepción de justicia que se concentra en la condición psicológica de aquellos que son justos. Además, puesto que la valentía, la moderación y sabiduría pueden describirse de modo verosímil como estados psíquicos, nosotros podemos ver por qué Epicuro podría pensar que lo mismo se puede creer de la virtud de la justicia[278]."

El modo de vida virtuoso del que habla Epicuro en *Ep. Men.* 132 consiste en la vida buena y justa, unida a la prudencia, la cual se identifica o se define por un calculado razonar para investigar las causas de toda elección y rechazo. Incluso afirma que la frÕnhsij[279] es el mayor y más venerable bien, más apreciado que la filosofía, pues de ella nacen las demás virtudes[280], ya que "enseña que no es posible vivir feliz sin

---

[276] LONG, A., *Pleasure and social Utility*, 320-321.

[277] ANNAS, E. J., *The Morality of Happiness*, 340-341.

[278] MITSIS, P., *Epicurus*, 78: "By showing that justice, like temperance, wisdom, and courage, involves psychological states that always benefit us, Torquatus thus seems to be undermining the contractualist view of justice as mere convention or watchful compromise." (p. 80)

[279] LONG, A., *Pleasure and social Utility*, 298, considera que los dos impedimentos internos para la felicidad pueden ser superados por la virtud de la prudencia. Ésta es el instrumento interno esencial para adquirir los placeres y evitar las penas. La vida feliz –tal como Epicuro la entiende–, necesita ser una vida inteligente, en la cual vemos la utilidad de aplicar el juicio racional –a cada fuente de placer o pena que nosotros encontremos–, para alcanzar así nuestra felicidad

[280] Esta era ya una enseñanza aristotélica, las virtudes no existen sin la prudencia: es imposible ser virtuoso sin la prudencia y quien posee la prudencia posee todas las demás virtudes (*EN* VI, 13,1144b 19-21; 30-35). Ahora bien, hay una diferencia, pues Aristóteles distingue entre el saber teórico que se ocupa de lo necesario e inmutable cuya virtud principal es la *sophia* y un saber práctico que se ocupa de la rectitud moral cuya virtud es la *phronesis*. La diferencia entre Aristóteles y Epicuro es que Aristóteles dio

vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin ser feliz" (*Ep. Men.* 132). Lo que Epicuro nos quiere transmitir es que no puede haber una búsqueda del placer en el sentido pleno sin un ejercicio simultáneo de las virtudes o de la justicia[281]. La concepción de la buena vida, sobre la base del principio del placer, implica el ejercicio prudente de la voluntad dentro de los límites naturales mostrados por el cálculo de deseos. La justicia será entonces consecuencia de la práctica de la frÕnhsij por parte de los individuos en su búsqueda natural del placer. Aunque esto parezca problemático y oscuro en la imprecisa articulación epicúrea, acerca a Epicuro a Stuart Mill y su versión de la doctrina utilitaria[282]. O dicho de otro modo, para los epicúreos es imposible vivir una vida placentera sin la práctica de las virtudes y sin tener amigos.

La mejor exposición de la teoría de las virtudes en Epicuro aparece en boca de Torcuato (*Fin*. I, 13-16, 42-54) aunque no por ello deben olvidarse las dificultades de interpretación de estos textos[283]. Torcuato dice que la virtud es nuestro único medio seguro para el placer. La argumentación se extiende a todas las virtudes: sabiduría, temperancia, paciencia, perseverancia, valentía y justicia. Todas sirven para procurarnos verdaderos placeres que nos conduzcan a vivir el supremo bien, a vivir una vida agradable. Ninguna virtud puede ser deseable por sí misma, sino en cuanto que procura la serenidad y la paz. Cultivamos esas virtudes para vivir sin preocupaciones y sin miedos, y para librarnos, en lo posible, de las incomodidades del cuerpo y del alma. Torcuato enfatiza los elementos cognoscitivos de la virtud y atribuye a Epicuro una

---

primacía al saber teórico, fundamento de la vida contemplativa (*EN* 1141 a 20). Epicuro dio más importancia al saber práctico. La *phrónesis* es ese cálculo prudente que facilita toda elección o rechazo, suprime los motivos de turbación y preserva al sabio del azar de la fortuna y lo orienta hacia la consecución de la vida feliz.

[281] MITSIS, P., *Epicurus*, 92-93. En el libro IV de la República Platón argumenta que la justicia, junto con la valentía, la temperancia y la sabiduría, es un rasgo interno del carácter que nos capacita para controlar y ajustar nuestros deseos racionales para alcanzar la harmonía psíquica y la felicidad… Epicuro está de acuerdo con Platón, en que si somos capaces de ser virtuosos y de controlar nuestros deseos seremos mejores que aquellos que están a merced de sus pasiones.

[282] KOEN, A., *Atoms*, 118. En este sentido se puede ver la coincidencia entre Epicuro y S. Mill en la teoría de la justicia. La justicia en el utilitarismo tal como la presenta S. Mill en el capítulo V (pp.100-133) de *El utilitarismo*, aunque se mantiene fiel al principio de utilidad asume supuestos de igualdad e imparcialidad. Este planteamiento de lo justo se concreta en una regla de conducta que muy bien puede inspirarse en el imperativo kantiano de universalidad, pero interpretado desde la perspectiva utilitarista: "Una norma que todos los seres racionales pudiesen aceptar *con beneficio para sus intereses colectivos*" (p.116). El utilitarismo en la versión de Mill asume la justicia como imparcialidad, pero la remite a un criterio superior, el de la utilidad o felicidad general. La justicia y su componente principal, la imparcialidad, tienen un papel tan destacado en el utilitarismo como pudiera tenerlo en cualquier ética deontológica o neocontractualista. Aunque conviene recordar que el concepto utilitario de justicia utilitarista, como en la versión de Mill, sigue siendo consecuencialista.

[283] MITSIS, P., *Epicurus*, 69.

teoría que tiene muchas semejanzas con la doctrina de Sócrates y de los estoicos; se podría decir que Torcuato está de acuerdo con la unidad de las virtudes, pues no distingue valentía de temperancia, y además es difícil diferenciar estas dos de la sabiduría. Es posible, sin embargo, que en este punto Cicerón no sea un fiel transmisor de la doctrina epicúrea y haga una interpretación estoica.

Epicuro, fiel al intelectualismo ético propio de los griegos, cree que el elemento fundamental de las virtudes es el conocimiento del bien o del mal, por lo que es bastante plausible pensar que las virtudes formen una unidad[284]. No tenemos pruebas de que haga esta afirmación, pero la separación de las virtudes acarrearía problemas a su estrategia ética general. Si algunas de las virtudes como la valentía o la temperancia tenían su origen en tendencias no cognitivas, entrarían en conflicto o estarían fuera del control racional.

Tal vez una de las razones por las que Epicuro no habla de la unidad de las virtudes es que trata de ajustar su teoría ética a la epistemológica y para él cada virtud tiene su correspondiente prÕlhyij; de ahí que resulte inconveniente tratar las virtudes individuales como si no fueran entidades separables. Otra razón de su reticencia a la unidad de las virtudes deriva de su concepción de la justicia. Torcuato dice que la justicia no admite el mismo tratamiento que las otras virtudes. Los epicúreos piensan que la valentía, la temperancia y la sabiduría nos beneficiarán. Estas virtudes podrían caracterizarse como rasgos de amor propio, la justicia, en cambio, presenta dificultades más serias. Epicuro no intenta presentar solamente la justicia como una virtud de amor propio o virtud interior, sino que la describe también desde el concepto contractual de justicia (*KD* 36 y 37). Por estas dos concepciones de justicia le es muy difícil mantener que la justicia y el resto de las virtudes tengan la misma función o explicación[285].

9.3. La justicia, virtud interior

La *KD* 17 es un buen ejemplo para entender este carácter interior de la virtud: "El hombre justo está libre de preocupaciones, mientras que el injusto está lleno de la mayor turbación". Aquí Epicuro hace una singular conexión entre la justicia y la

[284] MITSIS, P., *Epicurus*, 76: "Given that Epicurus has so many compelling reasons for adopting such a claim, we might reasonably wonder why he never endorses or even explicitly mentions the unity of the virtues."

[285] *op. cit.*, 78-79.

ataraxia[286] al nivel de nuestra psicología interior. El ser justos nos beneficia y nos permite lograr nuestro más alto estado de calma interior, que es el estado más feliz que podemos alcanzar[287]. El concepto de la piedad verdadera en Lucrecio es muy semejante a éste: consiste en mirar todas las cosas con una mente serena (V, 1204); y en esto consistiría la verdadera religión o religiosidad[288].

Epicuro sigue la metáfora de Solón, el hombre justo es como un mar en calma y es precisamente la calma en la tormenta la metáfora dominante en Epicuro, porque indica la idea fundamental de su pensamiento moral[289]. Esta serenidad o calma del mar es para Epicuro una norma ética, no para la vida ciudadana sino para el individuo. La ataraxia ha llegado a ser para Epicuro una norma ética, la cual se centra no en la pÕlij sino en el corazón humano. Plutarco reproduce esta metáfora cuando indica que Epicuro sitúa el más alto bien en la más profunda calma –como un barco entre los vientos y las olas– (*Us*. 544[290]).

Hossenfelder[291] defiende que Epicuro considera que la eÜdaimonˆa consiste en la paz y serenidad interior. La felicidad, de este modo, se identifica con la ataraxia o la paz del alma y ésta sería su gran preocupación, no el placer como muchas veces se ha pensado. Precisamente porque el placer no puede entenderse como una emoción pasajera sino un estado permanente, es decir, para Epicuro es lo mismo el placer que la tranquilidad del alma, la felicidad se identifica con la ataraxia[292].

---

[286] CLAY, D., *Epicurus' Kuria Doxa XVII*, en *GRBS* 13 (1972) 63: "Epicurus saw quite clearly: dˆkh and ¦taraxˆa are connected." GRILLI, A., *Di§qesij en Epicuro*, en *SUZHTHSIS*, 93-109, sostiene que el sabio epicúreo busca esta disposición íntima perfecta que le haga imperturbable como los dioses. Este estado de quietud no es sólo una libertad interior que le permite controlar el movimiento de los átomos físicos para conseguir la quietud, sino que la di§qesij responde a la exigencia primaria en Epicuro, que la concepción atómica vale tanto para el cuerpo como para el alma.

[287] MITIS, P., *Epicurus*, 64: "Given that happiness and virtue are mutually entailing, it is not surprising that Epicurus finds essential links between justice and *ataraxia* at a psychic level. The rest of the virtues have similar psychic ties to happiness, ties that we can reveal by comparing the inner condition and psychological states of the virtuous with those of the happy."

[127] NICHOLS, J. H., *Epicurean Political*, 159 y 178.

[128] HOSSENFELDER, M., *Epicurus*, 246: "Epicurus also uses this metaphor. In *Ep. Men.* 128 he speaks of the 'storm of the soul', in *Us*. Fr. 411 of the 'smooth movement of the flesh', and in *Ep. Hdt.* 83, with reference to the desirable condition for freedom from pain, he speaks of a 'flat calm.'"

[129] CLAY, D., *Epicurus'*, 63-65.

[130] HOSSENFELDER, M., *Epicurus*, 249 y 252. El placer se identifica con la paz del alma que a su vez se equipara con la libertad del dolor. En la época helenística, la felicidad es la paz interior, que se define como la ausencia de cualquier perturbación causada por los deseos incumplidos. Consecuentemente, el placer debe consistir en esta paz interior y la perturbación debe considerarse el mayor mal, pues produce malestar y dolor.

[292] Véase 93-96 pp.

Epicuro, siguiendo la tradición de Platón (*R.* II) y Aristóteles (*Pol.* III, 1280 b10), critica las teorías del contrato social desarrolladas por los sofistas, ya que las teorías contractuales no explican como esa justicia nos hace mejores. Platón afirma que una teoría contractual no demuestra de forma adecuada por qué la justicia es una virtud que debamos seguir. Piensa que sin una referencia a nuestra condición psíquica, a nuestras intenciones, o a nuestros intereses en su totalidad la teoría contractual no puede explicar por qué la justicia deba llamarse virtud. Es más, Platón argumenta que la justicia de la teoría contractual es incompatible con la justicia como estado virtuoso psíquico. Argumenta que no comprenderemos por qué debemos ser justos hasta que veamos que la justicia es una condición psíquica que nos beneficia y contribuye a nuestra propia felicidad.

Para Epicuro el fruto y meta de la justicia es establecer la máxima seguridad y la imperturbabilidad (*Us*. 519)[293]. La justicia, digamos que en su acepción más propia, está relacionada con un estado de serenidad interior, es una virtud psíquica o interior. La justicia se convierte en un mero medio para conseguir la libertad de las preocupaciones y miedos personales. La *Ep. Her*. 79-83 considera que la serenidad se alcanza por medio del conocimiento de los fenómenos naturales y de la liberación del miedo a la muerte, entendido como un mal. La tranquilidad de ánimo nace del liberarse de todos estos temores y del recuerdo de forma continuada, de los principios generales y de los preceptos fundamentales del epicureísmo. Las teorías contractuales de la justicia no nos ayudan a liberarnos del miedo a la muerte ni nos enseñan a conocer los fenómenos celestes, que son nuestra meta fundamental, al contrario, argumentarán que eso no es importante; lo primero y esencial es mantener los pactos que permitan la convivencia y la supervivencia[294]. Pero Epicuro considera que Platón se precipita al rechazar la justicia contractual. Epicuro, como veremos, concede a la teoría contractual importantes beneficios prácticos, que protegen a las personas justas de las que no lo son. En definitiva, Epicuro piensa que se pueden reconciliar y armonizar las exigencias de la justicia interior y las de la justicia contractual, como ya hemos indicado[295].

---

[132] DikaiosÝnhj karpØj m□gistoj ¦taraxˆa. "El mayor fruto de la justicia es la serenidad del alma".

[294] MITSIS, P., *Epicurus*, 67 "We have, then, several *prima facie* indications of a tension between central aims of Epicurus' ethics and a contractual theory of justice."

[295] MITSIS, P., *Epicurus*, 93.

Cicerón en *Fin.* I, 50[296] piensa que siendo justos, no sólo nunca dañamos a alguien sino que también obtenemos algún provecho personal. Además señala que uno de los beneficios importantes de la justicia es la tranquilidad psíquica, la cual está íntimamente relacionada con la conexión que presenta Epicuro entre la justicia y la ataraxia (*KD* 17).

La injusticia, por otra parte, cuando se enraíza en el alma o está presente de forma continuada, por su mera presencia, perturba[297] la tranquilidad psíquica[298]. El hombre injusto está motivado por un deseo excesivo que corrompe y atormenta su alma, actuando en contra de su interés propio, lo que le priva de la ataraxia[299]. El hombre justo se beneficia de la armonía psíquica que le proporciona la justicia de dos modos: la justicia tranquiliza su mente, librándole de las preocupaciones psíquicas que impiden la ataraxia y le garantiza la esperanza de que no le va a faltar lo que puede desear una naturaleza no depravada (*Fin.* I, 50). El hombre justo sólo busca satisfacer aquellos deseos que le conducen a la tranquilidad del alma. Por lo que podemos decir que, en la exposición de Torcuato, justicia e injusticia son tratadas como tipos de condiciones psíquicas o características que pueden traernos beneficios o herirnos[300]. No hay razón para ser injustos, porque ningún bien externo puede darnos la ataraxia, mientras que la injusticia inevitablemente nos causará preocupaciones psíquicas. Si Epicuro cree que la virtud es el instrumento infalible para conseguir la felicidad, no es difícil sacar la conclusión de Torcuato: ser justo es siempre bueno para el alma individual, mientras que ser injusto es siempre un mal; por lo que se mantiene la ecuación socrático-platónica: sólo el hombre justo es feliz, mientras que el hombre injusto es infeliz. Platón en la *República*, *Gorgias* y *Apología* defiende las mismas tesis.

Epicuro en *KD* 34 y 35 dice que la injusticia no es un mal en sí mismo, con lo cual le niega un estatus psicológico independiente. Los hombres que cometen injusticias sufren por miedo a ser descubiertos, aunque logren escapar al castigo. La *SV* 7 resume

---

[296] Non modo numquam nocet cuiquam, sed contra semper <adiuvat> aliquid cum sua vi atque natura.

[297] DENYER, N., *The Origins of Justice,* en *SUZHTHSIS*, 143: "The main burden of the *Republic* is, after all, the contention that injustice harms those who commit it." Es el pensamiento constante y central de Platón en la *República*.

[298] *Fin.* I, 50 hoc ipso quod adest.

[299] CLAY, D., *Epicurus'*, 65: "Injustice does not harm society as it had in the thought of Solon, but the individual. Justice is accompanied by calm and pleasure (KD V); injustice by the greatest turmoil, anxiety, and fear of detection and punishment. This is the Epicurean argument of the *De Finibus* and a natural development of KD XVII: justice makes the soul calm, injustice makes it turbulent."

[300] MITSIS, P., *Epicurus*, 77.

en una forma gnómica la enseñanza más analítica de *KD* 35. Del mismo modo que la justicia no es algo en sí mismo, la injusticia tampoco es un mal en sí, sino solamente por sus consecuencias[301]. Platón había defendido que la injusticia es un mal independientemente de sus consecuencias (*R.* IX, 588bs). Ahora bien, las consecuencias de la injusticia son ineluctables y se puede decir que una vez que se arraiga la injusticia en el alma ella misma produce turbación (*Fin.* I, 16,50), se instaura dentro del alma y ocasiona problemas permanentes para la persona[302]. El injusto está lleno de las mayores turbaciones (*KD* 17) y a la injusticia o al delito siempre le acompaña la pena o el sufrimiento interior; por eso el injusto a quien primero se hace daño es a sí mismo[303]. No hay nada que justifique la injusticia; los deseos que proceden de la naturaleza pueden saciarse fácilmente sin causar daño alguno y hay más daño en la injusticia misma que ventajas en sus consecuencias. Se debe evitar la injusticia no sólo por los daños que causa a los injustos sino, mucho más aún, porque no concede respiro ni tregua a aquél en cuya alma anida (*Fin*. I, 16, 53).

Séneca, citando a Epicuro[304], en *Ep.* 97, 13-16 defiende que la injusticia o las malas acciones producen tortura y angustia a quien las comete, proporcionan una constante inquietud que les agobia y azota. Aunque se escondan, no pueden ocultarse de sí mismos, su conciencia les acusa y les descubre como son. El castigo del crimen o de la injusticia está en la propia injusticia, el vivir perturbado e intranquilo consigo mismo y no conseguir nunca la paz. Por eso los que cometen injusticias las disimulan u ocultan; al contrario, quien tiene buena conciencia por las obras bien hechas desea manifestar y atraer las miradas de los demás.

9.4. La justicia como contrato

---

[301] CLAY, D., *Epicurus'*, 66: "By itself injustice is not an evil (KD XXXIV); it is only an evil in that it makes the soul turbulent"

[302] GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine,* 88: "On peut donc dire, tout ensemble, que l'injustice n'est pas en soi un mal, mais que, ses conséquences étant inéluctables, elle trouble l'âme, dès l'instant qu'elle y est présente."

[303] COSENZA, P., *La dimostrazione della non eleggibilità dell' ingiustizia nella rata sententia xxxiv di Epicuro*, en GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed.), *Epicureismo Greco e Romano*, 370: "È noto al saggio che chi opera ingiustamente arreca un male alla propria persona."

[304] *Us*.532: "A los culpables de nada les sirve estar ocultos, porque aun teniendo la suerte de estar ocultos, no tienen la seguridad de ello." *Us*. 531: "Las malas acciones sufren las torturas de la conciencia."

La teoría de la Justicia como contrato no se encuentra en la (*Ep. Men.*), ni en *Gnomologium Vaticanum,* ni en *Fin.* de Cicerón y en Lucrecio tampoco es éste su sentido principal, como veremos. La *Genealogía de Hermarco* no emplea ni una sola vez el término "contrato" y sólo al fin de la narración aparece un término parecido, el contrato con los animales. La primera fuente, como para todo el pensamiento epicúreo sobre el Estado[305], son las KÝriai DÕxai y de modo especial 31-38.

La idea de que la justicia tiene su origen en un "contrato social" no es invención de Epicuro, sino una tesis sofística bien conocida; Aristóteles en la *Rh.* la cita como un tópico y Platón (*R.* II) alude a ella en varios pasajes. Aunque existe un concepto universal de "lo justo", las normas de justicia cambian según los países y los tiempos, como ya habían destacado los sofistas (*KD* 37).

Epicuro defiende el pacto o contrato porque seguirlo redunda en beneficio propio[306]. En las *KD* 37 y 38 Epicuro argumenta que una ley es justa si es útil para los sujetos que dependen de ella, si ayuda a que los individuos puedan conseguir sus metas. No es el acuerdo por sí mismo el que justifica nuestra adhesión; Epicuro niega el poder justificatorio del contrato por sí mismo. Considera la utilidad, el interés personal o el placer como las únicas condiciones para justificar el contrato. La justicia, en esta teoría, es un concepto estrictamente relacional, en cuanto surge sólo en una estructura de obligaciones mutuas.

Podemos entender que las reglas de justicia sean válidas para la sociedad, lo que no es tan fácil de argumentar es por qué los individuos deben ser justos; pues a veces no parece que el ser justos comporte el placer o felicidad para el individuo. ¿Por qué una persona, cuyo fin último es la vida placentera para sí mismo, debe tener interés en algo que no contribuye de manera inmediata a su objetivo? Se puede responder diciendo que son necesarias ciertas reglas de justicia, si uno desea vivir en una sociedad pacífica protegido de los ataques de otros miembros del grupo. Aunque esto no sea suficiente, ya que podría invitar a una de las hipótesis consideradas por Platón, dejar que otros sean justos y si a él le resulta beneficioso podría ser injusto. Pero Epicuro viene a decir que un hedonista racional no tiene motivo para dañar a otros. Él sabe que puede conseguir

---

[305] PHILLIPSON, R., *Studien*, 28: "Unsere Kenntnis von Epikurs Stellung zur Lehre vom Staate beruht zum größten Teile auf den KÝriai DÕxai". Cf. CHROUST , A. H., *The Philosophy of the Law*, 218-219.

[306] RIST., M. J., *Human Value*, 118, indica que en este punto Epicuro coincide con las teorías del contrato antiguas que tienen siempre un fin individual. Son las personas y no las ciudades quienes hacen los contratos y la meta siempre es el bien individual, al que se debe subordinar el bien de otros grupos o comunidades.

todo lo que necesita sin tener que quitárselo a sus vecinos y eso será suficiente para la felicidad. También valora la amistad y sabe que ésta depende de la confianza mutua (*GV* 34)[307].

Se puede comparar la teoría epicúrea del contrato con la *República* II ya que Epicuro muestra una visión parecida de la naturaleza humana y señala la necesidad de los pactos. En la *República* (358e-360e) Glaucón defiende la teoría del contrato de los sofistas[308]. Presenta un duro cuadro de la psicología básica del hombre, que desea tener el máximo poder para dañar a otros, junto con el propósito de tener el mínimo de riesgos posible, es decir, evitar ser dañado por otros[309]. Para Glaucón[310] lo ideal sería cometer injusticias con impunidad y lo peor padecer injusticias. La justicia aparece como algo intermedio entre lo mejor y lo peor, algo que no hacemos voluntariamente, sino a lo que somos forzados admitiendo leyes y pactos no sólo para no sufrir injusticias, sino para no cometerlas.

Cicerón (*Fin.* II)[311], siguiendo la argumentación estoica en la crítica a Epicuro, dice que si la justicia se define por la utilidad y no por la naturaleza (virtud), cualquiera que estuviera libre del miedo al castigo violaría las leyes sí en ello encontrara ventajas. En una palabra, que el hombre sabio cometería la injusticia si esto redunda en su interés personal. Epicuro, al contrario, cree que el hombre sabio[312], si es fiel a sí mismo, nunca cometerá injusticia, pues cometiendo la injusticia en vez de conseguir beneficios lo que

---

[307] STRIKER, G., *Essays*, 177.

[308] Hay diversas teorías sofistas de la Justicia. Platón analiza algunas en sus diversos diálogos: Calicles, Critias, Trasímaco, Antifón. Aristóteles (*Pol.* III, 1280 b 10) habla de Licofrón.

[309] PLATON, *Diálogos IV. República* (=BCG 94), Gredos in. y tr. Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid 1986, 106: "Se dice, en efecto, que es por naturaleza bueno el cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno del cometerlas. De este modo, cuando los hombres cometen y padecen injusticias entre sí y experimentan ambas situaciones aquellos que no pueden evitar una y elegir la otra juzgan ventajoso concertar acuerdos entre unos hombres y otros para no cometer injusticias ni sufrirlas..."(358 e-359 a).

[310] DENYER, N., *The Origins,* 135. En Glaucón aparece una situación típica del dilema del prisionero. "Each man, human nature being what it is, stands to gain by violent and aggressive behaviour against others; and each man stands to lose if others commit violent and aggressive acts against him. The gains and the losses are not equal: one loses more through suffering violence than one gains by inflicting it... Best of all, from his point of view, will be the outcome in which he aggresses against unreciprocating victims; worst of all, the outcome in which he is the unreciprocating victim of another's violence."

[311] STRIKER, G., *Essays*, 177, piensa que los contraejemplos de Cicerón usados para demostrar la insostenibilidad del egoísmo como fundamento para la moralidad están equivocados, porque Epicuro nunca defendió que las reglas de justicia son idénticas a las reglas de maximizar el placer individual.

[312] VANDER WAERDT, P. A., *The Justice,* 406: "The wise man will not commit injustice, secretly or openly, because injustice is contrary to his self-interest... he has no interest in the acquisition of wealth, because wealth and external goods generally bring pains or unnecessary pleasures which would compromise his *ataraxia*. Consequently, since no pleasure obtainable by injustice could compensate the wise man for his loss of *ataraxia*, he will not commit injustice."

logra es la perturbación de su ánimo. El interés del hombre sabio es ser justo en todo momento. Platón ya había defendido esta misma tesis en la *República* contra Glaucón.

Epicuro está de acuerdo con el punto de vista de Glaucón de que la justicia se origina en el pacto de no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo (busca proteger a los justos de los que obran injustamente) (KD 31-33), pero las semejanzas entre las dos posiciones acaban aquí. Epicuro define la justicia en *KD* 31: "Como un acuerdo de lo que conviene para no causar ni recibir mutuamente daño"[313], es decir, por medio del pacto, los individuos abandonan lo que es mejor (dañar a otros) para así evitar lo que es peor (ser dañado). El fin de la sociedad no es otro que el interés de cada uno de los miembros que la componen. La organización social se basa en el consentimiento mutuo, y tal consentimiento conlleva la aceptación de un principio de utilidad basado en la protección y las ventajas recíprocas.

La justicia es como un contrato para evitar perjudicarse unos a otros. La *KD* 33: "La justicia no es algo en sí misma, sino un cierto pacto sobre el no hacer ni sufrir daño surgido en las convenciones de unos y otros, en repetidas ocasiones, y en ciertos lugares". Epicuro niega la existencia de una justicia en sí, defiende el carácter convencional de la justicia contra Platón; no hay una justicia en sí como una Idea del mundo trascendente. Para Platón, la justicia es una entidad metafísica existente por sí, un orden objetivo en sí mismo válido, la esencia eterna del ordenamiento del cosmos[314]. En Epicuro la justicia queda desligada de un principio trascendente y se convierte en una convención utilitaria destinada a garantizar la máxima tranquilidad y seguridad mutuas. Las leyes no existen para evitar que el hombre cometa actos injustos, sino para que no sufra.

---

[313] *op. cit.*, 418. Hay diversas traducciones de esta sentencia, algunos traducen sÝmbolon por símbolo, signo; pero creo que es mejor traducirlo por acuerdo pues está más en consonancia con las siguientes máximas; si bien, es verdad, que la palabra usada para designar el pacto no es sÝmbolon, sino sunq¿kh. GOLDSCHMIDT, V., *Le fondament naturel du droit positif selon Epicure*, en *APD*, 21 (1976) 193, se da cuenta de las diferentes posibilidades de la traducción de sÝmbolon pero se inclina por traducir por contrato. "L'idée de contrat joue un grand rôle dans la conception épicurienne du droit, il serait satisfaisant d'en trouver la mention dès cette première maxime, qui a valeur de définition."

[314] GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine*, 79: "A la Justice métaphysique de Platón, Épicure oppose une justice positive, non plus une et immuable, mais fragmentée selon les temps et les lieux, et par là concrète, saisissable et constatable... La justice positive ne saurait se passer d'un fondement. Mais celui-ci n'est plus dans une structure autonome et transcendante, mais dans un contrat, et un contrat destiné à assurer ce qu'il y a, dans le vie en société, sinon de plus précieux, du moins, à coup sûr, de plus positif: la protection des personnes et des biens."

En esta proposición *KD* 33 se formula una polémica contra Platón, como ya había insinuado Philippson[315]. Se da una oposición[316] entre la forma supraceleste, ontológica de justicia y las acciones de la sociedad; para localizar la justicia hemos de descender de arriba a abajo. Platón en el *Fedón* ya había distinguido entre formas en sí y las formas en nosotros. Según esta máxima *KD* 33 el origen de la justicia es una especie de contrato tácito, un cuasi contrato (sunq¿kh tij) como un estado primitivo donde el derecho nace espontáneamente y cuyo desarrollo coincide con el del lenguaje descrito en *Ep. Her.* 75. Por eso, entre los animales o entre aquellas razas que no pudieron o no quisieron hacer pactos para no dañarse mutuamente, nada hay justo o injusto *KD* 32.

Frente a esta polémica interpretación antiplatónica, Alberti[317] recuerda una doctrina ontológica fundamental epicúrea, extensamente tratada en *Ep. Her.* 68-71, la doctrina que distingue entre el ser de un cuerpo y las propiedades o cualidades que tiene esa cosa. El cuerpo pertenece a la clase de naturalezas que existen por sí mismas. Los cuerpos tienen propiedades que son inseparables de la cosa, y sin ellas es imposible concebirla, como son el tamaño, color, forma, y peso; pero hay también otras cualidades accidentales que dependen de las circunstancias. Según esta interpretación en *KD* 33 Epicuro atribuye a la justicia propiedades accidentales y, por lo tanto, no pertenece a la clase de las naturalezas que existen por sí mimas. Epicuro nos dice que la justicia tiene una naturaleza convencional y una existencia real[318], en el modo en que existen las propiedades accidentales de las cosas. La justicia no tiene naturaleza en sí misma, sino que se adapta y surge según las circunstancias, los tiempos y lugares; por eso mismo la justicia no es inmutable, sino que se va adaptando y cambiando.

Así la justicia se presenta en Epicuro como relativa en un doble sentido. Primero, en cuanto que forma parte de la clase de cosas útiles (*KD* 31 y 36) y todas las cosas útiles son relativas según las circunstancias, como señalan Epicuro *KD* 37 y 38,

---

[294] PHILIPPSON, R., *Studien*, 31: "Es gibt keine absolute Gerechtigkeit, sondern sie ist in doppelter Beziehung relativ... insofern mag diese Stelle eine Polemik gegen Plato enthalten, der die dikaiosÝnh in seinem Buche über den Staat auch für eine Tugend der Einzelmenschen erklärt und als tØ tª œautoã pr§ttein definiert."

[316] GOLDSCHMIDTS, V., *La doctrine,* 72-73: *"*Cette opposition, à son tour, est précisée par tij: «une espèce de contrat». Au «quelque chose» platonicien dont le contenu est éternel et immuable, s'oppose l' «espèce de contrat», c'est-à-dire un pacte dont l'objet est bien toujours de ne pas se nuire mutuellement, mais dont les clauses peuvent varier selon les peuples et les conditions géographiques et historiques..."

[317] ALBERTI, A., *The Epicurean Theory of Law and Justice*, en LAKS, A., & SCHOFIELD, M. (ed.), *Justice and Generosity*, 181s.

[318] *op. cit.*, 183: "Justice has a contingent and particular character: it does not exist always and everywhere, but wherever and whenever a reciprocal non-agression pact is formed. And like them, it comes to be as a consequence of the particular circumstances of the subject in which it inheres…"

Polistrato (*De Contemptu* XXVII) y Hermarco (*Abst*. I, 12). Por lo tanto, las cosas justas son también relativas; pero del hecho de que una cosa sea útil en determinadas situaciones, no es suficiente base para llamarla justa. Para que una cosa justa pueda ser realmente justa en una circunstancia dada es necesario que la justicia se considere como relativa en un segundo sentido que se encuentra implícito en las KÝria dÕxai y confirmado en la doctrina de Polistrato sobre la relatividad de los valores morales. Para Polistrato una acción o norma, aparte de su utilidad, es buena en una circunstancia dada. Del mismo modo una acción o norma que es realmente útil puede también convertirse en justa y llegar a serlo independientemente de la relación por la cual es considerada útil. La circunstancia puede ser el contrato, o más en concreto, el tipo de relación que se establece entre individuos que han alcanzado un acuerdo para garantizar sus intereses recíprocos. Es esta relación contractual la que hace que la acción sea realmente justa, y no el ser útil en relación con una determinada situación. Por ejemplo, el acto de no matarse entre los miembros de un grupo es realmente útil en una situación de peligro y es justo en una situación en la que todos los miembros de la comunidad se abstienen de matarse unos a otros por común acuerdo[319].

La justicia epicúrea comparte el mismo carácter objetivo que la justicia natural, pero se diferencia de ella en su particularidad y mutabilidad; esto, que la acerca a la justicia legal, se muestra en *KD* 36. Desde un punto de vista general la justicia es la misma para todos, es algo útil para las relaciones sociales, pero en lo particular, la justicia no resulta igual para todos, es decir, depende, a veces, del lugar y de distintas causas. La terminología de *KD* 36 sugiere que el objetivo del ataque de Epicuro es el concepto de justicia natural y su característica de universalidad. La única característica general que pertenece a la justicia es el hecho de que todas sus manifestaciones deben ser algo útil para las relaciones sociales[320]. La justicia epicúrea es particular, es decir, no es inmutable sino que se adapta y cambia según las circunstancias, es al mismo tiempo mutable y particular.

> "Epicuro afirma la que es sin duda la principal característica de su concepción de justicia: el hecho de que la justicia, a pesar de su naturaleza provisional, realmente es justicia y se impone como tal a los hombres… Esta idea según la

[319] *op. cit*., 184-185.

[320] *op. cit*., 186-187: "In short, Epicurus would be affirming, against those who support the universality of natural justice, that the only universal characteristic of justice is the concept of justice itself. The only sense on, which "justice is the same for all' is that just things however different and mutually opposed, all correspond to the *prolepsis* of just. And that clearly amounts of a denial of any such universality. By his polemical definition of the sense in which justice is the 'same for all', Epicurus is in fact asserting that justice is not universal."

> cual los hombres pueden y deben vivir con una justicia relativa, es probablemente la más profunda del mensaje que nos transmite la teoría epicúrea de la justicia[321]."

Epicuro habla de la relatividad de la justicia, pero eso no es caer en el escepticismo ni en el relativismo. Este concepto de justicia le permite distinguir la ley justa y rechazar las leyes injustas *KD* 37 y, por otro lado, su mutabilidad permite servir como criterio para rechazar y cambiar leyes que ya no son justas al variar las circunstancias (KD 38)[322]. El hecho de que la justicia sea una creación humana no garantiza que sea justa, pues el que las leyes sean justas no es cuestión de opinión o convención, a veces la justicia llega a ser tan convencional que existe la posibilidad de un error colectivo sobre ella, por eso es también un error ver a la justicia como que existe únicamente por convención[323].

Esta doctrina de la justicia de Epicuro nos permite relacionar la justicia con la ley, relación que no permitía la justicia natural. Epicuro reemplaza la justicia natural por la relativa como criterio para determinar la rectitud de la ley y con el mismo significado ideológico que la adopción de la utilidad relativa para determinar la validez de la ley. La utilidad no es criterio de validez para la ley. Una ley que no es expresión de un contrato no es una ley justa, aunque sea útil. Así también, aquellas leyes que reflejen un contrato que no sea útil, no son justas. La utilidad y el contrato son condiciones necesarias para hacer una ley justa. El hecho de que una ley pueda llegar a ser injusta en el futuro no significa que no pueda ser justa hoy, en relación a las necesidades y circunstancias en las que vivimos. Y si la ley es justa actualmente requiere y precisa nuestro compromiso y total adhesión, al mismo tiempo que procurar que todos los miembros de la comunidad la sigan.

Hermarco en *Abst*. I, 7-12 corrobora las *KD* 32 y 33, la justicia es la realización de la utilidad por medio de un pacto de no dañarse mutuamente. Antes que los legisladores formularan las leyes, los primeros hombres consideraron beneficioso vivir en una comunidad sin cometer asesinatos, posteriormente se formularon leyes que prohibieron el homicidio[324]. En este estadio las leyes sirven para recordar a las personas

---

[321] *op. cit*., 188.

[322] ISNARDI PARENTE, M., *La dottrina*, 15. La utilidad puede cambiar según los lugares y las circunstancias, dado que lo justo no es fijo ni inmutable; está sujeto a la ley de la utilidad. Con esto Epicuro supera la contraposición radical *nomos-physis*, que podía degenerar en el anarquismo: la *physis* tendiendo a la utilidad debe encontrar de vez en cuando su realización practica en la *nomos*.

[323] DENYER, N., *The origins*, 149.

[324] ALBERTI, A., *The Epicurean*, 165: "The law intervened at a later stage in order to make that rule stable and obligatory."

la utilidad de no cometer homicidio; si todos fuesen capaces de ver y acordarse de la utilidad, una comunidad de sabios epicúreos no tendría necesidad de leyes (*Abst*. I, 8.4 y *Us*. 530).

El hecho de que la utilidad sea la razón de ser de la ley no significa que para el epicureísmo todas las leyes sean útiles o que una ley es útil siempre y en todos los lugares. Hermarco no habla de la relatividad de las leyes; Epicuro trata esta cuestión en *KD* 37 y 38. Estas últimas proposiciones reconocen que la existencia de leyes que no son beneficiosas o útiles; es decir, no cumplen la razón de ser de la ley. Por lo que podemos distinguir entre ley y utilidad, esto es, entre los aspectos formales de la ley y su contenido. Entre lo que hace que una ley exista y lo que la hace válida, para que una ley sea válida debe estar fundada en la utilidad.

Ahora bien, Hermarco habla de dos clases de leyes: unas que prohiben a los hombres matarse entre sí, que es siempre una conducta justa aunque sea también útil para nuestra seguridad y las otras, que permiten matar a los animales, para lo que no necesita ningún pacto y que sólo tienen un sentido utilitario. En el primer caso, la utilidad se realiza estableciendo un pacto con otros hombres. En el segundo la utilidad no se realiza por medio de un pacto de no agresión, sino dándonos a nosotros mismos las leyes para matar animales perjudiciales[325]. Hermarco nos permite corregir la idea de una conexión necesaria entre ley y justicia, vemos que la razón de ser de la ley no se apoya en la justicia, sino en la realización de la utilidad. E incluso las primeras leyes de no cometer homicidio están determinadas no por el hecho de que garantizan respeto por las normas de justicia, sino por que imponen una conducta beneficiosa. Ninguna acción útil por el hecho de ser sancionada por la ley se convierte en justa. La ley como tal no transforma la utilidad en justicia. Por lo que podemos decir que en el epicureísmo no existe conexión necesaria entre la ley y la justicia.

> "Para Epicuro, por consiguiente, ni la justicia se identifica con la institución de la ley, ni la ley es racionalización de la justicia, a pesar del hecho de que la ley, como el lenguaje y todos otros productos de la civilización humana, siempre tienen un objetivo *raison d'être* y una fundación natural[326]."

Hermarco (*Abst.* I,12, 5-6) dice que si los hombres hubieran podido hacer un pacto con los animales, tal como existe entre los hombres, en el sentido de que ellos no nos causaran la muerte, ni nosotros a ellos de un modo indiscriminado, hubiera sido buena cosa haber prolongado la acción del derecho hasta ese punto. Pero no se puede

---

[325] *op. cit*., 169: "In other words the law, in order to be valid and to perform its function as law, need not necessarily be just; but it must at all events be useful."

[326] ALBERTI, A., *The Epicurean*, 171.

hacer partícipes de la ley y del derecho a seres no dotados de razón. Epicuro no reconoce, por tanto, la relación de simpatía pitagórica, y tal vez cínica, hacia los animales[327]. La coincidencia entre lenguaje y derecho[328] ha sido criticada por Müller[329]. Este acuerdo o contrato tácito se encuentra en Platón: (*Cri.* 52e) y en la (*R.* II, 358e) y en la (*Rh.* I, 15,1376 b 9-10) de Aristóteles. Suponemos que Epicuro, bajo la expresión sunq¿kh tij en ese estado primitivo quiso entender un contrato tácito.

Pero tenemos que decir que hay diferencias (antes hemos hablado de las semejanzas) entre la versión sofista de Glaucón y la epicúrea del contrato. Epicuro no piensa que haya un deseo natural básico de perjudicar o dañar a otros. Uno puede tener deseos de herir a otros para proteger su vida, la paz interior o a los amigos[330]. En esos casos Epicuro asegura que puede usar un plan para buscar protección o seguridad (*KD* 6), pero estos deseos son secundarios. Nuestro primer y natural interés está relacionado con nuestra seguridad personal y tranquilidad del alma (*KD* 8 y 40). El hombre sabio, como los dioses (*KD* 1), ni está perturbado, ni molesta a los otros (*SV* 79). Según esto los hombres no tienen necesidad natural de ocuparse en asuntos problemáticos y tampoco tienen razón alguna para perjudicar a los otros. Los deseos de herir a los demás surgen sólo de la errónea concepción de la naturaleza y los límites del deseo humano (*KD* 15; *SV* 68)[331]

Lucrecio (*DRN* V, 925-1457) corrobora lo dicho por Epicuro, en contra de algunos sofistas. En el primer estadio de su desarrollo, los hombres, según Lucrecio, no perseguían el bien común o no adecuaban sus acciones a la ley. En este primer estadio los hombres no se perjudicaban los unos a los otros, porque sus deseos eran limitados y encontraban fácilmente su satisfacción. Tampoco hay conflictos por la búsqueda de bienes o riquezas, ya que son muy limitadas, no hay indicios de una violencia

---

[163] PHILIPPSON, R., *Studien*, 35: "Ich habe schon oben bewiesen, daß Hermarch die Kyniker bekämpft, die bestehenden Normen der Sitte und des Rechtes für unverbindlich und für ¦di§fora erklärten, weil es nach ihrer Ansicht keine allgemeingültigen (koin§) gebe. Die Gegner des Polystratos, in denen ich ebenfalls Kyniker nachzuweisen suchte, bestreiten diese Normen, weil sie nicht natürlich (fÝsei) und berechtigt (kat' ¦l¿qeian), sondern künstlich (q□sei) und willkürlich (nÕmw) seien. Dies beweisen die einen damit, daß Tiere keine solche Begriffe hätten." (p. 58)

[328] GOLDSCHMIDTS, V., *La doctrine,* 74 : "Comme on a déjà eu l'occasion de la faire remarquer, la *Lettre à Hérodote* ne mentionne pas le droit, pas plus qu'à l'inverse notre maxime ne s'occupe de l'évolution du langage"

[165] MÜLLER, R., *Sur le concept*, 305-306.

[330] VANDER WAERT, P. A., *The justice*, 417: "There is no reason to suppose that the mutual obligations of an Epicurean friendship extend to wrong-doing of self-abnegation."

[331] MITSIS, P., *Epicurus*, 83.

persistente; la única excepción es la violencia sexual entre los hombres y las mujeres (v.962). (No había necesidad de leyes, pues no se cometían injusticias)

En el siguiente estadio de la evolución (vv.1011-1027) Lucrecio presenta el inicio de la organización de la vida social. Las familias están formadas y los grupos familiares comienzan a hacer pactos (v.1019) para no dañarse mutuamente. Los vecinos se asocian por estos acuerdos, deseando no hacer daño ni sufrirlo. Lucrecio pide a los hombres más fuertes que tengan compasión de los miembros más débiles de las familias pues es lo razonable y lo justo. Glaucón había presentado un cuadro diferente: allí, los débiles, que eran más numerosos, debían asociarse y tratar de someter a los pocos fuertes.

En consecuencia, la asociación voluntaria basada en la amistad en este estadio no se ve como un acuerdo para evitar lo peor. Los hombres se benefician de estos acuerdos primeros, y de no haber sido por ellos, el género humano habría perecido por entero y su descendencia no se habría propagado (v.1027). Diferente es el contrato de los sofistas que postulan desde el principio la guerra de todos contra todos; aquí no ha aparecido todavía la lucha por el poder y las riquezas.

Estas comunidades evolucionan paulatinamente: la aparición del lenguaje, la vida común, junto con el desarrollo de la tecnología hacen que se incrementen los deseos y las necesidades. Los hombres se instalan en chozas y algunos usan pieles. Lucrecio confirma que el primer hombre que se abrigó con pieles fue matado por sus compañeros y se las repartieron (v.1420). Ahora, los hombres ansían bienes que no son fáciles de conseguir y serán precisamente estos bienes una fuente de conflictos.

En el tercer estadio, el de la sociedad política, los reyes fundan ciudades; ahora se necesitan las leyes y la justicia es la que regula las relaciones entre los hombres. Los deseos de los hombres han sido trastocados por la creencia de que el poder y la riqueza les darán seguridad; los reyes compiten por el dominio (v.1142 "imperium sibi cum ac summatum quisque petebat") que degenerará en la guerra de todos contra todos. Al final los hombres se vuelven violentos y los legisladores les enseñan a someterse a la ley (vv.1143-1144). No hay una mención explícita al contrato en este estadio, aunque Lucrecio alude a doctrinas que pueden formar parte de la teoría del pacto. Él argumenta que la guerra de todos contra todos conduce a una confusión total; por eso los hombres desean poner fin a la violencia. Las leyes intentan frenar la venganza, de ese modo se evita que los hombres se tomen la justicia por su mano. En este estadio tan

evolucionado, no parece que Lucrecio piense que los pactos sean capaces de acabar con los conflictos (v. 1147).

Hobbes piensa que nuestro deseo de poder es básico y natural y conduce de una manera casi inevitable a la lucha de unos con otros. Epicuro, al contrario, no considera el poder como deseo básico, sino que piensa que es un deseo innatural. Por eso si los hombre siguieran sus deseos naturales, piensa Epicuro, podrían ser felices sin buscar el poder y la riqueza y la violencia sería innecesaria[332]. Torcuato insiste (*Fin.* I, 16, 52-53) en que no hay razón para las agresiones porque el hombre sabio elegirá los deseos naturales que conducen a la ataraxia dado que él no tiene interés en los placeres inferiores que provienen de la injusticia. Los deseos naturales pueden saciarse fácilmente sin causar daño alguno y los que son vanos o innecesarios no se deben satisfacer.

Podríamos preguntarle a Epicuro si en situaciones extremas de escasez de bienes los miembros de la comunidad no lucharían de manera agresiva para conseguir y satisfacer los deseos naturales y necesarios[333]. Epicuro respondería que para los intereses genuinos de los individuos el conflicto o la injusticia siempre es algo malo y debe ser evitado[334] (*Fin.* I, 16, 50 y 53). Esta posición es difícil de sostener, pues los epicúreos no viven solos en el mundo, a veces pueden sentirse obligados a tomar una postura agresiva para defenderse. Pero la concepción epicúrea de la felicidad no permite defender ni las riquezas ni otros intereses; lo único imprescindible es mantener la vida. Y como ya indicamos, en medio del sufrimiento y del dolor el sabio puede ser feliz. Epicuro duda de que el poder y la agresión puedan darnos la seguridad, que es un bien natural *KD* 6. Epicuro no cree necesario ni en los casos más extremos cometer la injusticia o usar la violencia.

---

[332] VANDER WAERDT, P. A., *The Justice*, 414: "He certainly has no desire to acquire wealth, for he has purged his soul of the vain opinion that he has any need of wealth beyond the little necessary to meet the easily satisfied requirements of life itself (*KD* 15); rather, he would distribute any wealth he might happen to obtain in order to win his neighbours' gratitude (SV 67)." MITSIS, P., *Epicurus*, 87, señala que hay que distinguir entre los deseos naturales y aquellos que surgen de nuestras creencias erróneas sobre la necesidad de adquirir poder y riqueza. El epicúreo cultivará sólo los deseos que satisfacen nuestras necesidades psicológicas y corporales. En estas, claramente, no se incluye la agresión ni el perjudicar a otros.

[333] *op. cit.*, 413: "Many of the desires which are not both necessary and natural bring disturbances many times greater than the pleasure, and hence must be avoided in order to live a life of *ataraxia* (*KD* 8, *Ep. ad. Men*. 129; *Cic. De Fin*. I, 33)."

[334] MITSIS, P., *Epicurus*, 88: "Even in conditions of extreme scarcity, we can remain completely happy and need not come into conflict or resort to injustice".

Los pactos sociales, según los epicúreos, proporcionan seguridad respecto a aquellos que no son sabios y luchan por conseguir otros deseos por cualquier medio posible. Así, los epicúreos tienen mucho que ganar y nada que perder al establecer contratos para vivir en la sociedad[335]. Él no siente deseos ni necesidad de dañar a otros, pero con el contrato se protegerá a sí mismo, evitando ser perjudicado por otros que tal vez consideren el poder o las riquezas como algo importante. En este sentido hay un pasaje de Estobeo (*Flor*. IV. I. 143 = *Us*. 530) que pone en boca de Epicuro la siguiente sentencia: "Las leyes existen para los sabios, no para que se abstengan de cometer injusticia, sino para que no la sufran". Aunque los hombres moderados no precisen leyes, pues ellos de ningún modo cometen injusticias, al menos las leyes pueden evitar que los sabios sean ultrajados. Por eso mismo, un mundo de sabios o personas moderadas no necesitaría leyes ni pactos, pues no habría que evitar los ultrajes, ya que todos obrarían justamente. Las leyes no existen para evitar que el hombre cometa actos injustos, sino para que no los sufra. El acto injusto es un mal en la medida en que se acompaña del miedo de ser descubierto y castigado; por eso debemos preguntarnos si el sabio infringirá las leyes sabiendo que conseguirá un bien en compensación y al mismo tiempo no existiera el riesgo de ser descubierto[336].

Hemos de decir que aún existe otra diferencia entre la teoría epicúrea de la justicia y la teoría sofista del pacto social. Podemos pensar que alguien puede comprometerse a obedecer las leyes, mientras que, si nadie le ve, transgredirlas[337] (*Fin.* I, 50-51.53). Epicuro diría que esa persona estaría llena de la mayor turbación o inquietud (*KD* 17) y le faltaría tranquilidad del alma. Por eso aunque la mayoría de los hombres puedan necesitar de las amenazas y del miedo al castigo para obedecer las leyes, los epicúreos, la comunidad de los sabios, piensan que les causaría tal malestar interior que les impediría la vida feliz. Las razones para cumplir las leyes y ser justo son de dos tipos: un argumento negativo, por miedo a ser descubierto y castigado

[335] COSENZA, P., *La Dimostrazione*, 367: "Se un uomo è saggio, quindi, normalmente fa parte di una comunità fondata sul patto sociale, si avvale, per quanto possibile, dell'opera di quegli organi della comunità preposti alla punizione dell'ingiustizia e, per quel che si è detto del limite che impone alla sua attività desiderativa, non commette mai ingiustizie."

[336] DENYER, N., *The Origins*, 145.

[337] VANDER WAERDT, P. A., *The Justice*, 409: "Since only law can provide the security necessary for *ataraxia*, the Epicurean who violates it plainly will deprive himself of the conditions necessary for genuine happiness . Thus Epicurus' teaching does not merely encourage law abidingness, but positively requires it as precondition of *eudaimonia*... he must live justly in order to live pleasantly. Epicurus holds that justice is in the wise man's self-interest – not because it is choiceworthy for its own sake, as the Stoics and natural right theorists generally hold, but solely because of its utility in enabling him to lead a life of the highest pleasure..."

(coincidiría con algunos sofistas), y otro positivo: siendo justo se consiguen los más grandes placeres, como la ataraxia[338] (en el que Epicuro sigue la tradición socrática y a Platón). Siendo injustos jamás podremos conseguir la paz interior, viviríamos turbados y angustiados interiormente.

> "El hombre sabio no cometerá injusticia, ni secreta ni abiertamente, porque la injusticia es contraria a su propio interés. Esta conclusión se sigue del hecho de que el sabio, sabiendo que la felicidad consiste en estar libres del dolor, busca satisfacer sólo los deseos naturales que favorecen la ataraxia y evita todos los placeres no naturales ni necesarios, los cuales le privarían de la autosuficiencia, la seguridad y la tranquilidad del alma. En concreto, el sabio no está interesado en adquirir riquezas, porque la riqueza y los bienes externos generalmente traerán penas o placeres innecesarios que comprometerían su ataraxia. En consecuencia, dado que ningún placer obtenido por la injusticia puede compensar la pérdida de la ataraxia, el sabio no cometerá la injusticia[339]."

Estas palabras muestran una vez más la conexión entre la concepción epicúrea de la justicia como un estado interior virtuoso y su concepción del contrato. Aquellos que entren en el pacto con la recta concepción de su propio bien, también tendrán un estado justo de carácter y disfrutarán de la ataraxia. Ellos se adhieren al contrato no meramente por miedo, sino porque comprenden que deben abstenerse de hacer daño a otros y por qué los beneficios psíquicos aumentarán adhiriéndose al contrato. La justicia es un estado virtuoso y no mera conformidad a las condiciones de un contrato. La persona virtuosa se envuelve en acuerdos por rectas razones y con las propias disposiciones psíquicas y haciendo eso, en modo alguno sacrifica su propio interés.

> "En el intento por armonizar las demandas de la justicia contractual con la justicia como una condición virtuosa psíquica, Epicuro se vería cogido en un dilema imposible: o, puede intentar mostrar dentro de la estructura de la teoría del contrato social, cómo la justicia es una virtud que beneficia a los otros, pero no siempre beneficia a quien es justo o, confiando en su teoría de la justicia como condición virtuosa interior, puede mostrar cómo la justicia invariablemente beneficia a quien es justo, aunque sin explicar totalmente cómo ser justo también beneficia a otros. Platón en la *República* presenta la misma problemática…[340]."

Los epicúreos encuentran una buena conexión entre nuestra felicidad y nuestra persecución de la justicia. Para garantizar que nosotros alcancemos la ¦taraxˆa y ¦ponˆa debemos ser capaces de restringir nuestros deseos a aquellos que son necesarios y fáciles de satisfacer. La justicia depende de la misma habilidad para controlar y limitar nuestros deseos de racionalidad. No es sorprendente que Epicuro crea que abstenerse de la injusticia nos beneficie.

---

[338] *op. cit.*, 410.

[339] *op. cit.*, 406.

[340] MITSIS, P., *Epicurus*, 94.

Si todos los hombres buscaran la felicidad al modo de los epicúreos, desaparecerían los conflictos entre los hombres y no necesitaríamos pactos de justicia[341]. Pero dado que no todos tienen un comportamiento correcto, los contratos nos protegen de los agravios. El epicúreo tiene varias razones para cultivar ambos modos de justicia: la justicia interior que trae la tranquilidad del alma y también la justicia contractual. El frag. 56 = NF 21 de Diógenes de Enoanda dice que cuando las vidas de los hombres están llenas de justicia y amistad allí no habrá necesidad de murallas ni de leyes. No argumenta que no sea necesaria la justicia, ya que existe una justicia que podemos llamar psíquica, que se identifica con la felicidad que proporciona la paz interior o ataraxia. Lo cual es muy parecido a lo que sostenía Platón, quien decía que sólo el hombre justo es feliz, mientras que el injusto es infeliz, pues no se entiende consigo mismo, ni es amigo de sí mismo, ni vive unificado interiormente: está dividido y vive en guerra permanente consigo mismo. Por lo que la conclusión de Epicuro es muy semejante a la de Platón (*R.* IV, 443d-e) y a la de Aristóteles (*EN* IX, 4) que dicen que el hombre virtuoso, el que es amigo de sí mismo o vive de acuerdo consigo mismo es feliz[342].

CAPÍTULO 10: LA TEORIA DEL DERECHO

Platón sostiene una fundamentación metafísica del derecho, en su teoría sobre el mundo de las Ideas[343]. Todas las normas positivas son para Platón derivadas, son más o menos copias o imágenes de la Justicia en sí o de la Idea de Justicia.

Epicuro, en oposición aguda a Platón, rechaza cualquier consideración natural o trascendente del derecho (*KD* 33)[344]. El acuerdo y solo el acuerdo puede ser válido como base de todas las relaciones sobre el derecho, por lo que el derecho no proviene de Dios, ni del mundo de las Ideas ni es dado por naturaleza, sino que es concebido como

---

[341] WEINBERGER, O. (ed.), *Hans Kelsen: Essays in Legal and Moral Philosophy* (=Synthese Library), D. Reidel Publishing Company, Boston 1973, 4: "And only where such conflicts exist does justice become a problem. Where there are none, there is no need for justice."

[342] TUGENDHAT, E., *Lecciones de ética*, 254. La idea de la amistad consigo mismo es, tanto para Platón como para Aristóteles, una metáfora de ser uno consigo mismo.

[343] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 91

[344] *op. cit.*, 104: "Platons Begriff der Gerechtigkeit ist in dessen Ideenlehre verankert und letztlich auf die Idee des Guten zurückzuführen. Für diesen Begriff, der mithin aus einen transzendenten Reich absoluter Werte abgeleitet ist, wird überzeitliche Geltung beansprucht. Für Epikur dagegen ist die Gerechtigkeit ein Ergebnis historischer Entwicklung, das den Menschen ein Zusammenleben in gesellschaftlichen und staatlichen Ordnungen ermöglicht hat."

una creación humana[345]. Epicuro se inclina por una concepción convencional del derecho; las normas y las leyes son consecuencia del acuerdo, en razón de los beneficios o utilidad para todos los asociados.

10.1. El derecho natural

Epicuro rechaza el anclaje natural, religioso o fundamentalmente metafísico del derecho, como señala Müller[346]. Farrington insiste en la rebelión de Epicuro frente a la teoría de Platón. Y tal vez sea ésta la interpretación más correcta, pero ha habido otras afirmaciones que apuntan a un origen natural del derecho en Epicuro.

Philippson afirma, contra la opinión común, el origen natural del derecho y su validez en Epicuro. Philippson intenta mostrar que si se ha dado otra interpretación ha sido por la equívoca traducción de la *KD* 33: "OÜk Æn ti kaq' œautØ dikaiosÝnh". No podemos traducir con Zeller: "el derecho es según su verdadera naturaleza". Sin embargo también sería reconocido por Epicuro una naturaleza del derecho. Pero en realidad significa tØ tÅj fÝsewj dˆkaion "derecho según la naturaleza" o "derecho natural" como en *KD* 7 ¦sf§leia como tØ tÅj fÝsewj ¦gaqÕn "el bien natural", descrito en contraposición a la virtud, la cual es considerada como un bien derivado.

> "Con esto reconoce Epicuro un origen natural al derecho, en oposición a numerosos filósofos, quienes retrotraen su origen a q□sij o nÕmoj... Que esta hipótesis de un derecho natural es en general epicúrea, lo encontramos confirmado por medio de Polistrato y Filodemo[347]."

El buen sentido de Epicuro aparece en que ha entendido la necesidad del Estado en contraposición a las tendencias naturalistas y cosmopolitas de las escuelas cínica y estoica. Él reconoce el Estado, el derecho y las tradiciones como algo natural y racional[348]. Por eso los epicúreos debían ser sensibles a esta crítica generalizada a las

---

[345] *op. cit.*, 92.

[346] *op. cit.*, 93: "Im Sinne der Antithese fÝsei-nÕmw kann also Epikur nicht den natürlichen Ursprung des Rechts behauptet haben, wie Philippson annahm. Epikurs Begriff des "naturgemäßen" oder "natürlichen" Rechts darf nicht im Sinne eines "Naturrechts" verstanden werden, das "an sich", unabhängig von bewußten und spezifischen Festlegungen des Menschen existiert und absolute Gültigkeit hat."

[347] PHILIPPSON, R., *Studien*, 30. CHROUST, A. H., *The Philosophy*. 220-221, está de acuerdo con Philippson; dice que por razones inexplicables se ha atribuido a Epicuro la negación de la existencia de la "ley natural y del derecho". Defiende que Epicuro acepta el origen natural de la ley y del derecho (*KD* 15). Chroust distingue entre el derecho y la ley, que considera como naturales (fÝsewj dˆkaion) y la justicia (dikaiosÝnh) que consiste en la aplicación práctica de la ley y del derecho a las situaciones prácticas de la vida. La justicia por eso es relativa, depende del tiempo y del lugar, cambia de unos lugares y tiempos a otros.

[348] PHILIPPSON, R., *Studien*, 73. GOLDSCHMIDT, V., *Le fondament naturel*, 185-186. Zenón en la *República,* inspirado por los cínicos, había criticado las instituciones y costumbres de los estados

legislaciones y constituciones existentes, mucho más que las otras escuelas antiguas, pues habían entendido el derecho como positivo o más exactamente, la necesidad positiva de todo derecho[349]. Esto se puede ver en la famosa sentencia de Plutarco *Adv. Col.* 1125 c = *Us*. 556: "Aquellos que establecen las leyes, las costumbres, la monarquía y otras formas de gobierno trajeron vida a un estado de mucha seguridad y tranquilidad y abandonaron las inquietudes. Sin estas cosas (leyes, gobierno), nosotros estaríamos viviendo ahora la vida de las bestias y nos devoraríamos los unos a los otros".

Por eso la interpretación más aceptada es que no podemos considerar que el origen del derecho sea natural para los epicúreos[350]. Goldschmidt sostiene que no se puede traducir como "derecho natural"; como tampoco ve la oposición entre naturaleza y convención: katª fÝsin katª nÕmon, en las *KD* 37 y 38, sino que se sitúa en el interior mismo del derecho positivo donde ciertas medidas son juzgadas, no en comparación con el derecho natural, sino en comparación con otras que se presuponen justas; la expresión tØ tÅj fÝsewj dˆkaion se aplica pues al derecho existente[351]. Podríamos decir que el derecho es positivo pero tiene una fundamentación en la naturaleza.

> "El derecho según su naturaleza, lo digo otra vez, es y no puede ser más que derecho positivo. Por lo tanto es un contrasentido inadmisible atribuir a Epicuro un derecho natural en el sentido de la tradición[352]."

Como ya relatamos G. Garbo[353] sostenía el origen natural de la sociedad humana lo mismo que el lenguaje y así, diferentes autores[354] argumentan una conexión entre el carácter natural del derecho y el carácter natural del lenguaje. Incluso en Lucrecio se encuentra este paralelismo del lenguaje y del derecho[355] (V, 1028s). Siguiendo la tesis

---

existentes: la construcción de templos y consagración de imágenes, el uso de monedas y la participación de los asuntos públicos. "Or le cosmopolitisme stoïcien impliquait, depuis son fondateur, une critique acerbe des législations et constitutions existantes: le droit naturel, de tout temps, a eu beau jeu de censurer et de démolir les systèmes du droit positif." (186 p.) Cf. GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine*, 16.

[349] GOLDSCHMIDT, V., *Le fondament naturel*, 187. Cf. GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine*, 17.

[350] MÜLLER, R., *Sur le concept,* 305-306: "Dans la perspective de l'antithèse fÝsei-nÕmw Épicure ne peut donc pas avoir affirmé l'origine naturelle du droit, comme le supposait Philippson. Le concept épicurein du droit "conforme à la nature" ou "naturel" ne doit pas être entendu dans le sens d'un "droit naturel" qui existerait en soi indépendamment des réglementations conscientes et spécifiques de l'homme et qui aurait une valeur absolue". MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 89-90. ERLER, M., *Epikur*, 165.

[351] GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine,* 26.

[352] *op. cit*., 246-247.

[353] GARBO, G., *Società*, 248 s.

[354] ARRIGHETTI, G. (ed.), *Opere* (=Bibilioteca di cultura filosófica 41), Einaudi editore, Torino 1973, 553. Véanse también PHILIPPSON, R., *Studien*, 36 y MÜLLER, R., *Sur le concept*, 306.

[355] MÜLLER, R., *Sur le concept*, 307: "De plus, le langage comme le droit sont soumis à une évolution qui trouve sont origine dans la nature de l'homme et s'y réfère constamment, mais les circonstances extérieures (pr§gmata) ont également une importance décisive". MÜLLER, R., *Die*

de Philippson se puede ver en Lucrecio un desarrollo natural del derecho anterior a la fijación convencional. Pero no hay razones suficientes para defender que hubiera leyes en este estado primitivo. Al mismo tiempo es difícil hablar de una moral natural innata, independiente del principio la utilidad[356]. El principio de utilidad es anterior en su aparición al lenguaje y al derecho[357]. Entre la palabra y la cosa hay una relación imprescindible como se aprecia en *Ep. Her.* 76. Existe una progresión rectilínea permanente hacia el perfeccionamiento; las cosas van evolucionando por medio de las condiciones sociales y serán la base para la formación de las más altas formas del derecho. El derecho y las leyes[358] establecidas tienen su base en la utilidad, de tal modo que si no se centran en los beneficios no se pueden entender como justicia o derecho (*KD* 37 y 38). Los elementos geográfico-étnicos no tienen siempre la misma importancia, pero influyen en la formación del derecho. Las circunstancias y factores sociales hacen que la vida de la sociedad, el estado, las normas del derecho y las leyes varíen de unos lugares a otros.

> "La medida para un juicio objetivo de las normas del derecho es la utilidad para la respectiva sociedad. La utilidad es el criterio para la conservación de las mejores y para el reconocimiento de la nuevas sentencias sobre el derecho[359]."

Podemos además reflexionar con Demetrio Lakon que distingue tres categorías en las que se aprecia una especie de carácter natural[360]: 1. ¦diastrÕfwj, (instintivamente) por ejemplo la búsqueda de alimentos. 2. kathnagkasm□nwj (por violencia natural) como el sufrimiento. 3. sumferÕntwj (determinado por la utilidad) como la búsqueda de la ¦ret¿. Según esta clasificación para Epicuro el lenguaje y el derecho pertenecen a

---

Epikureische Gesellschaftstheorie, 94. "Für die Entwicklung von Sprache und Recht wird gleichermaßen die fundamentale Kategorie des Nutzens (tØ sumf□ron) herangezogen. Wie RS 31 ff. Im Hinblick auf das Recht und Lukrez V 1028 f. Im Hinblick auf die Sprache lehren, erscheint der Nutzen in enger Bezongenheit auf die Natur (sc. des Menschen)."

[356] MÜLLER, R., *Sur le concept*, 314: "Le V livre de Lucrèce et l'exposé d'Hermarque, ne peuvent donc pas servir de base à une interprétation selon laquelle il y aurait une phase "naturelle" du développement du droit déterminé par autre chose que le principe de l'utilité réciproque. On ne peut donc pas ici parler d'une phase de fÝsij qui aurait précédé une phase de q□sij. C'est justement sur ce point décisif que l'analogie avec le langage est caduque".

[357] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 95: "Bei der Sprache ist der Nutzen nur Antriebsmoment der Entwicklung: *utilitas expressit nomina rerum* heisst es bei Lukrez. Beim Recht dagegen ist tØ sumf□ron zugleich der Faktor, der die einzelnen Rechtsnormen inhaltlich bestimmt und spezifisch modifiziert. Darüber wird noch zu sprechen sein."

[358] ERLER, M., *Epikur*, 165: "Für Epikur haben Recht und Gesetz Wert allein hinsichtlich ihres Nutzen für die Lust und Eudaimonie des Individuums."

[359] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 105-106. MÜLLER, R., *Konstituierung und Verbindlichkeit*, 156. "Damit ist der Grundbegriff der epikureischen Rechtsphilosophie über jene historische Darstellung gestellt, die uns Auskunft über die epikureische Auffassung von der Entstehung und damit auch über die Verbindlichkeit des Rechts geben soll."

[360] MÜLLER, R., *Sur le concept*, 310-311 y MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 96-97.

categorías diferentes. El lenguaje pertenece a la primera clase, ¦diastrÕfwj, a la categoría instintiva. El derecho y la justicia, como todos los conceptos éticos, son rasgos que pertenecen a la tercera categoría, sumferÕntwj; pero las tres categorías son según la naturaleza. La categoría sumferÕntwj también está subordinada a la naturaleza. Ésta no es la fÝsei de la antítesis fÝsei-nÕmw. La búsqueda de la virtud y la virtud misma son según la naturaleza porque sirven a las necesidades naturales de los hombres. En este sentido debemos entender la expresión de *KD* 31, derecho de la naturaleza o un derecho natural.

La utilidad es el criterio que justifica la existencia del derecho o de las leyes, los hombres precisan del derecho porque les ayuda a conseguir sus fines. Si el derecho fuera algo natural tendría que haber bastante acuerdo entre los diversos lugares y regiones; una prueba de su convencionalidad es que cambia según las condiciones de vida específicas de las comunidades. Se podría establecer una diferencia de principio entre las normas jurídicas universales, a las que se les puede atribuir el predicado de naturales y otras específicas, a las que se puede atribuir el predicado de convencionales.

> "Esta distinción no cambia el carácter relativo y convencional del derecho, que se apoya siempre prÕj ti orientado para conseguir sumf□ron. Sería necesario establecer una diferencia de principio entre las normas jurídicas universales y específicas, atribuyendo a unas el predicado de fÝsei y a las otras el predicado de nÕmw. Son todas katª fÝsin, en la medida que todas ellas está sometidas al criterio de sumf□ron; son igualmente nÕmw porque se basan en los contratos específicos. El derecho de una comunidad en su conjunto es siempre específico, incluso aunque contiene los elementos universales. Tampoco de la presencia de estos elementos se puede concluir el reconocimiento de un derecho natural por parte de los epicúreos[361]."

La utilidad tiene un contenido que depende de la naturaleza de los hombres y de las variadas circunstancias. Hermarco señala que fue la utilidad pública el criterio para reglamentar el consumo de los seres animados como de los no comestibles (Porph. *Abst.* I, 12). Horacio en su *Sátira* III considera a la utilidad como la madre de la justicia y de la igualdad "ipsa utilitas, iusti prope mater et aequi" (v. 98) y esta verdad será reafirmada por la vía de la humanidad primitiva "Iura inventa metu iniusti" (v. 111) las leyes o el derecho se inventan o surgen por miedo o para defenderse de la injusticia; por lo cual se reafirma la idea de utilidad.

Podemos preguntarnos si no hay una concordancia entre el derecho y la utilidad en Epicuro y su escuela. En principio parece que las dos posiciones son posibles: la persona, que ha conocido una situación intolerable, no se siente ya comprometida a la

[361] MÜLLER, R., *Sur le concept*, 317.

observancia de leyes consideradas como injustas y niega el orden establecido o se puede comprometer, dentro de la sociedad existente, a buscar cambios en las normas obsoletas. Como acabamos de ver algunas sentencias subrayan la continuidad en el desarrollo del derecho y que a los epicúreos no les interesaban las decisiones subjetivas-anarquistas como defendían los cínicos[362].

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

[362] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 106.

10.2. El derecho positivo

En ningún pasaje de Epicuro se confronta el derecho natural al derecho positivo y tampoco aparecen contrapuestos el sumf□ron y el derecho positivo. Más bien aparece la utilidad como el contenido del respectivo derecho positivo, o se concluye la necesidad de un cambio de derecho, cuando la utilidad y el derecho positivo no concuerdan[363].

Epicuro defiende el derecho positivo como un logro de la civilización. No es la naturaleza sino la mutua conveniencia la que ha hecho al hombre sociable[364]. Epicuro no parte de que el hombre sea un "animal cívico" como propuso Aristóteles o un "ser social por naturaleza" como postulaban los estoicos. Epicuro dice que los hombres se asocian por la utilidad y el cálculo de lo conveniente.

> "La finalidad propia del derecho es en efecto, la seguridad (¦sf§leia) y es a través de eso como el derecho contribuye a la felicidad. Para tratar de comprender esta idea, es necesario referirse a la enseñanza moral según la cual el dolor es el mal mientras que el placer no es otra cosa que la supresión de todo dolor[365]."

El fin del derecho positivo es procurarnos la seguridad en relación con los hombres (*KD* 7) y, por otro lado, el derecho usa un instrumento para conseguir esta finalidad, los magistrados encargados de la represión (*KD* 34). Hay en Epicuro una aproximación fenomenológica que descubre la utilidad o eficacia como elemento constitutivo del derecho. Este descubrimiento no es aislado, sino que saca a la luz otros elementos: la regionalización del derecho, la interiorización de la sanción y la función pedagógica del derecho[366].

Las leyes son, precisamente, las que permiten que el sabio pueda alejarse de los enfrentamientos y luchas políticas; por eso el derecho tiene una importancia vital, no sólo para la doctrina epicúrea, sino también para la misma existencia del filósofo. Si el único objetivo de la doctrina epicúrea es el de organizar y enseñar la vía filosófica, el derecho contribuye espontáneamente a salvaguardar esta vía. Y aunque no se pueda mostrar la teoría del derecho como una pieza maestra del sistema, sí la podemos considerar como una parte integrante o como un factor que ayuda a que los fines y

---

[363] *op. cit.*, 103.

[364] GOLDSCHMIDT, V., *La teoria epicurea*, 290 y 312: "La concezione epicurea del diritto è comunemente caratterizzata con i termini di utilitarismo e di convenzionalismo". CHROUST, A. H., *The Philosophy*, 221,23 y 225.

[365] GOLDSCHMIDT, V., *La teoria epicurea*, 297.

[366] *op. cit.*, 313.

objetivos de su teoría se puedan realizar[367]. Las leyes dan seguridad a los hombres protegiendo su vida de los peligros.

De la máxima *KD* 31: "Lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros", Goldschmidt[368] extrae tres intenciones, las dos primeras polémicas, la tercera más propiamente jurídica: a) los sabios no sufren injusticia, por eso Epicuro dice que la finalidad del derecho se define por la utilidad o beneficios que reporta. b) La condición necesaria y primera para vivir bien es la de no cometer la injusticia dañando a otros, tesis que aparece muchas veces en los diálogos de Platón. La exigencia de evitar la injusticia, ni cometerla ni sufrirla, se asienta en el interior del alma. c) Solamente, en apariencia, la idea de daño reemplaza a la de injusticia y nos conduce a un estado primitivo y objetivista de derecho. La idea de interés que domina la máxima *KD* 31 brota de la del daño. Este utilitarismo ciertamente implica dejar el elemento subjetivo y esto a su vez no está desprovisto de toda adherencia ética; podemos distinguir entre daño voluntario y daño involuntario (Porph. *Abst*. I, 9) y según Hermarco esta distinción no sería una adquisición tardía de la civilización, sino que se encontraba ya en los primeros legisladores.

> "El derecho según Epicuro se define por el interés. Este interés no es el de una sola persona (el del más fuerte, como por ejemplo se ve en Trasímaco) ni el de un grupo de personas (los sabios, por ejemplo, como pensaría, según una exégesis muy discutible, el mismo Epicuro) ni el de la ciudad total, transcendente... Este interés, en una doctrina atomista, no puede ser más que el de todos y cada uno. El concepto de este interés no puede ser determinado por la reciprocidad. Ahora bien, el equilibrio de intereses diversos y a menudo divergentes, requiere una medida que como tipo puede ser figurada por una imagen, por ejemplo la que representa a la justicia con una balanza[369]."

El objetivo de la teoría del derecho es proteger a unos hombres de otros y no es una reivindicación contra los poderes públicos. Distinguiremos en el derecho cinco elementos[370]:

1.- La prenoción del derecho (prØlhyij toã dikaˆon), que se enuncia así: El derecho es, según la naturaleza, la regla del interés de no dañarse recíprocamente[371].

---

[367] GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine*, 241. "Sur le droit, on peut dire que, dans et par sa fonction de sécurité, le droit est relativement indépendant des fluctuations politiques et, par là, offre à l'individu, qui n'est plus un citoyen, le seule garantie assurée "à l'égard des hommes" (p. 248) "droit en tant que droit, débarrassé de tout élément idéologique, et réduit à la fonction de sécurité" (p. 249)

[368] *op. cit*., 34-39.

[369] GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine,* 40. GOLDSCHMIDT, V., *Le fondament*, 202.

[370] GOLDSCHMIDT, V., *La teoria epicurea*, 309.

[371] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 101. "kann eine bestimmte Rechtsnorm zur Prolepsis des Rechts entweder im Verhältnis der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung stehen, d. h. gerechtes oder ungerechtes Recht sein."

Esta prenoción está presente universalmente en todo sistema jurídico. La prØlhyij no es una idea innata como consideró De Witt, sino un concepto o idea general, una imagen mental conforme a esta idea. La prØlhyij del derecho sería la idea conforme a la idea del derecho[372]. El concepto de derecho tiene un origen sensible en el sentido amplio del término: deriva del daño o perjuicio que nos es causado, así como del daño que nosotros causamos. Pero las experiencias sensibles no son suficientes para dejar automáticamente en nuestra memoria la prØlhyij. Se precisa, para llegar a tales sensaciones o conceptos un razonamiento reflejo (□pilogismÕj) que no todos los hombres pueden construir.

2.- El interés conforme al derecho; es aplicación de la prenoción universal: la idea que los ciudadanos de una ciudad se hacen del bien común: digamos que es la constitución política.

3.- Las leyes y costumbres conforme a tal interés.

4.- Las consecuencias que se derivan de la aplicación de estas leyes o costumbres.

5.- Las circunstancias que son favorecidas por tal aplicación.

Ahora bien, las leyes, el derecho, son necesarios; sin ellas los hombres "se devorarían los unos a los otros", como recoge Plutarco en *Avd. Col*. 31, 1125 c.

> "El derecho sirve, pues, de defensa contra la agresión indiscriminada en esa lucha por la vida[373]."

La finalidad propia del derecho es, en efecto, la seguridad (¦sf§leia) en la vida pública y, de este modo por supuesto que contribuye a la felicidad, que consiste en la eliminación de todo dolor.

En el texto trasmitido por Porfirio (*Abst.* I, 7-12[374]), Hermarco primero habla de una fase parecida a la que expone Lucrecio, en la que no habría derecho ni acuerdo. Müller concluye[375]:

> "El libro V de Lucrecio y la presentación de Hermarco no ofrecen ninguna base para la aceptación de una fase natural de la evolución del derecho, diferente del principio de utilidad mutua. No se puede tampoco hablar de una fase natural que habría precedido a una fase convencional."

Podemos sacar las siguientes conclusiones en relación con el derecho[376]:

---

[372] GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine*, 30. "S'il en est ainsi, le symbole doit satisfaire aux deux conditions propres à la prénotion et à son schème: être issu de l'expérience et, en retour, permettre l'identification des cas concrets." GOLDSCHMIDT, V., *Le fondement*, 196. "le concept de droit a bien une origine sensible, et sensible au sens fort du terme..."

[373] GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, 206.

[374] GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine*, 287-297.

[375] MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, 98-99. MÜLLER, R., *Sur le concept*, 314.

[376] GOLDSCHMIDT, V., *La teoria epicurea*, 300-303.

1. El derecho es obra de los legisladores. Su origen, en consecuencia, es tardío.

2. El estado de cosas anterior a las leyes no es llamado aún "estado de naturaleza", sino que es en efecto un estado de violencia o de guerra: eso incluye, según Horacio, la invención de las armas. Horacio presenta un paso en la evolución de la bestialidad a la humanidad, de la incultura a la civilización, de las guerras a las leyes: Dehinc absistere bello, oppida coeperunt munire et ponere leges[377].

3. Como muestra Plutarco (*Adv. Col.* 1124d-1125 c. = *Us*. 556) "Aquellos que establecen las leyes, las costumbres, la monarquía y otras formas de gobierno trajeron vida a un estado de mucha seguridad y tranquilidad y abandonaron las inquietudes. Sin estas cosas (leyes, gobierno), nosotros estaríamos viviendo ahora la vida de las bestias y nos devoraríamos los unos a los otros".

4. El derecho es una realidad positiva, destinada a combatir una realidad negativa. El derecho puede constituir un remedio efectivo sólo si es sancionador, si es derecho positivo. Las leyes son un mal menor, aunque indispensable: y esto exige que llegue a ser verdad no solamente para la conciencia filosófica, sino también para la mayoría de los ciudadanos. De este modo el derecho es un razonamiento concluyente sobre lo útil, por lo que la regla del derecho si es obligatoria es antes que nada razonable.

> "Epicuro se encuadra en la tradición que considera el derecho como algo convencional. Su originalidad consiste en retomarla en un momento en que esta tradición se estaba debilitando. Epicuro se opone tanto a la justicia trascendental de Platón como al derecho natural de los estoicos, pero no se trata de una disputa doctrinal... Sólo el derecho positivo aceptado con el pacto conforme a los intereses recíprocos puede garantizar una justicia eficaz. Entendida así, la noción de derecho es una *prenoción*, es decir, fundada en la naturaleza (aunque tal "naturaleza", este hecho concreto, deba ser ante todo conocida e interpretada por los "sabios"). La idea de contrato sirve por consiguiente para conferir un fundamento natural al derecho positivo[378]."

Epicuro no habría aceptado esta oposición entre un derecho natural (en el que no creía) y el derecho positivo. Admitía que podía haber discrepancias accidentales entre el derecho positivo, en un momento y circunstancia histórica determinada, y la noción de lo justo, orientada por la utilidad común; pero era misión del filósofo señalar esas divergencias a fin de que las normas del derecho se ajustaran mejor a la prØlhyij de lo justo en aquellas circunstancias.

---

[377] HORACIO, *Satira*. I, 3, 104-5.

[378] GOLDSCHMIDT, V., *La teoria epicurea*, 306.

Frente a la alternativa tradicional de si las leyes están fijadas "por naturaleza" o "por convención", *physis* o *nomos*, Epicuro sigue la línea sofística[379] subrayando el carácter convencional[380] y relativo de tales normas[381], no dependientes de una ética de valores absolutos. Tampoco llega a un relativismo extremo, ya que no son los intereses de un grupo social ni la imposición del más fuerte lo que validan las leyes, sino que esas normas tienen que adecuarse a lo que es conveniente para todos, al interés general.

> "En la teoría epicúrea del derecho el *nomos* es doble. Es tanto un pacto útil, que responde a las exigencias de la naturaleza, un "derecho de la naturaleza", cuanto una convención desprovista de utilidad y por eso mismo extraña a la "naturaleza del derecho": la síntesis *physis–nomos* se combina por tanto con la antítesis *physis-nomos* antes que no la supere[382]".

Estoy de acuerdo con la valoración de M. Jufresa[383]:

> "Epicuro rehuye la tradicional oposición entre *phýsis* y *nómos*, es decir, entre naturaleza y convención, y considera el *nómos* como el resultado de un proceso natural que empezaría a desarrollarse en un estadio determinado de la historia de la humanidad. La convención sería, por tanto, una etapa avanzada de la evolución natural, es decir, que en último término el *nómos* sería de alguna manera *phýsis*."

El conocimiento de la relatividad, es decir, la condicionalidad histórica de las normas del derecho es un rasgo esencial de la filosofía epicúrea del derecho. Es fácil comprobar esta relatividad por la diferencia de normas en los distintos países, así como

---

[379] En la sofística encontramos las dos posiciones. Protágoras se inclina por la teoría del nomos que es la más corriente en la sofística: que las leyes son relativas a los diferentes lugares y tiempos. En cambio hay sofistas como Hippias que buscan normas comunes para todo tiempo y lugar. Algunos piensan que Epicuro pudo tener esta idea en algún momento. Cf. MÜLLER, R., *Die Epicureische Gesellschaftstheorie,* 104: "Hätte Epikur sie im Sinne Antiphons mit dem Anspruch interpretiert, aus ihr für das wahre Recht aller Menschen ohne Unterschied des Ortes und der Zeit gültige Normen abzuleiten, so hätte er ein normatives Naturrecht begründet."

[380] VOELKE, A.-J., *Droit de la nature et nature du droit: Calliclès, Épicure, Carnéade,* en *RPFE* (1982) 269: "Chez Epicure le droit de la nature est un pacte: il est donc en même temps de l'ordre du *nomos*, entendu comme une convention. Pour Calliclès au contraire il est la négation radicale du *nomos* que nous "établissons" (tiq□meqa) par convention (483 e)"

[381] MÜLLER, R., *Die Epikureischen Gesellschaftstheorie,* 111: "Aus den geographisch-ethnischen Differenzen ergeben sich Unterschiede des Rechts ebenso wie aus den Veränderungen der sozialen Bedingungen innerhalb einer gegebenen Gesellschaft. Die oben bereits gewürdigte Erkenntnis, daß der Staat und seine Institutionen nicht "von Natur" vorgegeben sonder Schöpfungen des Menschen sind, führt logisch konsequent zu der weiteren Schlußfolgerung, daß dieser Bereich also auch der historischen Veränderung unterliegen muß."

[382] VOELKE, A-J., *Droit de la nature*, 270.

[383] EPICURO, *Obras*, liv. Cf. ALBERTI, A., *The Epicurean Theory*, 179-180. La concepción epicúrea de la justicia es un intermedio entre el *nomos* o justicia legal y la *physis* o justicia natural, es decir, comparte características de ambas, tanto de la *nomos* como de la *physis*. Con la justicia natural la justicia epicúrea comparte su objetividad mientras que repudia su universalidad e inmutabilidad, de la justicia legal adopta su particularidad y mutabilidad, pero rechaza su subjetividad y convencionalidad. Cf. DENYER, N., *The Origins*, 149. Epicuro puede ver a la justicia como una creación humana, no como algo que existe por naturaleza, pero sería para el también un error verla como algo que existe meramente por convención.

la distinción de utilidad según las sociedades. Ahora bien, en las cuestiones generales la justicia puede ser la misma para todos (*KD* 36).

La teoría del derecho muestra que la escuela epicúrea no es una escuela de heroísmo, más bien de sinceridad o de lucidez. Epicuro ha querido desmitificar el universo, la doctrina, las opiniones comunes y las actitudes ventajosas. El derecho lo que garantiza es la protección del orden establecido que trae la paz y la tranquilidad.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

III PARTE: EL CRISTIANISMO PRIMITIVO HELENÍSTICO

En esta parte estudiaremos el origen del cristianismo en Palestina y su posterior propagación y éxito por el mundo Mediterráneo. Un aspecto que llama la atención es que el cristianismo también surge en plena cultura helenística, y aunque aparece en suelo judío, esta zona llevaba ya 360 años bajo influjo de la cultura griega. Veremos primero cómo el helenismo había influido en el judaísmo, posteriormente analizaremos los orígenes del cristianismo y después el cristianismo helenística, preferentemente las comunidades paulinas y el comportamiento de Pablo frente a las autoridades y su compromiso social.

CAPÍTULO 11: ENTRONQUE DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN EL HELENISMO

11.1. El judaísmo y el helenismo[1]

A consecuencia de la batalla de Isos (333 a. C.) Palestina pasó a estar bajo la soberanía de Alejandro Magno. Como ya explicamos[2], con Alejandro comenzó la propagación de la cultura griega a Oriente. El helenismo es fruto de este encuentro entre la cultura griega y las culturas orientales[3]. El helenismo es un fenómeno complejo que incluye la ética, la política, la vida social y los aspectos religiosos influenciados por la cultura griega. Desde el siglo III a. C. se produce en Palestina un encuentro entre la civilización helenística y la población judía del lugar, por lo que podemos decir que en el tiempo de Jesús esta influencia en Palestina tenía ya una fecunda historia detrás.

Después de la muerte de Alejandro, Palestina, incluyendo Judea y Samaría, cayó bajo la dominación de los Tolomeos de Egipto; esta soberanía duró todo un siglo. Posteriormente, Antíoco III el Grande, emperador de Antioquía, el más poderoso

---

[1] Cf. TREVIJANO, R., *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (=Plenitudo Temporis 3), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995, 59-90

[2] Véase 6-12 pp.

[3] HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus* (=WUNT 10), J.C.B. Mohr, Tübingen[2] 1973, 3: "Im «Hellenismus» entstand –durch die Begegnung des Griechentums mit dem Orient– etwas grundsätzlich Neues, das sich von dem Zeitalter der griechischen Klassik unterschied; ähnlich wie das Judentum –und damit stehen wir wieder bei unserem Thema– in der hellenistischen Zeit durch die Begegnung und Auseinandersetzung mit den politisch-sozialen und geistigen Mächten dieser Epoche..."

Seléucida, logró asegurarse en 198 a. C. la posesión permanente de Fenicia y Palestina. Aunque estos monarcas no intervinieron en la evolución cultural y religiosa, la helenización es algo que se puede observar durante todo este tiempo[4]. Igual que en otros lugares, uno de los factores fue la fundación de ciudades: Jamnia, Ascalón, Gaza, Pela, Filadelfia, Gádara, Gerasa, etc. Los habitantes de estas ciudades eran en parte macedonios y griegos, pero sobre todo sirios y fenicios helenizados y, naturalmente, también judíos. Una consecuencia inevitable de este proceso fue la introducción de elementos griegos y orientales helenizados y de religiones extranjeras, así como la adopción de un nuevo estilo de vida.

Poco a poco aparecieron diversas tendencias dentro del judaísmo. Algunos eran partidarios de la helenización progresiva, que se contraponía al judaísmo más ortodoxo; otros, los más abiertos al helenismo, llegaron a equiparar a Yahvé con el Zeus Olímpico. Esto, unido a diversos problemas políticos y a disputas entre las familias de los sacerdotes, originó un grupo de resistencia al helenismo, los "piadosos" o *hasidim* (a quienes pertenecían los Macabeos y de los que nacieron, más tarde, los fariseos y los esenios).

En 167 a. C. Antíoco IV Epífanes acentuó la helenización prohibiendo la adoración del Dios judío en Jerusalén y Judea, la observancia del sábado, así como la circuncisión. El signo de lealtad era comer carne de cerdo y quienes se resistían sufrían la muerte. Algunos huyeron a los montes de Judá y organizaron la resistencia, dirigidos por Judas Macabeo. Este grupo apeló a los valores tradicionales, que los *hasidim* defendían, contra los reformadores helenistas, y así la rebelión se convirtió en un poderoso movimiento religioso nacional con un amplio apoyo. Tras cuatro años de guerra, en los cuales tuvo un éxito continuado la guerrilla mandada por Judas (168-164 a. C.), los judíos helenistas de Jerusalén promovieron un intento final de reconciliación y persuadieron a Antíoco para que revocara los edictos contra la religión judía. Después de luchas continuas y con la muerte de Judas el año 160 a. C., se restableció la libertad religiosa.

Luego viene la época de los Asmoneos (152-65 a. C.), que trataron de construir el estado judío en medio de la cultura helenística. La idea de un pluralismo cultural y

[4] *op. cit.*, 567: "Der Geist der neuen Zeit wirkte so auf jede der verschiedenen jüdischen Gruppenbildungen wieder in anderer Form, und das palästinische Judentum hat auf diese Weise, in einer bis 175 v. Chr. relativ kontinuierlichen Entwicklung, während der hellenistischen Zeit eine tiefe Umwandlung erfahren."

religioso era inadmisible desde la perspectiva de la fe judía tradicional. Por eso en esta época hubo una serie de disputas dentro del judaísmo, en relación a la postura a adoptar frente al helenismo. Aparecieron diferentes movimientos de renovación. Los esenios se exiliaron a Qumrán en el 142 a. C. y fundaron una comunidad en las cercanías del mar Muerto. Los fariseos experimentaron la persecución por parte de los Asmoneos un poco más tarde, en el año 94 a. C. Si en el tiempo de las guerras macabeas por la independencia predominaba el componente ideológico de liberar al Templo, a la ciudad y al país de los horrores paganos, en la época de los Asmoneos la religión se convirtió en un medio para unir a todos los habitantes con Jerusalén, donde el soberano era al mismo tiempo el Sumo Sacerdote. El reino asmoneo concluyó con la conquista de Jerusalén por los romanos, capitaneados por Pompeyo en el año 63 a. C.

En la época helenística, la historia de los judíos de Palestina no es más que un aspecto parcial de la historia del pueblo hebreo en este período. A partir del exilio babilónico (586 a. C.) la mayor parte del pueblo, o al menos la clase alta, vivía fuera de Palestina, en la diáspora. Hacia la mitad del siglo II, en el tiempo de los Macabeos, el judaísmo había adquirido su propia personalidad a través de la rápida propagación de la diáspora y se concebía como una religión universal[5]. Podemos hablar de varias diásporas: babilónica, egipcia (con el famoso centro de Alejandría, donde nació, ya a partir del siglo III a. C. la traducción griega del Antiguo Testamento, la llamada versión de los Setenta), Siria occidental, Asia Menor y Grecia. Se calcula que por lo menos dos tercios de los judíos vivían en el siglo I a. C. en la diáspora, lejos de Judea, porcentaje que aumentó considerablemente a partir de la década de los 70 d. C. Aunque no poseemos datos estadísticos precisos, se puede hablar entre seis y ocho millones de judíos.

Así dice Köster:

> "Como proceso histórico-cultural la helenización afectaba a todos los judíos, no sólo de la diáspora, sino también a los de Palestina. Pero en la diáspora, sobre todo en las ciudades griegas, era más profunda. En Palestina la helenización de nombres propios hebreos se limitaba a la casa real y a las clases altas, pero en la diáspora era algo general. En Palestina estaba ciertamente extendida la lengua griega, pero no suplantaba al arameo como lengua común... La adopción del griego como la lengua de la Biblia, de la liturgia, de la predicación en la sinagoga y de la literatura religiosa, trajo simultáneamente consigo que concepciones e ideas helenísticas invadieran el pensamiento judío, lo que

[5] *op cit.*, 568. Cf. FERGUSON, J., *The Heritage of Hellenism*, 18-19. Dos aspectos de la diáspora judía merecen especial mención. Primero, que el judaísmo helenística es un judaísmo helenizado y segundo, que el cosmopolitismo estimuló el universalismo judío.

> supuso una serie de cambios fundamentales en la tradición y recepción de la herencia literaria de Israel... El cristianismo, en su actividad misionera dentro del mundo greco-parlante, podía conectar de muchas maneras con esta helenización de la herencia veterotestamentaria[6]."

Los judíos en la diáspora vivían una situación contradictoria. En el aspecto jurídico reclamaban un *status* especial que les garantizara la práctica de su religión y el disfrute de algunos privilegios fiscales, como el de poder enviar a Jerusalén el tributo del templo. Pretendían formar parte de la sociedad burguesa en las ciudades, pero al mismo tiempo, despreciaban a los dioses de esas ciudades. Mientras que en la diáspora los judíos se aprovechaban del pluralismo de las ciudades helenísticas para reivindicar sus derechos, en Palestina, por el contrario, los Asmoneos imponían la judaización obligatoria de la población. Todo esto tuvo que agudizar el antijudaísmo en el mundo helenístico.

La lengua es uno de los elementos fundamentales de la helenización[7]. Si bien el hebreo continuó siendo después del exilio el lenguaje religioso escrito, era un idioma de especialistas y, en ocasiones, también una lengua oficial. La lengua de uso vulgar y de negocios en Siria y Mesopotamia era el arameo, hablado también en la época posterior al exilio por la mayoría de los judíos de Palestina en su vida cotidiana. A la lengua aramea occidental pertenecen los dialectos que hablaban los israelitas de Palestina, entre ellos el galileo (la lengua de Jesús), el samaritano, etc. Desde el comienzo del período helenístico, el griego fue ganando cada vez más terreno en los reinos sucesores del imperio de Alejandro, sobre todo como lengua de la administración y bajo la forma de la *koiné*. A pesar de la permanencia del arameo como lengua vulgar, el griego alcanzó gran influencia, incluso como lenguaje coloquial de negocios. Los judíos de Palestina contactaron con el mundo griego no sólo porque se hablaba griego en muchas ciudades de Palestina, sino también porque se veían confrontados con una cultura universal, en la cual sólo podían hacer valer la fe de sus padres si hablaban y escribían en griego. En Palestina aparecieron escritos judíos en lengua griega y traducciones al griego de escritos originalmente compuestos en hebreo y arameo, si bien el dominio efectivo del griego quedó reservado a una capa relativamente pequeña de la población judía. En este

---

[6] KÖSTER, H., *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988, 283-284.

[7] HENGEL, M., *Judentum*, 108-120.

sentido destacó la ya mencionada traducción griega del Antiguo Testamento, la de los Setenta[8].

La cosmovisión helenística influye de manera determinante en algunos aspectos constitutivos de la mentalidad hebrea. Se produce una especie de inculturación, que incide poderosamente en las tradiciones y prácticas del judaísmo, imbuyéndolas del espíritu griego[9].

La influencia del helenismo en el judaísmo se aprecia en diversos libros históricos de la literatura judía de esta época: Libro de los Jubileos, Génesis apócrifo, Hecateo, Libro 1º y 2º Macabeos, Ester, Judit, etc. En los libros filosóficos o sapienciales de esta época se mezcla el judaísmo y el helenismo: Sirácida, Qohelet[10], Baruch, Carta de Aristeas y el Pseudo-Focílides, etc. La figura más representativa, el escritor más sabio y prolífico del judaísmo helenístico es Filón de Alejandría (25 a. C.-50 d. C.).

Aunque las escuelas tradicionales de la Sabiduría se esfuerzan por diferenciar la sabiduría de la *Tora*, éstas se irán aproximando, como señala por ejemplo Ben Sira[11] en el *Sirácida*. Este libro, escrito hacia el año 190 a. C., plasma el objetivo de asociar la Sabiduría con la Ley. "La sabiduría total es el temor del Señor y la sabiduría completa es el cumplimiento de la ley" (19,20). El temor de Dios es respeto y obediencia a los

---

[8] KÖESTER, H., *Introducción*, 315: "Es difícil sobreestimar la importancia de los LXX para el judaísmo de la época helenística. Las traducciones fueron elaboradas primeramente para el culto litúrgico en las sinagogas de la diáspora griega y constituyen un testimonio indirecto de que no se puede presuponer un conocimiento general del hebreo en el siglo III a. C. entre los judíos de la diáspora."

[9] MÍNGUEZ, D., *Pablo de Tarso y el judaísmo de la diáspora*, en PIÑERO, A. (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, El Almendro, Córdoba-Madrid 1991, 286-287. La inculturación helenística del judaísmo abarca tres estadios: Primero al Libro, es decir, el Antiguo Testamento, que aunque escrito en hebreo se ha hecho ininteligible en esta nueva situación y por ello se acomoda a la circunstancias y se traduce al griego. Segundo, la contaminación del lenguaje: las formulaciones ideales de la *hokmá*, patrimonio de la reflexión del tardo-judaísmo palestinense, se enfrentan al sistema consolidado de la *sophia* griega. En un tercer estadio el proceso de inculturación helenística llega a tocar los aspectos más privilegiados de la religiosidad del pueblo judío. Frente a la religión griega, que es un humanismo divinizado, el israelita siente una conmoción de sus tradiciones ancestrales: su atávico monoteísmo, la austeridad de sus profetas, la inmaterialidad de su culto, la fe en su singularidad como pueblo, sufren una profunda crisis.

[10] HIBLER, R., *Happiness*, 76-77, llama a este libro Eclesiastés, dice que fue escrito por un miembro del Jardín (o al menos por un filósofo con simpatías epicúreas). Señala por ello numerosas secciones en las cuales se ejemplifican las enseñanzas del Jardín: 3,12-13; 5,10; 6,9; 8,15-16; 9,4-5; 11,10 y 12,12.

[11] HENGEL, M., *Judentum*, 568: "Erklärte Ben-Sira, die Tora sei mit der Weisheit identisch, so war sie für die Reformer in Jerusalem die Verkörperung des Aberglaubens und der Torheit, gegen die sie schließlich mit brutaler Gewalt kämpften, wodurch sie allerdings nur den «Eifer für das Gesetz» bei den Toratreuen weckten, der Reformpartei den Untergang brachte. Die Auseinandersetzung mit dem Hellenismus ließ die Tora so zum Mittelpunkt des Judentums werden, wobei sie freilich nicht nur in

mandamientos de la ley. Ben Sira comprendió los efectos perniciosos del helenismo en la fe y práctica de los judíos. La fe de muchos judíos vacilaba ante las dudas suscitadas por la filosofía y el estilo griego de vida. Ben Sira escribe su libro para afirmar la fe de los judíos; intenta conservar lo mejor de la tradición israelita y de este modo preservar su identidad frente a la cultura helenística.

11.2. El cristianismo palestinense: los carismáticos ambulantes

11.2.1. Introducción

Jesús de Nazaret[12] era un judío de Palestina, en el tiempo en que esta zona estaba ocupada por los romanos. Jesús no procedía del proletariado de jornaleros o inquilinos sin tierras tan común en Palestina, sino que pertenecía a la "clase media artesanal" de Galilea[13]. Jesús fundó un movimiento de renovación intrajudío, lo que podemos llamar una secta[14] dentro del judaísmo[15], que sobrevivió a su muerte.

El movimiento de Jesús se constituirá en una entidad diferenciada dentro del judaísmo, por la fe en un salvador mistérico distinto de Yahvé, el Mesías: Jesús de Nazaret, aspecto que terminará por segregar completamente a la iglesia de la sinagoga con la creación de un nuevo libro sagrado, el Nuevo Testamento, inspirado en la nueva figura divina[16]. Ahora bien, al principio las diferencias no eran muy marcadas. Con el

---

Alexandrien, sondern auch in der rabbinischen «Toraontologie» in «hellenistisch-rationaler» Weise gedeutet wurde..."

[12] No voy a hacer aquí un estudio de los problemas históricos-críticos de este personaje, únicamente trataré de situar el cristianismo en el contexto helenístico, aunque antes tendremos que ver un poco el origen de este movimiento en Palestina. Remito a los mejores estudios actuales sobre Jesús: MEIER, P. J., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, 3 Vols, Verbo Divino, Estella, 1998-2000. THEISSEN, G., y MERZ, A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.

[13] HENGEL, M., *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo. Aspectos de una historia social de la Iglesia antigua* (=Cristianismo y sociedad 1), Desclée de Brouwer, Bilbao 1983, 37.

[14] MEEKS, A. W., *El mundo moral*, 114: "Cuando hablamos del cristianismo primitivo como secta del judaísmo, debemos, en consecuencia, reconocer que estamos usando el término en un sentido amplio..."

[15] PUENTE OJEA, G., *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, XXI, Madrid[3] 1984, 110-111, nos recuerda las teorías de Wellhausen, Bultmann y Klausner, quienes consideran que a Jesús hay que entenderlo dentro del marco de la religión judía. Jesús no fue un "cristiano" sino un judío. El punto de arranque de la figura de Jesús de Nazaret es la idea mesiánica culminante de la esperanza escatológica de Israel.

[16] MONSERRAT TORRENTS, J., *El marco religioso del cristianismo primitivo (II). Reflexiones y perspectivas*, en PIÑERO, A. (ed.), *Orígenes del Cristianismo*, 79.

paso del tiempo este movimiento se fue distinguiendo y alejando del judaísmo[17] y sólo después de la destrucción de Jerusalén por parte de Roma en el año 70 d. C. se segregó de una manera definitiva[18].

11.2.2. La situación sociopolítica en tiempos de Jesús

Palestina estaba en manos de los romanos y Herodes el Grande, desde el año 40 a. C., era el rey vasallo de Palestina. A su muerte, en el año 4 a.C. su hijo, Herodes Antipas gobernó en Galilea y Perea, mientras que Judea, bajo la supervisión del gobernador romano en Cesárea, era gobernada por el Sumo Sacerdote apoyado en el templo de Jerusalén. El Templo y el Sumo Sacerdote no eran instituciones meramente religiosas, sino también económicas y políticas, ya que la última cabeza de la sociedad era Dios. La clase sacerdotal que gobernaba la sociedad era hereditaria.

Además de los sacerdotes, levitas y algunos escribas, un gran número de artesanos y trabajadores que residían en Jerusalén dependían económica y políticamente del Templo. Esta estructura administrativa hacía que se duplicaran los impuestos. Los campesinos se encontraban agobiados por tantas contribuciones: tenían que pagar tributo a los romanos, diezmos y ofrendas al Templo y a los sacerdotes, y tasas para mantener los extensos gastos de la familia de Herodes. Todos estos impuestos no los recaudaba directamente la autoridad romana por medio de sus funcionarios, sino que los arrendaban a compañías de publicanos judíos. Si lograban recaudar más de lo que debían entregar, obtenían una ganancia para ellos; si no eran capaces de llegar a la cantidad fijada, debían ponerlo de sus propios bolsillos. Cabe suponer el abuso y las arbitrariedades que tal método llevaba consigo. Por este proceder no es extraño que los

---

[17] Hablando con precisión no sólo los cristianos se alejaron del judaísmo, sino que varios de estos grupos fueron expulsados de la Sinagoga. SHAVIT, Y., *"Ex Qumran lux?": Notas históricas y literarias sobre los manuscritos del mar Muerto y los orígenes del Cristianismo*, en PIÑERO, A. (ed.), *Orígenes del Cristianismo*, 138-140. El cristianismo antiguo fue hasta mediados del siglo I d. C. un "fenómeno interno judío", incapaz de cortar sus raíces judías... Jesús fue un judío observante, un "simple judío", con una conciencia profética, que defendía lo que podemos definir como "puntos de vista radicales en lo social", pues para él la pobreza no era un estado metafórico. Nunca rechazó al pobre, ni desanimó al impuro para que dejara de buscar su compañía, sino todo lo contrario. Jesús no fue un judío "rebelde", ni tampoco "herético", sino un antagonista en las disputas legales y formas de comportarse.

[18] TREVIJANO, R., *Orígenes del cristianismo*, 89-90. La escisión de judíos y cristianos se consumó después del año 135 d. C. Esta separación definitiva se comprende pues los judíos habían rechazado a Jesús y habían perseguido a los judeocristianos desde los comienzos, particularmente durante la segunda guerra (132-135 d. C.). En la medida que los cristianos se separaban de los judíos, quedaron expuestos a la persecución por parte de las autoridades romanas.

publicanos fueran odiados por el pueblo, y que en los evangelios sean sinónimo de "pecadores".

Galilea nunca estuvo unida a Judea políticamente y hubo un cierto vacío de poder durante el tiempo en que se desarrolló el movimiento de Jesús. Herodes Antipas, que gobernaba en Galilea y Perea, fundó en Galilea dos ciudades helenísticas: Séforis y Tiberíades. Estos dos centros de administración y cultura repercutieron negativamente sobre los campesinos, que debieron contribuir a su construcción y mantenimiento con impuestos muy exigentes. Para ellos, tanto la familia del sumo sacerdote como los herodianos formaban parte de las fuerzas de dominación y de explotación.

La inmensa mayoría de la población palestina era de clase baja (más del 90%) y estaba formada por los pequeños agricultores, pescadores, mendigos, jornaleros y esclavos, todos ellos analfabetos, que vivían en pueblos y trabajaban para mantener el templo, los sacerdotes, los herodianos, el tributo a Roma y a sus propias familias. Así dice Horsley:

> "Este conflicto está enraizado en la estructura de la situación judía palestina. Los romanos, los dirigentes herodianos y la aristocracia sacerdotal extraían todo de los campesinos a través de los mecanismos de tributo, tasas o rentas, diezmos y ofrendas. Podían hacer esto porque tenían poder político y legitimación religiosa-cultural[19]."

Bajo la presión de tantos impuestos, a veces los campesinos no tenían otra alternativa que pedir préstamos ante la amenaza de pobreza y hambre. Al tener que pagar los préstamos y contribuir al mismo tiempo a los tributos, muchos vivían endeudados sin remedio. Frente a estas injusticias, el pueblo de Israel tenía una tradición profética contra el abuso y la opresión de la gente humilde. Los ideales de justicia social a los que las rebeliones o protestas históricas apelaron, fueron legitimadas y sancionadas como la voluntad de Dios revelada en la alianza del Sinaí. La interpretación de Jesús como el Mesías o el profeta escatológico representaba el cumplimiento de aquellas promesas. En este sentido se puede pensar que el movimiento de Jesús es milenarista[20], de protesta contra el orden constituido, buscando un cambio radical para un futuro próximo. Jesús rechaza el orden vigente, actuando y anunciando

---

[19] HORSLEY, R., *Sociology and the Jesus Movement*, Continuum, New York[2] 1994, 88. Véase también AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (=Cristianismo y sociedad 14), Desclée de Brouwer, Bilbao 1987, 26: "Sin exageración puede decirse que el subsistir cotidiano era un auténtico problema para la mayoría de la población y la pobreza constituía un fenómeno generalizado de masas." Aguirre por otra parte defiende que el movimiento de Jesús es un movimiento milenarista; en el sentido de que representa una esperanza de liberación para la mayoría de la población pobre y oprimida.

[20] AGUIRRE, R., *Del movimiento*, 35-40.

el Reino de Dios, expresión simbólica de un futuro cualitativamente nuevo y próximo, transformación radical de la realidad y que tendrá como fruto una humanidad plenamente buena y feliz. El movimiento milenarista de Jesús cree que la transformación del mundo, obra de Dios, está ya en marcha. El Dios del Reino que anuncia Jesús expresa la esperanza real de un pueblo con grandes dificultades materiales, como la crisis económica de la mayoría de la población, y sumido además en una crisis de identidad cultural y política.

Situado en este contexto, no sorprende que el movimiento de Jesús, al tratar de responder a los problemas sociales de la gente chocara con las autoridades, tanto políticas como religiosas, romanas como judías. En el Evangelio de Marcos hay textos en los que Jesús pronuncia un juicio contra el Sumo Sacerdote (Mc12,1-9) y contra el Templo (Mc11,15-17; 13,2; 14,58). No sabemos si estas tradiciones proceden de Jesús, pero lo cierto es que su movimiento las conservó y trasmitió, lo cual es un testimonio de que el grupo de Jesús rechazó las instituciones y proclamó el juicio divino contra el orden establecido del Templo y los Sumos Sacerdotes. La crucifixión de Jesús se debe sobre todo a acusaciones –en su mayoría religiosas– de las autoridades judías y de ello se habrían derivado algunas consecuencias políticas. Pero como sólo los romanos tenían el poder de condenar a muerte, los judíos acudieron a ellos para ajusticiar a Jesús. Ahora bien, la muerte en la cruz era para los rebeldes políticos, por lo que las autoridades romanas debieron ver en la vida y mensaje de Jesús algún componente revolucionario.

El movimiento de Jesús presenta, debido a factores socio-económicos, un cierto desarraigo social que se observa también en diferentes movimientos intrajudíos de renovación[21]: los esenios de la comunidad de Qumrán[22], los movimientos mesiánicos[23]

---

[21] HORSLEY, A. R., *Sociology*, 53, señala que todos los movimientos de liberación arraigados en el campo estaban necesariamente en oposición al Templo, que representaba al sistema social y religioso establecido.

[22] STEGEMANN, H., *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996, 315 pp. El autor en este estudio defiende que no podemos reducir los esenios al grupo de Qumrán, pues había otros que eran itinerantes y vivían en varias ciudades, en concreto en Jerusalén. En Qumrán vivirían los más radicales, con una vida exigente. Los otros grupos esenios vivirían en las ciudades y se podrían considerar como un grupo terciario. Los esenios de Qumrán tenían una teología escatológica apocalíptica y llevaban una vida comunitaria estricta, poseían los bienes en común, prescribían el celibato para todos, rectitud moral, comidas comunes y hábitos blancos. No usaban la fuerza sino esperaban la intervención de Dios. De todos modos no parece que los esenios estuvieran desarraigados totalmente, pues habían creado una sociedad con nuevas y vigorosas raíces.

[23] Estos movimientos tienen una intención directamente política y una actividad militar. Se centran alrededor de una persona carismática, normalmente de origen humilde, que despierta apoyo en las bases populares. Estos grupos intentan acabar con el dominio herodiano y romano para restaurar los ideales de una sociedad libre e igualitaria. Otro grupo político-militar pueden ser los sicarios, es decir, agitadores políticos que llevaban un puñal (sicca) debajo de sus ropas y aprovechaban la ocasión para asesinar a la

que tienen una intención política y actividad militar (Judas, hijo de Ezequías, Simón y Athronges el año 4 a. C. Judas y Simón Bar Giora en la primera guerra judía y la revuelta de Bar Kochba (132-135 d. C.), los movimientos proféticos[24] directamente religiosos (Juan Bautista y el de Teudas) que recogen las esperanzas de salvación de sectores populares marginados y entienden la salvación como una transformación radical e inminente del mundo por obra de la intervención divina. Los movimientos proféticos, a diferencia de los grupos mesiánicos, excluyen una actividad directa política y militar. Y todavía quedarían otros grupos desarraigados: los mendigos, los emigrantes, y los bandoleros o salteadores[25].

Theissen[26] señala que el movimiento de Jesús es originariamente un fenómeno rural, como casi todos los movimientos mesiánicos y proféticos. Conviene señalarlo, pues veremos que muy pronto este movimiento triunfará y se extenderá en el ambiente urbano (cristianismo helenístico). No hay duda de que la tradición de los dichos de Jesús remite a ambientes rurales: así el mundo de imágenes de la parábolas, en las que aparecen pequeños campesinos, jornaleros, pastores y viñadores. Se habla de la siembra, la cosecha, las malas hierbas, rebaños y peces... Los miembros de este grupo de Jesús serían campesinos, pescadores, artesanos, etc., es decir, gente con escasos recursos económicos y amenazados por las deudas.

Frente a esta situación desastrosa los seguidores de Jesús se constituían como un orden social nuevo, simbolizado por "el Reino de Dios" como una alternativa al

---

gente sospechosa de colaborar con Roma. Los sicarios vivían y actuaban en las ciudades. Era un fenómeno urbano, muy semejante al terrorismo moderno. Los sicarios no aparecieron antes del año 53 d. C., y en la rebelión del 66 d. C. contra Roma desempeñaron un papel limitado; no iniciaron la revuelta y entraron en Jerusalén cuando la rebelión estaba en marcha.

[24] Son movimientos sociales que tienen una envergadura considerable. No se limitan a anunciar la voluntad de Dios, sino que encabezan actos de liberación. Evitan la violencia humana, lo esperan todo de la intervención de Dios. Estos actos de liberación se consideran escatológicos y corresponden tipológicamente o se asemejan a los grandes actos de liberación llevados a cabo por Moisés y Josué y se producen en el desierto, lugar donde Dios hizo grandes signos y prodigios en la historia de Israel.

[25] HORSLEY, A. R., & HANDSON, J., *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus*, Harper San Francisco, Minneapolis, 1985, 48-87. Todos estos grupos, por diferentes motivos, tuvieron una posición crítica contra los ricos y la pobreza de la sociedad. El bandidismo fue una respuesta popular en el mundo rural frente a la pobreza generalizada y el desarraigo social. Los bandidos posteriormente también colaborarán en la guerra contra los romanos dirigida por los celotas. En tiempo de Jesús el bandidismo era un fenómeno específico y diferente de los celotas. Los bandoleros se oponían a las tasas y tributos excesivos, vivían del robo a los oficiales o grandes propietarios pero normalmente no asesinaban. Lo que les distingue de los ladrones vulgares es que a veces repartían parte del dinero entre los campesinos pobres. Éstos les protegían y simpatizaban con ellos pues les veían como a héroes o símbolos de la esperanza que establecería un orden más justo. Horsley afirma que el bandidismo era endémico en Galilea en el siglo I de nuestra era.

[26] THEISSEN, G., *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo* (=Presencia Teológica 1), Sal Terrae, Santander 1979.

"Templo", o a la idea de restaurar Israel; por eso eligió a los Doce, representando a las doce tribus. El movimiento de Jesús era una nueva familia, aunque diferente de la familia patriarcal de Palestina. Tienen unas relaciones igualitarias en la comunidad, la cual era concebida como una familia extensa, no patriarcal, de "hermanos". Este movimiento rechaza el rango, el poder y el prestigio valorando, al contrario, el servicio a la comunidad (Mc 10, 35-45; Lc 11, 42,44,46)[27].

El grupo de Jesús se puede caracterizar como movimiento profético milenarista o escatológico por su proclamación del Reino de Dios (pretensión mesiánica) y por su teocracia radical. Pero al contrario de los celotas[28], que exigían el odio a los extranjeros, al movimiento de Jesús le falta este rasgo agresivo. Jesús y sus seguidores pretendían solucionar los conflictos de una manera pacífica. En efecto, uno de los elementos más originales de su enseñanza es la renuncia a la violencia y el amor a los enemigos[29].

BIBLIOTECA VIRTUAL

[27] GUIJARRO OPORTO, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (=Plenitudo temporis 4) Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998, 197-224. Esta nueva familia está unida, no por lazos de sangre o de descendencia legal, sino por el hecho de cumplir la voluntad del Padre. El que Jesús pusiera a los niños y a los esclavos como modelo de estas nuevas relaciones, y de que en la nueva familia que formaban los discípulos no hubiera lugar para los padres, indica que la llegada del reinado de Dios suponía el fin de un tipo de relaciones basadas en la autoridad del *paterfamilias*, y que las casas que acogían el mensaje del reinado de Dios quedaban transformadas. Las palabras de Jesús sobre el servicio indican que en estas nuevas familias las estructuras patriarcales sobre las que se asentaba la familia mediterránea del siglo I dieron paso a otro tipo de estructuras basadas en el modelo del amor fraterno.

[28] Movimiento nacionalista de liberación que procedía de los fariseos. Los celotas tenían un gran celo por la ley y reconocían a Dios como único soberano y rey. Para ellos, pagar impuestos a un poder extranjero era inaceptable, lo mismo que estar dominados por un poder extraño. Pensaban que pronto se implantaría el reino de Dios, pero Dios necesitaba la cooperación humana. El advenimiento del reino había que provocarlo activamente y no limitarse a esperarlo pasivamente, como pensaban los fariseos. Ha habido interpretaciones de Jesús en relación con los celotas, partidario de una resistencia activa frente a los romanos. Es famoso el estudio de S. G. E. BRANDON, *Jesus and the Zealots*; aunque no defiende abiertamente que Jesús estuviera integrado en el partido celota, sin embargo, sí que fue un simpatizante y actuó como un revolucionario político-social. Dos autores se opusieron abiertamente: M. HENGEL, *Jesús y la violencia revolucionaria* y O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*. Tal vez esta presentación de Jesús como revolucionario respondió a los años 70 haciendo a Jesús portavoz de los movimientos de liberación. PUENTE OJEA en su libro: *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, presenta este punto de vista siguiendo fundamentalmente a Brandon. Defiende que Jesús tenía una actitud radicalmente revolucionaria y se le podía encuadrar dentro del mesianismo político. Hoy día es indefendible presentar a Jesús como un revolucionario del partido celota, dado que no hay celotas que sean coetáneos de Jesús. Incluso para Horsley la presentación de Theissen es exagerada. Nunca existió un movimiento de resistencia de forma organizada hasta el tiempo de la guerra judía (66-70 d. C.). Aunque en la primera mitad del siglo I d. C. existían movimientos de resistencia, eran diferentes de los celotas: los sicarios con acciones contra los romanos y colaboradores y los bandidos que actuaban contra de la clase dirigente judía y la romana. HORSLEY, R., *Sociology*, 86: "The Zealots proper did not originate until the middle of the revolt against Rome in 66-70, and there is no evidence for any sustained, organized 'revolutionary' movement earlier in the first century."

[29] THEISSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, (=BEB 51), Sígueme, Salamanca 1985, 103-148, estudia esta enseñanza de Jesús, y aunque ve que Jesús formuló el mandamiento de amor al enemigo y la renuncia a la violencia en un tiempo en que se podían mostrar eficaces ante los romanos. Sin embargo, la exigencia de Jesús trasciende aquella situación concreta. Es de

Otra de las características de las iglesias, que incluso los oponente paganos –como Celso o Luciano– observarán en el siglo II, era que los cristianos se ayudaban unos a otros. Esta cooperación y preocupación por los otros aparece ya en la fase más temprana del movimiento de Jesús en Palestina. Hubo una tendencia desde el principio a espiritualizar el mensaje (Mt 5,3ss), pero hay otras tradiciones que sugieren que Jesús y su movimiento estaban preocupados por socorrer a los hambrientos, deudores y otros síntomas de pobreza. La petición en el Padrenuestro de "perdón de deudas" está integralmente unida a la declaración del "perdón de las deudas" de unos a otros[30]. Otro modo de liberar a la gente de las angustias y perturbaciones eran las curaciones y exorcismos que el movimiento de Jesús practicaba. De manera semejante a las deudas económicas, las deudas o pecados espirituales y psicológicos suponían un medio de control social, dada la situación de depresión y desesperanza[31].

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

11.2.3. Los misioneros ambulantes

Podemos mantener el esquema del más influyente estudio sobre la sociología del movimiento de Jesús hasta nuestros días[32]. Theissen señala que Jesús fue un predicador itinerante y que creó un movimiento de carismáticos ambulantes que en un principio no fundaron comunidades asentadas, sino que iban predicando de un lugar a otro donde encontraban apoyo de simpatizantes. Desde este presupuesto se explican bien muchos

---

tipo general. Estas exigencias no se pueden limitar a un solo ámbito. Se dirigen tanto a enemigos económicos, como políticos o religiosos. Es un mandato válido en todas las situaciones. Es universal.

[30] HORSLEY, R., *Sociology*, 125: "The Jesus movement was attempting to restore the typical peasant practices of reciprocal generosity between households. Specifically called for were cancellations of debts and mutual sharing, forms of cooperation that had likely been disintegrating under the prevailing conditions of heavy taxation, indebtedness, and even hunger, which left people unable or unwilling to respond to each others' needs and turned 'neighbors' into 'enemies'."

[31] *op. cit.*, 127-128. El movimiento de Jesús continuó las prácticas iniciadas por Jesús: curando, perdonando los pecados y expulsando demonios. En el intento de eliminar las fuertes deudas, la pobreza y la desesperanza que acosaba a mucha gente, los seguidores de Jesús abogaron por el perdón mutuo de las deudas, la cooperación socioeconómica y otras formas de reciprocidad en las comunidades locales.

[32] THEISSEN, G., *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, (=Presencia Teológica 1), Sal Terrae, Santander 1979, 111 pp. Este estudio ha sido criticado por otros investigadores como J. ELLIOTT, BRUCE MALINA... y HORSLEY, A. R., *Sociology*, 178 pp. Horsley elabora una reconstrucción alternativa, aunque reconoce que debe mucho a las sugerencias de Theissen. La principal crítica que le hace es que usa una sociología funcionalista que trata de eliminar los conflictos y produce una visión conservadora sobre el movimiento de Jesús y su posterior evolución en el ambiente helenístico. Horsley dice: "One cannot resist the impression that the 'function' of Theissen's Sociology is a modern domestication of 'early Palestinian Christianity'" (p.41) "Theissen's attempt to be schematic may have caused part of the confusion." (p. 53)

de los dichos de Jesús: normas éticas radicales que en otro contexto socio-cultural son difíciles de entender: renuncia a un lugar estable (Mc 1,16; 10,28 ss.), renuncia a la familia[33] (Mt 19,29), renuncia a la propiedad[34] (Mt, 10,10), renuncia a la propia defensa (Mt 5, 38s.)[35].

Theissen distingue entre un *ethos* o normas de comportamiento para los predicadores itinerantes que tenían que renunciar a sus familias para seguirle y otro, más relajado, para los simpatizantes sedentarios. El radicalismo itinerante de los primeros sólo es posible gracias al apoyo material de las comunidades locales. Estos misioneros confiaban en ser socorridos voluntariamente por los destinatarios de su mensaje. Esta hipótesis explica mejor el fenómeno de que había dos tipos de seguidores de Jesús: los que vivían en comunidades locales asentadas (Horsley) que probablemente serían la mayoría; y los misioneros o predicadores ambulantes que llevaron el modo de vida de Jesús[36].

BIBLIOTECA VIRTUAL MiGUEL D

---

[33] GUIJARRO OPORTO, S., *Fidelidades en conflicto*, 339-340. Algunos textos hablan de una ruptura radical con la familia como consecuencia del seguimiento de Jesús. Aunque es posible que esta situación no afectara a todos sus discípulos, es decir, que no todos sus seguidores rompieron con las familias. La postura de Jesús con respecto a la familia en estos casos no puede generalizarse. Hay indicios suficientes para afirmar que Jesús no trató de suprimir la casa y la familia, pues aceptaba la hospitalidad que le brindaban en las casas y algunos de sus discípulos continuaron con sus familias.

[34] HENGEL, M., *Propiedad*, 34-39.

[35] HORSLEY, R., *Sociology*, 43-46. Horsley crítica la tesis de los carismáticos ambulantes, pues a su juicio Theissen usa los textos de manera acrítica. Además el concepto "carismático" es muy vago, por lo que su uso aparece como problemático: "There is simply no justification in the sources for Theissen's writing at points later in the book as if the Jesus movement consisted primarily of wandering charismatics. Similarly Theissen's contention that the wandering charismatics are the key to understanding the Jesus movement is simply not borne out by the evidence" (p.50). Ahora bien, yo estoy de acuerdo con Theissen cuando dice que estas normas exigentes tuvieron que ser vividas y puestas en práctica de uno u otro modo; si no, es difícil que se hubiesen podido conservar. Y lo que es más difícil de entender, cuando se escribieron los Evangelios ya no se practicaban ni eran relevantes esas exigencias; por eso hemos de pensar con Theissen que fueron entendidas y practicadas con seriedad. THEISSEN, G., *Estudios*, 17: "Las palabras de Jesús fueron tomadas en serio y practicadas sin recortes de ninguna clase..." Estas exigencias tan radicales, concluye Theissen, únicamente podían llevarlas a la práctica los carismáticos ambulantes. Estos misioneros que vivieron este modo de vida siguiendo el ejemplo de Jesús de Nazaret durante su vida pública, explican bien la pervivencia de estas tradiciones. La critica que se suele hacer es que esto corresponde sólo a unos textos muy limitados, aquellos que hablan del envío o la misión de algunos de los discípulos o los textos de la fuente *Q*. HENGEL, M., *Propiedad*, 40-41: "El ejemplo del mismo Jesús y de sus más allegados discípulos llamados por él a seguirle demuestra que el mensaje de Jesús había sido llevado a la práctica. Les había exigido romper con la familia y renunciar a los propios bienes con el fin de que estuvieran –lo mismo que él– dispuestos a servir a la causa del reino de Dios."

[36] GUIJARRO OPORTO, S., *Fidelidades en conflicto*, 338. Interpreta estas dos clases de discípulos no como consecuencia de dos llamadas diferentes de Jesús, sino por las diversas reacciones de las familias con respecto a aquellos que decidían hacerse discípulos de Jesús. Cuando el mensaje era aceptado en la familia no se producía la ruptura familiar, y los discípulos podían seguir viviendo en sus casas, aunque algún tiempo pudieran abandonarla. Por el contrario, cuando se producía la ruptura familiar por causa de Jesús, los discípulos eran repudiados por sus familias y se veían obligados a vivir, como Jesús, sin domicilio fijo.

Es improbable que las tradiciones éticas tan radicales de los misioneros ambulantes se trasmitan oralmente, si no hay nadie que las ponga en práctica (Theissen). Veremos, más adelante, que Pablo también era uno de estos misioneros, estaba libre de lazos familiares, sin posesiones ni domicilio estable, pero se diferenciaba de ellos en que su misión se centraba en las ciudades y vivía de su trabajo. También en los grupos joánicos existió este tipo de radicalismo evangélico o predicadores itinerantes sin posesiones, muy apreciado por algunos y rechazado por otros (3 Jn 5-8). La *Didajé* habla con claridad de los profetas itinerantes y pobres que edifican a las comunidades, no se detienen en cada una más de dos días y siguen el modo de vida del Señor. El fenómeno no fue meramente esporádico en la Iglesia, pues se intentó regular su conducta.

Sin embargo Horsley, analizando las fuentes de donde proceden los textos que conservamos: los materiales de Marcos y la fuente *Q* (se refiere a las perícopas que se encuentran en Mateo y Lucas pero no en Marcos), señala que el movimiento de Jesús se identifica con las tradiciones de Israel, hasta el punto de que entienden su experiencia como el cumplimiento de las esperanzas de Israel y de la renovación del pueblo. El movimiento de Jesús se orientó, en un principio, hacia la renovación de las comunidades locales de Palestina[37], en vez de retirarse al desierto como algunos esenios u otros movimientos proféticos. Así, por ejemplo, la comunidad de Qumrán quería renovar Israel, pero dejaron las ciudades para crear una comunidad utópica formada por gente de familias sacerdotales o escribas bastante intelectuales, completamente alejada de los parámetros y problemas de la vida ordinaria.

El movimiento de Jesús permanece en las aldeas o ciudades y se enfrenta directamente a los problemas de pobreza, ansiedad y conflictos con las autoridades. En los materiales evangélicos se aprecia que se rechaza Jerusalén, el Templo y la hierocracia, por lo que es difícil que procediera de los círculos de escribas y fariseos. Horsley apunta al final, que hay pocas muestras de que el movimiento de Jesús fuera primeramente un grupo de carismáticos itinerantes, sino que más bien sucede que la renovación de Israel, que es la misión fundamental de este grupo, procede de

[37] HORSLEY, R., *Sociology*, 143-144: "Reconstruction of the Jesus movement as comprised primarily of 'wandering charismatics' or Cynic-like itinerant beggars leaves out of consideration the broader dimensions evident in the sources and leaves us unable to account for the renewal or formation of the local communities, that is, for the very process of 'group-formation' that is presupposed in the literature produced by this vigorous new movement that emerged in first-century Jewish Palestine. The leadership of this movement can be understood most appropriately not as individualistic itinerants but as prophetic catalysts of the broader movement."

situaciones vividas en las comunidades locales[38]. Este movimiento tiene su origen en las aldeas de Galilea y muy pronto se expandió siguiendo las rutas comerciales a otras aldeas: a Lidia, Jopa, Cesárea e incluso más allá hasta Idumea, Perea y regiones de Tiro, Sidón o alrededor de la Decápolis, es decir, se abre al contacto con el mundo pagano (no judío).

Horsley, no obstante, se muestra precavido:

> "Parte de nuestro problema es la escasez de textos que provean una prueba directa en relación con la forma concreta social del movimiento de Jesús en Palestina[39]."

Para explicar el comportamiento tan radical de los carismáticos ambulantes se recurre a la convicción de que el Reino de Dios y el fin del mundo eran inminentes, y por eso propusieron un *ethos* tan alejado de las preocupaciones mundanas. Como esperaban el final de los tiempos, vivían anticipando ese futuro y descuidaban el momento presente. Jesús y sus seguidores por medio de este modo de vida eran los anunciadores de este Reino de Dios que comenzaba ya. Pablo y los cristianos del helenismo, en cambio, tuvieron que acomodar este *ethos* al mundo, pues el Reino se retrasaba, y adaptaron muchas de esas exigencias éticas primitivas a la situación del retraso del fin de los tiempos. El movimiento de Jesús tomó en serio el programa ético con esas exigencias tan contrarias a la vida ordinaria. Los carismáticos ambulantes tenían la suficiente libertad y valor para poner en práctica un modo de vida tan radical. El problema es explicar ¿como pudieron tener la esperanza de que este *ethos* penetrara e influyera en la sociedad?. ¿Tal vez esperando un milagro?

La teoría de Theissen de los carismáticos ambulantes ha sido criticada por Horsley dado que no explica suficientemente el origen del cristianismo, pues analiza sólo unos textos (fuente *Q*) y explica sólo la actitud de un grupo de los misioneros que siguieron a Jesús y no todo el movimiento en general. Las posiciones de Horsley y de Aguirre son más abarcadoras y explican la formación del cristianismo como un movimiento más plural, que respondía a las expectativas de la gente de Israel. No obstante, me parece importante tener en cuenta la teoría de Theissen, pues al menos explica ciertos comportamientos que de otro modo no son fáciles de comprender y nos permite comparar estos misioneros ambulantes con los cínicos.

---

[38] *op. cit.*, 115.

[39] *op. cit.*, 106.

11.2.4. Los misioneros itinerantes y los cínicos

Theissen[40] descubre que hay una cierta analogía entre estos primeros seguidores de Jesús y los filósofos cínicos, es decir, pertenecen a un tipo sociológico semejante. De esta semejanza estructural no es fácil encontrar relaciones históricas, aunque el movimiento de Jesús ejerció muy pronto influencias más allá de Palestina[41] y la misma Palestina estaba influenciada por el helenismo como ya se ha señalado[42]. En el análisis de los textos de *Q* se indican cinco prohibiciones: dinero, bolsa, sandalias, bastón, saludos y hablar. Los materiales cínicos ofrecen paralelismos en relación con la prohibición de llevar dinero y de andar descalzos; en cambio, la prohibición de llevar bolsa o cartera que aparece en los misioneros ambulantes no corresponde con la descripción del cínico, que la necesita pues busca la aÜt§rkeia, y tampoco se entiende a un cínico sin bastón[43].

> "Pero hay otro modo apropiado de explicar los paralelos entre los cínicos y los materiales de Q. Las semejanzas entre las tradiciones de Jesús Q y los dichos cínicos o descripciones pueden ser consideradas desde el lado cínico (en vez de desde el lado Q). Es decir, los filósofos cínicos, que tuvieron una postura radical hacía la vida y cultura urbana de las ciudades helenísticas, desde largo tiempo habrían encontrado semejanzas con las críticas rurales populares hacia la elite cultural. Estos dichos críticos y concisos fueron tomados prestados o adaptados por los cínicos –y llegaron a ser típicos cínicos–; no sorprendería que tuvieran muchas semejanzas con los dichos de un profeta o hombre sabio como Jesús, especialmente una vez que esos dichos fueron traducidos al griego...[44]."

---

[40] THEISSEN, G., *Estudios*, 24.

[41] Hay estudios que defienden que Jesús fue un filósofo cínico, por ejemplo: J. D. CROSSAN, *Jesús: Vida de un campesino judío* y *Jesús: biografía revolucionaria*. B. MACK, *A Myth of Innocence: Mark and Christian origins*. F. G. DOWNING, *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in the First-Century Tradition*. Creo que hay razones suficientes para desestimar esta relación pues como sostiene HORSLEY, R, *Sociology*, 47, el movimiento cínico era un movimiento totalmente griego y a Jesús no se le puede entender sin relación al judaísmo. El grupo de Jesús es totalmente rural y son enviados a predicar a los pueblos de Palestina, mientras que los cínicos están en conexión con las ciudades y con el mundo helenístico-romano. Los cínicos se presentan como mendigos. En cambio, los seguidores de Jesús encuentran apoyo en comunidades locales. Los cínicos son portadores de un mensaje individual, mientras que los seguidores de Jesús suelen ir de dos en dos y siempre tienen un fuerte sentido comunitario. "The Cynics lived without home and possessions as an intentional "way of life", the delegates of Jesus left home, possessions, and family behind temporarily as an unavoidable but more incidental matter necessitated by their mission. Cynics are indeed portrayed as vagabond beggars going from house to house. By contrast, Jesus' envoys are instructed to stay in local houses, eating what was provided in those households..." (pp. 117-118) Cf. MIELGO, C., *Jesús y los cínicos (I)*, en *EstAg* 35 (2000), 5-44.

[42] Véase 217-221.

[43] HORSLEY, R., *Sociology*, 117.

[44] *op. cit.*, 118.

H.D. Betz[45] hace un resumen de las hipótesis actuales que defienden la semejanza de Jesús con el cinismo, y aunque reconoce que hay paralelismos entre tradiciones evangélicas (fuente *Q*) y materiales cínicos[46], dice que tiene que hacerse todavía un estudio comparativo más preciso que mostrará grandes diferencias entre Jesús y los cínicos. Formula las siguientes críticas: 1) La presencia de cínicos en la sociedad de Galilea en que vivió Jesús es una conjetura fantástica. 2) Las mismas fuentes cínicas del siglo I muestran gran diversidad dentro de este movimiento. Epicteto, por ejemplo, combina en su filosofía elementos estoicos interpretados al modo cínico. 3) La tradición cínica se nos ha trasmitido por colecciones de dichos, ejemplos, cartas, biografías y obras satíricas. Este género no se puede comparar con la fuente *Q*. 4) Incluso aunque los dichos de *Q* tengan paralelos en la tradición cínica, de ahí no se sigue que los dichos de *Q* sean necesariamente cínicos. 5) La hipótesis actual de "Jesús como cínico" está influenciada por la recepción e interpretación de la literatura cínica en los siglos XIX y XX.

11.3. Las comunidades primitivas[47]

El movimiento de los seguidores de Jesús que hemos analizado fue perdiendo fuerza en Palestina, en el ambiente rural donde nació, pero al mismo tiempo comenzó a extenderse en el mundo helenístico. Al abrirse a los paganos incircuncisos, tenía menos o ninguna posibilidad de continuar como movimiento intrajudío de renovación. Por eso se va a experimentar un cambio importante en el cristianismo primitivo que va de Jesús y su movimiento de predicadores ambulantes de Palestina, con un *ethos* radical y situado en un ambiente rural, al mundo helenístico de las ciudades, un movimiento abierto a los gentiles y con un sentido de universalidad propio del ambiente helenístico. Este movimiento, que comenzó o estaba integrado en el judaísmo, fue paulatinamente distanciándose hasta crear una religión nueva.

---

[45] BETZ, H. D., *Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze IV*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, 32-56.

[46] HENGEL, M., *Seguimiento y Carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús* (=Presencia teológica 7), Sal Terrae, Santander 1981, 42-53. En el mundo helenístico no judío se puede descubrir el "seguimiento" o "discipulado", especialmente entre los discípulos cínico-estoicos. Epicteto (*Ench*. III,3,5) describe al filósofo cínico, liberado de todas las ataduras de las riquezas, de la familia y de las convenciones y costumbres sociales.

Veamos pues cuál es la evolución de este movimiento y la formación de las primeras comunidades en concreto: la de Jerusalén y la de Antioquía, que representan dos tendencias importantes dentro del cristianismo primitivo: la comunidad de Jerusalén, que quiere vivir el cristianismo sin distanciarse demasiado del judaísmo, y la comunidad helenista de Antioquía, que predica un Evangelio libre de la Ley y se separa del judaísmo.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

[47] Cf. SCHENKE, L., *La comunidad primitiva. Historia y teología*, Sígueme, Salamanca 1999, 546 pp.

11.3.1. La comunidad de Jerusalén

Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, presenta el siguiente esquema misional: misión a los judíos –rechazo de los judíos– y misión universal a los paganos. Se ve que la predicación se hace primero en Jerusalén, después fuera de Jerusalén, pero sólo a los judíos, y, al final, se transmite a los paganos. Se lleva el Evangelio desde Jerusalén, hasta Judea y Samaria y luego hasta los confines de la tierra (Hch 1, 8). Esta imagen uniforme de los Hechos no corresponde con los hechos históricos. El autor deja demasiadas lagunas, seguramente por su falta de información y por la intención teológica de su esquema misional, en el que todo parte de Jerusalén y de los judíos. Esta presentación homogénea y fija de Lucas hoy no se acepta. Ahora bien, es posible que algunos seguidores de Jesús se asentaran en Jerusalén y continuaran la misión a los judíos[48]. Hay datos que aparecen en el libro de los Hechos, por no hablar de las cartas de Pablo, que no se ajustan a este esquema; ¿de dónde surgen las comunidades de Galilea (Hch 9,31) o la comunidad de Damasco (9,1-2) o la comunidad de Roma, etc.? Por lo tanto debemos suponer una misión amplísima y diversificada, tanto en Oriente, como en Occidente, una misión no organizada, de tipo migratorio.

La primera comunidad de Jerusalén, designada como comunidad madre, estaba formada por judeocristianos que hablaban arameo; tenían una actitud positiva hacia el judaísmo y la ley, y se consideraban un grupo especial dentro del judaísmo. Esta comunidad de Jerusalén estaba dirigida por Pedro, Juan y el hermano del Señor, Santiago, a quienes *Gálatas* (2,9) denomina "pilares", dato que corresponde aproximadamente a los años 30-49 d. C., época de la misión paulina en Arabia y Antioquía. Cuando Pablo vuelve a Jerusalén el año 48 ó 49, Santiago es ya el dirigente indiscutible de dicha comunidad (Gál 2,9.12; Hch 21,18). Santiago[49] es el representante de esta corriente judaizante que se impone en Jerusalén y que tuvo mucha importancia en el cristianismo primitivo. Los misioneros que llegaron a varias comunidades de Pablo y que predicaron un mensaje diferente procedían de Jerusalén, o al menos representaban esta ideología de fidelidad a las prácticas judías. La comunidad de

[48] HORSLEY, R., *Sociology*, 105: "That simplified and schematic older picture is now being seriously questioned. We are now more aware that there must have been some continuity of communities of Jesus' followers in Galilee, for example, from the time of Jesus to the second or third century, from which we have archaeological of Jewish textual evidence for churches in Sepphoris or Capernaum..."

Jerusalén es la continuadora del movimiento de Jesús, de los carismáticos ambulantes y es bastante reacia a abandonar las vinculaciones con el judaísmo y las tradiciones del pueblo de Israel.

Los cristianos o judeocristianos de Jerusalén se consideraban como un grupo especial dentro del mundo judío, fiel a las prácticas judías: oración y culto oficial en el templo, circuncisión y exclusión de determinados alimentos en sus comidas, es decir, mantenían muchos rasgos distintivos del judaísmo. Se diferenciaban radicalmente del resto de los judíos de Jerusalén por su conciencia entusiástica de la posesión del Espíritu y la creencia en Jesús como el Mesías de Dios.

En Jerusalén también nos encontramos con un segundo grupo, los "helenistas" o judíos que hablaban griego. Jerusalén ejercía una fuerte influencia sobre los judíos de la diáspora, la mayoría de ellos incardinados en la cultura de sus lugares de residencia y grecoparlantes. El capítulo 6,1ss de los *Hechos* nos describe el conflicto provocado entre los judíos de lengua griega, "helenistas", y los de lengua hebrea que procedían en su mayor parte de Palestina "hebreos"[50], por desatender éstos a las viudas de aquéllos en el servicio asistencial.

La tensión entre los dos grupos jerosolimitanos se puede explicar por el conservadurismo de los creyentes hebreos judeocristianos, que siguen ciertas prácticas de la Ley. Frente a éstos, los judeocristianos helenistas toman una actitud crítica frente a la Ley y las tradiciones judías. Este conflicto se resuelve con el linchamiento del representante del grupo helenista, el diácono Esteban, y la expulsión de los helenistas de Jerusalén. Esto ocurrió alrededor del año 33-35 d. C. y va a propiciar la diferenciación y el inicio de la separación del judaísmo y el nacimiento del cristianismo como movimiento religioso independiente.

En la comunidad primitiva de Jerusalén primaba un cierto exclusivismo judío, la misión debía limitarse a los judíos. Los judeocristianos de la iglesia-madre concibieron la misión de Jesús como una misión estrictamente para Israel como pueblo elegido de Dios.

---

[49] PUENTE OJEA, G., *Ideología*, 147: "Hombre que gozó de un *status* privilegiado único en la *Urgemeinde*. Hacia los años 37-38 d. C., parece que Santiago ya era un personaje notable en la iglesia de Jerusalén; y hacia los años 43-44 debió suplantar a Pedro en la presidencia de esa iglesia-madre."

11.3.2. La comunidad de Antioquía

La Iglesia "cristiana" de Antioquía procede de esta comunidad helenista expulsada de Jerusalén. Antioquía, ciudad con una importante población judía de la diáspora, es una de las grandes metrópolis del Oriente y la tercera ciudad en importancia del Imperio romano, después de Roma y Alejandría.

Antioquía, que no estaba dominada por las autoridades judías del Templo, ofreció la oportunidad de formar una comunidad de cristianos libres de la ley de Moisés, abriendo con ello el camino a la misión de los gentiles.

> "Lo que sucede en Antioquía tiene una importancia capital para el desarrollo del cristianismo posterior, pues supone la ruptura con el judaísmo; la comunidad cristiana se configura como distinta de la sinagoga, hasta entonces habían predicado siempre el mensaje a los judíos; ahora lo hacen a los paganos, práctica insólita dentro y fuera de Palestina. Los paganos se convierten en *ekklesia* en el sentido teológico del término; ya no es sólo Jerusalén, sino también Antioquía; las dos son iglesia: los seguidores de Jesús aportan un nuevo género a la humanidad dividida en judíos y paganos; ni judíos ni paganos, sino cristianos[51]."

En esta comunidad judía de Antioquía, es donde según los *Hechos*, se les empezó a llamar, por primera vez, cristianos[52]. Antioquía de Orontes se convirtió en centro de actividades de Pablo, quizá durante los doce o catorce años que vivió en las regiones de Siria y Cilicia (Gál 1, 21; 2, 1-14 y Hech 11, 25s;13,1)[53]. Lo cierto es que Pablo utiliza tradiciones y doctrinas que proceden de esta comunidad; se suele atribuir a este grupo la denominación de "evangelio" aplicada al mensaje de Cristo, como recuerda Pablo (1 Cor 15,1 ss.)

Más de diez años después de su conversión, Pablo y Bernabé marcharon a Jerusalén para llegar a un acuerdo en la cuestión controvertida de la ley (Hch 15, 2-3ss). En esta asamblea o "concilio" de Jerusalén se planteó el conflicto entre los que querían mantener las prácticas judías, representados por Santiago, el líder de la comunidad de Jerusalén, y los que defendían un cristianismo abierto a los gentiles y libre frente a la ley, encabezados por Pedro, Pablo y Bernabé. La solución a que se llega es de

---

[51] PELÁEZ, J., *Jesús y El Reino de Dios. Las comunidades primitivas. El judeo-cristianismo*, en PIÑERO, A. (ed.), *Orígenes del cristianismo*, 275.

[52] KÖSTER, H., *Introducción*, 598. La noticia de Lucas en Hech 11, 26 de que los discípulos se llamaron a sí mismos cristianos por primera vez en Antioquía es anacrónica, puesto que Pablo todavía no conoce esta denominación.

[53] HORSLEY, R., *Sociology*, 108: "Paul's reference to his own earliest ministry in Arabia and Cilicia in Galatians 1-2 helps us realize just how quickly 'Jesus movements' or 'churches' sprang up even outside of Palestine."

compromiso, aceptar tanto a los circuncisos como a los incircuncisos sin imponerles ninguna carga (Gál 2).

No todos debieron quedar convencidos con esta decisión, pues poco después estalló otra vez la controversia entre judíos y paganos dentro de la Iglesia de Antioquía, y la posición radical que adoptó Pablo en esta cuestión ocasionó quizá su ruptura, no sólo con Pedro, sino también con Bernabé (Gál 2, 11-14), y confirió un carácter teológico propio a su misión posterior, que se desplazaría hacia el oeste a través de Asia Menor, hasta la Grecia actual. La comunidad de Antioquía tenía cierta autonomía en el orden misional, pero dependía de Jerusalén, como iglesia-madre. Allí acude Pablo dos veces para escuchar a los apóstoles y, posteriormente organizará una colecta entre sus comunidades para ayudar a la comunidad de Jerusalén.

Las cartas de Pablo reflejarán esta gran tensión en la iglesia primitiva: aquellos que concebían un cristianismo compatible con la fidelidad a la Ley y al Antiguo Testamento y aquellos, como Pablo, que no admitían ninguna concesión y señalaban la novedad de la fe en Cristo, que suponía romper con los privilegios de Israel y abrirse a una misión universalista. El cristianismo no habría llegado a ser lo que es, una religión independiente del judaísmo, si no se hubiera liberado de la Ley, de la circuncisión, de las purificaciones y del culto. Y en esta liberación, Pablo y el cristianismo helenístico tuvieron mucho que decir.

Seguramente la cultura helenística en la que se vivió y se trasmitió el cristianismo posibilitó este cambio, de ser un grupo exclusivo y centrado en el pueblo judío a ser una religión universal, abierta a todos los pueblos.

11.4. El cristianismo helenístico: los cristianos urbanos

Dentro del mundo complejo[54] del cristianismo primitivo voy a centrarme en la actividad misionera de Pablo de Tarso[55] y sus colaboradores, junto con las iglesias que

[54] BETZ, H.D., *Antike und Christentum,* 30-31. Es un mundo complejo porque el cristianismo se está formando como movimiento separado del judaísmo y dentro del judaísmo tampoco se puede hablar de uniformidad, sino que había varias formas de judaísmo. Lo mismo se puede decir de los grupos cristianos que se van formando, había un gran pluralismo y variedad de formas de vivir la fe.

[55] MALHERBE, A., *Social Aspects of early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia[2] 1983, 34-35. Tarso era una ciudad con influencia helenística. La helenización estaba extendida hasta Palestina y los mismos discípulos de los rabinos se educaban en filosofía griega y retórica. No sabemos si Pablo se educó

fundaron en distintas ciudades, a lo largo del cuadrante nordeste de la cuenca mediterránea. Este es el grupo mejor documentado del movimiento cristiano primitivo. La misión del círculo paulino tuvo, de principio a fin, el carácter de un movimiento urbano[56]. Otra razón para estudiar este grupo es que poseemos siete cartas auténticas de Pablo[57], que son los escritos más antiguos que conservamos del cristianismo.

El cristianismo no hubiera tenido mucho futuro en una tierra donde el judaísmo era mayoritario, y menos si su existencia cuestionaba la identidad de la misma religión judía. Jesús era judío pero contestatario, y fue ajusticiado por criticar las estructuras fundamentales de esta religión: la *Tora* y el Templo.

Por eso es explicable que este nuevo movimiento, que se va escindiendo poco a poco del judaísmo, buscara la expansión en ambientes helenísticos más abiertos y libres de la influencia y preponderancia del judaísmo. Las ciudades helenísticas del Mediterráneo eran florecientes y alcanzaron un nivel de civilización que no han vuelto a superar hasta una época reciente: no olvidemos que la ciudad era el transmisor de la nueva visión cultural o instrumento de helenización desde Alejandro Magno. Por eso tuvo que producirse un cambio importante respecto al cristianismo palestinense[58], situado en un medio rural, donde había muchos problemas y conflictos sociales, para adaptarse a la nueva estructura de paz y prosperidad en las ciudades. Las comunidades helenísticas fundadas por Pablo no reunían grandes riquezas, pero estaban en condiciones de socorrer a las comunidades palestinenses (Gál 2,10; Rom 15,15ss; 1 Cor 16, 1 ss.), es decir, estos cristianos helenistas urbanos estaban bastante mejor situados socialmente que los campesinos o pescadores de Palestina.

---

en Tarso o en Jerusalén, como dice Hech 22, 3 con Gamaliel. Lo cierto es que Pablo había asimilado bien la cultura griega, como refleja en sus cartas, aunque también fuera un judío fariseo, amante de la ley.

[56] HENGEL, M., *Propiedad y riqueza*, 49-50. La misión paulina era una típica misión interurbana que apenas llegaba a la población del campo. Siguiendo las huellas de Pablo, la fe cristiana –como todas las religiones misioneras de la antigüedad– fue al principio prevalentemente, una religión de ciudades.

[57] VIDAL, S., *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996, 489 pp. Actualmente hay un consenso amplio entre las siete cartas auténticas de Pablo: 1 y 2 Corintios, 1 Tesalonicenses, Romanos, Gálatas, Filemón y Filipenses. Después hay otras dos cartas: Colosenses y Efesios, llamadas deuteropaulinas, que pertenecen a discípulos de la escuela paulina y finalmente las cartas pastorales: 1 y 2 Timoteo, 1 Tito, escritas por un mismo autor, que reflejan una situación bastante posterior de la vida de la Iglesia y un pensamiento bastante discordante con Pablo, aunque pertenezca a la tradición paulina. Dentro de éstas siete cartas originales, algunos autores descubren diferentes cartas o estratos. Senén Vidal, por ejemplo, descubre 13 cartas. En las dos cartas a los Corintios que tenemos actualmente él disecciona seis.

[58] MEEKS, A. W., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* (=BEB 64), Sígueme, Salamanca, 1988, 26. Durante aquellos primeros años, en la década que siguió a la crucifixión de Jesús, la cultura rural de Palestina pasó a un segundo plano y la ciudad grecorromana se convirtió en el entorno dominante del movimiento cristiano.

Pablo permaneció anclado en una cultura urbana. Las ciudades eran para él representantivas de todo el mundo: Corinto, de Acaya (1 Cor 16,15), Efeso, de Asia (16,19). Es probable que no fuera Pablo el primero que llevara el mensaje de la nueva secta a esas ciudades, sino que otros grupos que creían en el Mesías Jesús hubieran llevado el mensaje a las comunidades judías de las ciudades grecorromanas; posiblemente los judíos helenistas expulsados de la comunidad de Jerusalén llegaron hasta Damasco y Antioquía. Fue su éxito en Damasco lo que provocó la explosión "fanática" de Pablo contra ellos, y el extraño cambio que se produjo en su vida, que llamamos conversión. En Damasco y Antioquía existían comunidades antes de la conversión de Pablo (Hech 9,1ss; también 2 Cor 11,32) y el recién convertido comenzó a desarrollar su actividad en Arabia partiendo de allí (Gál 1,17).

Al tener que viajar de una ciudad a otra eran necesarias la planificación y la previsión. Los viajes en barco debían ser pagados; se necesitaba dinero para atender los gastos de la misión. Bernabé y Pablo se apartaron de las normas de los carismáticos ambulantes palestinenses del cristianismo primitivo probablemente porque cambiaron las circunstancias socioeconómicas, socioecológicas y socioculturales del mundo urbano helenístico donde tenían que misionar. Ellos trataron de acomodar las enseñanzas y normas recibidas a unas circunstancias distintas[59].

Pablo y Bernabé o los misioneros helenistas se parecen a los cínicos en que despliegan su actividad en un ambiente urbano, al contrario de los misioneros itinerantes palestinenses, que se movían en un ambiente rural. Se diferencian, en cambio, en que estos misioneros cristianos nunca van solos sino en compañía y enviados por una comunidad[60]. En su preocupación comunitaria Pablo se parece más a

---

[59] THEISSEN, G., *Estudios*, 167.

[60] MALHERBE, J. A., *Paul and the popular Philosophers*, Fortress Press, Minneapolis 1989, 8: "Paul, however was no Cynic. He addressed some of the issues they raises, and he used their language, but he shrank, for example, from the Cynics' preoccupation with the individual, either themselves or others. Paul, on the other hand, was a founder of communities, of which the Cynics had none." DWONING, F. G., *Cynics, Paul and the pauline Churches. Cynics and Christian Origins II*, Routledge, New York 1998, xiv-369 pp. Dwoning, que en libros anteriores ya había argumentado la conexión de Jesús de Nazaret con el movimiento cínico en este libro descubre la semejanza de Pablo con los cínicos. Insiste mucho en que Pablo rompe con las convenciones sociales en muchos aspectos, al contrario de los epicúreos que se mantienen fieles a la sociedad y no propugnan ningún cambio social. Otra razón para la semejanza entre cínicos y cristianos, según Dwoning, es que admiten en sus grupos a gente sin ningún tipo de prueba o noviciado, pero esto mismo también se puede decir de los epicúreos. Hemos de decir que la presentación de Dwoning es bastante parcial, pues subraya sólo ciertos aspectos de la figura de Pablo. No menciona para nada la vida de los grupos paulinos, la amistad, las relaciones entre ellos, etc. Precisamente los aspectos que más les asemejan a los epicúreos. En lo que sí puede tener razón Dwoning es en que ciertos comportamientos de los cristianos (carismáticos ambulantes) y en el mismo Pablo

los epicúreos como expondremos después al comparar sus comunidades con las de Herculano de Filodemo de Gádara[61].

Sin lugar a dudas, Pablo está en deuda con la cultura griega. En sus cartas hay muchas afinidades con la filosofía popular de sus días, en especial la representada por el estoicismo y el cinismo[62]. Pablo es un teólogo o misionero cristiano; en ese sentido los elementos helenísticos no están en el centro de su pensamiento pero le proporcionan los medios para su argumentación. Lo mismo podemos decir del cuidado pastoral[63], formación y crecimiento de sus comunidades. Pablo sigue la tradición pastoral de los paganos contemporáneos, Séneca y Filodemo[64], entre otros, como estudiaremos.

Los cambios en las ciudades apuntaban hacia una cultura grecorromana común. Eso se evidenció en el lenguaje. El griego era la lengua urbana universal de las provincias romanas orientales, pero sólo en las áreas urbanas. En muchos de los pueblos se seguían hablando diferentes lenguas populares. No es casual que todos los documentos del Nuevo Testamento y prácticamente todos los demás escritos que nos han llegado de los dos primeros siglos del cristianismo estén escritos en griego[65]. Sin embargo, en los pueblos y aldeas de Galilea el arameo era la lengua dominante.

No sólo la lengua se hizo patrimonio común. Las costumbres ciudadanas adoptaron formas de vida comunes en muchos ámbitos de la vida. Otra nota importante de esta época que ayudó a la expansión de la fe cristiana es la movilidad personal, tanto física como social. Muchos de los viajes que motivaron la misión cristiana estaban motivados por otras razones: comerciales, económicas, etc. Los viajes eran muy peligrosos por el bandidaje en tierra y la piratería en el mar; pero el poder romano facilitó este auge viajero con dos medidas prácticas: la presencia militar romana y la

---

exigían romper con las convenciones sociales, rechazar el culto público. En eso, sí se parecerían a los cínicos.

[61] Véase 251-261 pp.

[62] MALHERBE, J.A., *Paul*, 67. "Paul was thoroughly familiar with the teaching, methods of operation, and style of argumentation of the philosophers of the period, all of which he adopted and adapted to his on purposes. This is not to argue that he was a technical philosopher; neither were his philosophical contemporaries... The points of similarity between Paul and his philosophic competitors may be stressed to the point that he is viewed as a type of hellenistic philosopher."(p. 68)

[63] *op. cit*., 77: "As to his method of pastoral care, Paul is at once hellenistic and Christian."

[64] GLAD, E. C., *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy* (=SNT 81), E. J. Brill, Leiden- New York- Köln 1995, xiv-411 pp.

[65] MALHERBE, A., *Social Aspects*, 36-39. El lenguaje del Nuevo Testamento no es el de los papiros vulgares, sino es el ordinario, *koiné*, escrito por la gente de buena educación. El lenguaje muestra una predilección por la prosa científica y secretarial helenística y usa también alguna palabra semita. Aparece como el lenguaje helenizado de la sinagoga.

mejora de las calzadas o rutas[66]. Los primeros cristianos debieron compartir la gran movilidad de la sociedad. Los predicadores o misioneros eran itinerantes. Según los *Hechos de los Apóstoles* Pablo no pasaba más de pocas semanas o meses en las iglesias, con la excepción de Corinto y Éfeso (Hech. 18,11;19,8). Y fue esta movilidad de la primitiva iglesia la responsable de la expansión de la fe, y no sólo por las principales figuras de Pedro y Pablo, puesto que había bastantes misioneros itinerantes[67].

La literatura cristiana que surge de estas comunidades helenísticas (las cartas del N. T., especialmente el Corpus paulino) está orientada primariamente a modos de comportarse para facilitar las buenas relaciones dentro de las comunidades locales. El mismo Pablo, que fue carismático ambulante, no conserva casi nada del *ethos* radical de la tradición sinóptica. Aunque Pablo hubiera conocido el *ethos* de renuncia a la familia, a la patria, a la posesión y a la defensa, de la tradición sinóptica, no habría tenido un espacio vital entre las comunidades urbanas fundadas por él. Pablo apenas cita palabras de Jesús. Usa algún término que nos acerca a tradiciones antiguas: *Abba*, *Maranatha* y pocos más; tampoco anuncia el Reino de Dios que caracterizaba a Jesús y a los itinerantes palestinenses (Lc 10,9).

11.5. Conclusión:

En este apartado no hemos hablado estrictamente sobre el origen del cristianismo. Solo hemos intentado ver la evolución en este movimiento, desde el mundo rural palestinense de Jesús de Nazaret al mundo urbano de los cristianos helenistas paulinos. Y la conclusión es que el origen o fundación del cristianismo tiene que tener presentes a estos dos personajes: el judío palestinense Jesús de Nazaret y un judío helenista de la diáspora, Pablo de Tarso[68]. De Jesús ha venido la idea original e inspiradora: la utopía del Reino de Dios en la tradición de Israel que se hacía presente

---

[66] *op. cit.*, 62-63: "The churches we read about in the New Testament were established in important cities on the major trade routes. By the end of the first century, Christianity began spreading into the villages. But earliest Christianity was an urban phenomenon…" Cf. MEEKS, A. W., *Los primeros*, 37.

[67] MALHERBE, A., *Social Aspects*, 64-65

[68] BETZ, H.D., *Antike und Christentum*, 272-276. Con más precisión, lo que llegará a ser el cristianismo tuvo sus orígenes indirectamente en la confrontación entre judaísmo y helenismo. Primero en el judaísmo helenístico, y después directamente con Pablo en su confrontación con el politeísmo pagano. Los convertidos al cristianismo en la misión paulina constituirán una nueva entidad, que era por un lado, una extensión de la misión cristiana a los judíos, mientras que por otro, una parte de la religión judía.

con su vida y mensaje. Sin embargo, la formación del cristianismo como sistema doctrinal independiente del judaísmo, es obra indiscutible de los cristianos helenistas y en especial de Pablo de Tarso. Y en esta transición de un ambiente rural-palestinense y centrado en los judíos a un ambiente urbano helenístico tiene lugar un gran cambio que para algunos ha sido una tergiversación o algo totalmente nuevo. De tal modo que algunos han considerado a Pablo el inventor del cristianismo. Se podría hablar de una cierta continuidad entre ambos movimientos, sólo que las circunstancias son totalmente distintas y, en ocasiones, parece que se da un vuelco completo. Al menos, lo que sí podemos decir, es que Pablo se considera continuador del movimiento de Jesús y nunca se predica a sí mismo, ni tiene pretensiones de crear algo que no tuviera que ver con Jesús de Nazaret e incluso tampoco se distancia de los apóstoles o la iglesia-madre de Jerusalén, aunque tenga fuertes discusiones con ellos.

Al comienzo del movimiento de Jesús no estaba claro a quién iba dirigido el anuncio del Evangelio. ¿Eran destinatarios sólo los judíos o debía también abrirse a los gentiles? Con la muerte de Jesús estas preguntas permanecieron abiertas. Fue la comunidad de Antioquía y, más en concreto, Pablo quienes propusieron un Evangelio libre de la Ley, que rompió con el judaísmo y que sobrevivió a la caída de Jerusalén el año 70 d. C. Si los cristianos hubieran seguido centrados en Palestina o Jerusalén, seguramente el cristianismo no habría roto con la tradición y religión judía. Fue el abrirse y propagarse en el mundo helenístico lo que posibilitó que su mensaje adquiriera un sentido universalista.

CAPÍTULO 12: LAS COMUNIDADES CRISTIANAS PAULINAS

Después de haber estudiado la evolución y continuidad entre los seguidores de Jesús de Palestina y los cristianos helenistas, nos centraremos ahora en las comunidades cristianas paulinas, haremos un análisis de la situación social, la organización y la vida en las comunidades, la amistad, la caridad, y finalmente analizaremos la situación de las mujeres en el cristianismo primitivo y en las comunidades paulinas en concreto.

12.1. La situación social

La opinión tradicional hasta mediados de siglo respecto del cristianismo primitivo, incluidas las comunidades paulinas, era que estaban compuestas por pobres y desposeídos de las provincias romanas. Aunque había diferentes puntos de vista (desde liberales a marxistas), todos los autores coincidían en la baja extracción social de los primeros cristianos. Actualmente se ha llegado a un nuevo consenso[69] y se habla de una presencia de los cristianos en todos los niveles sociales. Lo cual confirma el informe de Plinio el Joven, gobernador de Bitinia al escribir al emperador Trajano (Plinio, *Ep*. X, 96, 9) "son muchos de toda edad, de todo orden, de ambos sexos". Esto indica que había miembros de las iglesias cristianas en todas las capas de la sociedad, desde esclavos y libertos hasta aristócratas locales, decuriones, y más aún, hasta senadores nobles[70]. Pero había un predominio de las capas inferiores o gentes trabajadoras, que hoy llamaríamos clase media baja, lo cual era normal, dado que a este grupo pertenecía la mayoría de la población.

Veamos cómo estaba estratificada la sociedad helenístico-romana. Podemos distinguir los siguientes grupos o niveles: a) Los gobernantes y sus funcionarios, compuesto por un pequeño grupo de familias ricas y de alta condición social (no llegaba al 10 % de la población); b) el de los campesinos con tierras, artesanos y jornaleros que no podían vivir sin realizar un trabajo productivo (era el grupo más numeroso, un 70 % de la población), c) el de los despreciables y prescindibles que constituyen el grupo de los marginados (en las sociedades agrarias oscilaba entre el 1 y 15 %). Esta división es esquemática, pues en los dos primeros grupos había diferencias notables entre los diferentes miembros; por ejemplo, había una gran distancia entre la clase gobernante y las tres clases aristocráticas: senadores, caballeros y decuriones; al igual que en el segundo grupo entre una familia campesina que poseía tierras y un simple jornalero[71].

---

[69] MALHERBE, J. A., *Social Aspects,* 31: "This consensus, it is not premature to speak of one, is quite different from the one represented by Adolf Deissmann, which has held sway since the beginning of the century. The more recent scholarship has shown that the social status of early Christians may be higher than Deissmann had supposed." Cf. MEEKS, A. W., *Los primeros*, 95-96.

[70] HENGEL, M., *Propiedad*, 49.

[71] GUIJARRO OPORTO, S., *Fidelidades en conflicto*, 62-73. Como consecuencia de esta estratificación, la sociedad helenístico-romana poseía, lo mismo que otras sociedades agrarias, tres rasgos característicos: una rígida separación entre los diversos estratos, una escasa movilidad ascendente y una fuerte tensión entre el campo y la ciudad.

El cristianismo se difundió no tanto entre los proletarios o pequeños campesinos[72] como en los círculos urbanos de artesanos, mercaderes y miembros de profesiones liberales. Lo característico de su estructura social fue haber abarcado los diversos estamentos, con su variedad de intereses, de costumbres y modos de ser. Esta heterogeneidad social del movimiento cristiano y su éxito en unificar unos intereses sociales fuertemente divergentes es realmente una característica singular de la iglesias cristianas. Tal vez esto sea lo más llamativo de los cristianos frente al resto de las asociaciones, como por ejemplo las asociaciones funerarias, que estaban configuradas de la manera más homogénea posible en lo social y en lo económico.

Podemos decir que las comunidades cristianas estaban formadas por pobres p□nhj o *pauper*, aquellos que no tenían suficientes recursos propios para poder vivir sin tener que trabajar, es decir, la clase media baja. En estas comunidades había también esclavos (1 Cor 7, 21s y Flm); pero su situación social era muy superior a la de los indigentes o asalariados, como veremos al estudiar la esclavitud. En cambio, la figura del pobre en el sentido de ptwcÕj o *egens*, *indigens*, todos los que no podían vivir sin mendigar, el mendigo o pordiosero indigente no debió ser muy común entre los primeros cristianos[73]. Los cristianos eran gente de buena o regular situación económica, pero de poca consideración o prestigio, ya que la sociedad greco-romana valoraba las actividades intelectuales y consideraba el trabajo manual y los negocios como ocupaciones poco dignas para un ciudadano libre.

> "Los niveles intermedios, en cambio están, bien representados. Hay esclavos, aunque no sabemos en qué proporción. Pero el "cristiano típico", el que aparece más a menudo en las cartas por una u otra pequeña indicación, es el artesano libre o el pequeño comerciante. Incluso algunos de ellos poseen casas y esclavos, tienen posibilidades de viajar y muestran otros signos de riqueza. Algunos de los más ricos brindan alojamiento y lugares de reunión y ofrecen

[72] Theissen defiende que en el medio rural palestinense los destinatarios principales de la misión serían los campesinos, pescadores y proletarios; aunque también habría alguno perteneciente a un estamento superior, la inmensa mayoría serían pobres. HENGEL, M., *Propiedad*, 75-76. "El Cristianismo, al menos prevalentemente, no reclutaba sus adeptos entre el "proletariado harapiento" de la Antigüedad clásica que vivía en paro o de jornales ocasionales. Tampoco lo hacía entre los esclavos, una clase social coartada legalmente. El Cristianismo no era una religión de esclavos. Los sacaba de la "pequeña burguesía" compuesta de trabajadores manuales, pequeños industriales y campesinos que tenían a gala el trabajo manual honrado..." Véanse también MEEKS, W., *Los primeros*, 93-129; ARENS, E., *Asia menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1995, 52-62 y AGUIRRE, R., *Del movimiento*, 133-134.

[73] ARENS, E., *Asia Menor*, 147. "Los *penêtes* constituían la mayoría de los habitantes en una ciudad o un pueblo" "*Penês* correspondería *grosso modo* a nuestra "clase media baja", designaba a todos aquellos que formaban las fuerzas laborales, bien como esclavos: los artesanos, pequeños comerciantes, albañiles, profesionales, es decir, los que tenían que trabajar para poder vivir a nivel superior al de la mera supervivencia." (p. 146)

> otros servicios a cristianos individuales y a grupos enteros. Ejercieron, de hecho, el papel de protectores[74]."

La situación social variaba de unos comunidades a otras; por ejemplo, según Theissen la mayor parte de los cristianos corintios proceden de los estamentos sociales inferiores[75], por eso resulta curioso que los bautizados mencionados por Pablo, Crisipo, Gayo y Estéfanes, pertenezcan a las capas altas. Es posible que fueran influyentes o importantes para la misión paulina[76]. La comunidad cristiana de Corinto es socialmente heterogénea y en ella tienen un papel descollante personas de cierta posición (1 Cor 1, 26s); aunque no hubiera muchos se insinúa que algunos, al menos, eran sabios, influyentes y nobles o distinguidos[77].

> "Esos representantes de los estamentos superiores eran una minoría en la comunidad, pero, según parece, una minoría dominante. Por lo menos, se puede contar entre ellos a una serie de miembros de la comunidad corintia que se presentan ciertamente activos[78]."

Otra razón de la participación de gente influyente o con una elevada posición social en la misión paulina es que aunque Pablo provenía de un estrato intermedio de la sociedad, por su educación y cultura podía dirigirse a gente de un nivel superior. Este grado de educación se aprecia en el lenguaje que usa en sus cartas y por manifestar una mentalidad griega en relación al trabajo manual como no-ocio, como algo propio de esclavos y que impedía dedicarse a las actividades más dignas y humanas. Esto es un indicio clave para establecer su procedencia social elevada[79]. Aunque por profesión es un simple artesano, probablemente un tejedor de cuero para tiendas de campaña de Tarso, sin embargo, era ciudadano de esta ciudad[80]. Para Pablo mostrarse como trabajador es un rebajamiento social (1Cor 9,19.22;2,3; 2Cor 11,7), pero es el precio

---

[74] MEEKS, A. W., *Los primeros*, 128.

[75] MALHERBE, A., *Social Aspects*, 121: "I do not think that the majority of Christians were from the lower strata. Certainly that was the case in Corinth, but as Theissen has demonstrated so well, there the minority dominated the situation."

[76] MACDONALD, Y. M., *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deteropaulinos* (=BEB 78), Sígueme, Salamanca 1994, 93. Pablo pudo haber procurado vivamente la conversión de algún cabeza de familia relativamente acomodado y, lo que es más importante, que pudiera proporcionar una casa suficientemente grande para ser centro de reuniones de la comunidad.

[77] THEISSEN, G., *Estudios*, 217, concluye que de las diecisiete personas citadas, nueve pertenecen a los estamentos superiores. MALHERBE, A., *Social Aspects*, 41 y 59, reconoce que un hecho que apunta a un *status* algo elevado en los primeros cristianos es el uso de un lenguaje que corresponde a gente educada. Las cartas de Pablo corresponderían a un "tertiary stage of the educational system".

[78] THEISSEN, G., *Estudios*, 193.

[79] AGUIRRE, R., *Del movimiento*, 148.

[80] THEISSEN, G., *Estudios*, 228. La familia de Pablo había alcanzado lo que les era discutido a la mayor parte de los artesanos textiles de Tarso: el pleno derecho de ciudadanía de esta ciudad. Por tanto,

que paga por el Evangelio: Pablo, trabajando y desarrollando un papel de esclavo, se ha puesto a disposición de todos, ricos y pobres, más que si hubiera aceptado vivir de la comunidad.

En la 1ª carta a los cristianos de Tesalónica, considerada como el primer escrito cristiano de los llegados a nosotros, Pablo les exhorta a poner empeño y a trabajar con las manos y no tener necesidad de nada (4, 11s.): parece que en esta recomendación indica que la mayoría de los cristianos de Tesalónica eran trabajadores manuales. Y en la 2 Tes 3, 6-13 (aunque esta carta no sea original de Pablo), él mismo se presenta como ejemplo y les anima a trabajar para que coman su propio pan, del mismo modo que en 1Tes 2,9 les había dicho que no había sido una carga para ellos. Pablo y Bernabé, en su primera misión, defendieron (ante los apóstoles) el trabajar con sus manos en lugar de recibir sustento o manutención (1Cor 9,6). Pablo y Bernabé aparecen como artesanos itinerantes para sostener su misión, evitando depender de otras comunidades y distanciándose de otros misioneros que dependían de las comunidades[81].

En 1Cor 9, 15-18 Pablo generaliza, como una constante de toda su vida, la actitud de vivir del trabajo de sus manos para no ser gravoso a nadie y no sacar beneficios económicos de su tarea de evangelizador. La renuncia de Pablo al privilegio de ser mantenido se puede interpretar como que se ha liberado del mandato de la pobreza carismática y que con su trabajo de artesano demuestra una desconfianza en la gracia de Dios, que sostendrá a sus misioneros también materialmente. Se le puede acusar de que a causa de su trabajo manual se preocupa en demasía por las cosas terrenas y confía muy poco en Cristo. Frente a esto, Pablo se esfuerza en demostrar que el mandamiento de la pobreza carismática, en realidad, no es más que un privilegio del misionero. La renuncia a este "privilegio" podía ir en contra de la letra de la palabra de Jesús, pero no contra su espíritu. Pero es también comprensible la postura de la otra parte: Pablo violó claramente la norma. Theissen resume así la polémica:

> "Dos tipos diferentes de predicadores itinerantes entraron en conflicto en Corinto. Los podemos denominar como carismáticos itinerantes y como organizadores de comunidades. La ocasión del conflicto fue su postura diferente con respecto a la pobreza carismática del predicador ambulante, con respecto a la "exigencia del sustento" ante las comunidades. Los competidores de Pablo

---

se comprende que Pablo pudiera dirigirse a unos hombres que disfrutaban de una posición social semejante a la suya.

[81] La razón que hoy se propone para explicar la autarquía de Pablo es para salvar su independencia, para liberarse del juego de la clientela, de la relación patrón-cliente. Si hubiera permitido que alguien le ayudara o fuera su mecenas, hubiera tenido que depender de él. Pablo quiere a toda costa mantener su independencia y hablar con libertad, sin ningún tipo de contraprestaciones.

> representan un tipo que se enraíza en el ámbito palestino y que está determinado por el *ethos* del discurso de misión. Bernabé y Pablo, por el contrario, representan un tipo que está anclado en el medio urbano helenístico y que corresponde a las exigencias de la misión inicial en ese ámbito[82]."

Por otro lado la colecta para ayudar a los cristianos de Jerusalén indica que la recaudación debe hacerse poco a poco y que la economía era de gentes modestas, no indigentes, pero que tampoco disponían de un gran capital, lo cual da una imagen del cristiano típico como un artesano o comerciante medianamente acomodado. También sugiere que los que son capaces de hacer una colecta para los "pobres" de Jerusalén se encuentran en mejor posición. Theissen[83] señala que los pescadores y agricultores galileos trasladados a Jerusalén tuvieron que ser realmente pobres, pues, juntamente con su patria galilea, habían abandonado todas sus posibilidades de ganarse la vida. El mundo social palestino es mucho más pobre que el de las comunidades helenísticas de centros urbanos, sin lugar a dudas; lo cual nos ayuda a entender que algunas de las polémicas tuvieran motivos sociales o socioeconómicos. Por eso, el conflicto en la primera comunidad cristiana de Jerusalén (Hch 6, 1-6) entre "hebreos" y "helenistas" se puede explicar por motivos económicos: surge porque estos últimos, procedentes de la diáspora, solían estar en mejor situación económica que los "hebreos" o palestinos.

12.2. Situación y organización interna

12.2.1. La Formación de comunidades

Para explicar el funcionamiento de las comunidades cristianas, Meeks[84] busca semejanzas con ciertos grupos de la época: la familia, las asociaciones voluntarias, la sinagoga y la escuela filosófica. Encuentra elementos similares en todos ellos, pero, al mismo tiempo, descubre elementos específicos en los grupos cristianos.

La estructura local de los grupos cristianos primitivos estaba ligada a lo que se consideraba comúnmente como la unidad básica de la sociedad: la familia. Estas comunidades estaban relacionadas con las familias y se reunían en casas privadas (1Cor 16, 19; Rm 16, 5). Hay que distinguir estos grupos individuales de base familiar frente a toda la Iglesia o asamblea. El uso más común de □kklhsˆa era para referirse a la

[82] THEISSEN, G., *Estudios*, 186.

[83] *op. cit.*, 230.

reunión de ciudadanos varones libres de una ciudad de constitución griega, y mantuvo este sentido incluso después de las monarquías helenísticas. Pero este término se utiliza también para designar la asamblea doméstica, kat' oikon □kklhsˆa, que es la "célula básica" del movimiento cristiano, y su núcleo fue a menudo una familia concreta. En realidad, el concepto de casa o de la familia era mucho más amplio que la familia nuclear occidental; incluía también esclavos, libertos, trabajadores contratados y a veces inquilinos y colegas de comercio[85].

La casa como lugar de reunión ofrecía un carácter privado, una intimidad y estabilidad de lugar. El cabeza de familia ejercía cierta autoridad en el grupo y tenía responsabilidad sobre él.

La asamblea cristiana no era idéntica a la familia. Con sus reuniones regulares tenía el carácter de una asociación voluntaria, un tipo de asociaciones muy comunes en las ciudades romanas y griegas. Algunos pensaron que los primeros grupos cristianos imitaron tal vez el modelo de las asociaciones voluntarias, sobre todo el de los *collegia tenuiorum* o sociedades funerarias[86]. Hay sin duda similitudes importantes entre los grupos paulinos y asociaciones privadas, como resume Meeks[87]:

> "Tanto los primeros como las segundas eran pequeños grupos que posibilitaban y favorecían una comunicación personal intensa. La afiliación dependía de la libre decisión y no del origen social del individuo, si bien los factores de procedencia étnica, rango, cargo y profesión solían ser importantes como contexto de las asociaciones. Tanto los grupos cristianos como las asociaciones incorporaban a menudo a personas que ejercían la misma actividad comercial o artesanal."

Había también notables diferencias entre los grupos cristianos y las asociaciones voluntarias convencionales, sobre todo porque los grupos cristianos eran exclusivistas y absorbentes en un grado incomparable con cualquier asociación cultural pagana. El hecho de haber sido "bautizados en Cristo" suponía para los conversos paulinos una resocialización total, y la secta pasaba a ser virtualmente el grupo primario para sus miembros, suplantando a todos los demás vínculos. Por otra parte, los grupos cristianos

---

[84] MEEKS, A. W., *Los primeros*, 132-148.

[85] THEISSEN, G., *Estudios*, 205-209.

[86] MEEKS, A. W., *Los primeros*, 264-265.

[87] MEEKS, W., *Los primeros*, 137. ARENS, E., *Asia Menor*, 165: "No es nada extraño que el cristianismo fuera considerado durante algún tiempo por muchos en el mundo grecorromano como una de esas asociaciones. Incluso algunos estudiosos han expresado la opinión de que el cristianismo se constituyó rápidamente en forma análoga a dichas asociaciones, lo cual le habría dado cohesión y aceptabilidad en Asia Menor. Por cierto, no estaríamos lejos de la realidad si suponemos que algunos rasgos típicos de las asociaciones fueron adoptados para la organización y estructuración de algunas comunidades cristianas."

reunían gentes de diferente condición social, mientras que las asociaciones voluntarias tendían a reunir personas socialmente homogéneas.

Dado que el cristianismo fue un vástago del judaísmo, los grupos cristianos urbanos debieron considerar la sinagoga de la diáspora como su modelo más próximo y natural. Pablo se dirigió primero a los judíos y después a los gentiles, o más exactamente a los paganos "temerosos de Dios" que simpatizaban con la fe y el *ethos* del judaísmo, pero sin haberse incorporado plenamente al judaísmo[88]. Hay similitudes entre comunidades judías de las ciudades grecorromanas y los grupos paulinos, y el celebrar reuniones en casas privadas era probablemente un recurso aprovechado por los judíos en muchos lugares, como lo sería por los cristianos paulinos. Las actividades en las reuniones eran similares, incluyendo la lectura e interpretación de las Escrituras, oraciones y comida en común, pero en ningún caso los sacrificios, que eran característicos en los cultos paganos. Las reuniones paulinas se distinguían asimismo por la profecía, las exhortaciones, la lectura de cartas apostólicas, la glosolalia y otros fenómenos de la posesión del Espíritu.

Pero existen diferencias, como las condiciones de afiliación. Pablo describe su misión orientada a los gentiles. Aunque la unidad de judíos y gentiles dentro de la □kklhsˆa fuese un tema central para él, rechaza explícita y enérgicamente el rito de la circuncisión y las otras observancias que distinguían al judío del gentil, aunque la controversia en Galacia demuestra que su criterio no era compartido por todos.

Otros grupos cuya organización pudo servir de modelo en las comunidades cristianas son las escuelas filosóficas de la época[89]: las escuela pitagórica y epicúrea,

---

[88] THEISSEN, G., *Estudios*, 226-227. Los "temerosos de Dios" eran particularmente sensibles ante la fe cristiana, que traspasaba las fronteras étnicas y culturales y que podía proporcionarles una identidad independiente de las tradiciones recibidas. Eso no se lo podía dar el judaísmo: ahí no tenían plena igualdad de derechos. El cristianismo, en su forma paulina sobre todo, les ofrecía la posibilidad de profesar una religión monoteísta y un *ethos* sublime y de alcanzar, al mismo tiempo, una plena igualdad de derechos, sin circuncisión, sin preceptos rituales, sin limitaciones que pudieran influir negativamente en su estado social.

[89] JUDGE, A. E., *The Early Christians, as Scholastic Community* en *JRH* 1 (1960-1961) 4-15 y 125-137, este estudio es digno de reseñar pues según Pablo las comunidades cristianas se presentan como un grupo social donde se desarrollaban actividades escolares, por lo que sus prácticas se asemejan más a las escuelas filosóficas de la época que a los cultos esotéricos de las religiones mistéricas. Muchas misiones y trabajos de Pablo tienen un carácter intelectual. Pablo intenta transmitir un logos a fin de que los cristianos adquieran el verdadero conocimiento. Otra característica que marca la enseñanza de Pablo como más filosófica que religiosa es su concentración en la ética. "There are other sides to the picture, of course, but the view that must have been commonly taken is that of a school of disciples under the instruction of a rabbi, or a devout sect committed to the study and preservation of the law, or finally of a society formed to attend upon the teaching of a travelling preacher." (136 p.)

pues como ya hemos estudiado[90] estaban organizadas como asociaciones religiosas y daban mucha importancia a la amistad y relaciones comunitarias, por lo que se asemejan bastante a las comunidades paulinas[91].

12.2.2. La identidad comunitaria

El movimiento paulino es una realidad social distinta de los judíos y de los gentiles, aunque éstos pueden formar parte de la Iglesia por medio de la fe en Cristo y el rito de iniciación: el bautismo. Tanto judíos como gentiles podían entrar a formar parte de este grupo, pero los judíos tenían que renunciar a la Ley y los gentiles a los ídolos. Pablo tuvo que sentirse obligado, como judío que era, a justificar ideológicamente la existencia de sus comunidades frente al judaísmo, pues no es nada fácil que entendieran que un líder judío proclamara la resurrección del Mesías y acogiera a los gentiles por su fe en Cristo.

El monoteísmo exclusivo, tomado del judaísmo, sirvió para diferenciarse frente a los de fuera, al mismo tiempo que acentuó la unidad entre los cristianos. Pero los cristianos helenistas paulinos se distinguen de los judíos en que éstos seguían manteniendo la circuncisión, la observancia del sábado y mandamientos de pureza que les diferenciaban frente a los paganos. En cambio, los cristianos paulinos, aunque con controversias, abandonaron estas prácticas, proclamando que la muerte y resurrección de Jesús suponía el comienzo de una nueva era en la que los judíos y los gentiles debían unirse sin distinción en el nuevo pueblo de Dios (Rom 3, 22; 10, 12). Esta creencia en la muerte y resurrección de Cristo favoreció la conciencia de una nueva identidad.

Los grupos paulinos tienen una relación especial y usan lo que Meeks llama "vocabulario de pertenencia"[92], términos cargados de emotividad: "santos", "elegidos", "santificados" y "amados y conocidos de Dios" que configuran la identidad del grupo. Además, estos términos se entienden o se presentan siempre en oposición o frente a otra clase de grupos. En otro vocabulario los presenta como miembros de una familia; son llamados hijos de Dios, hermanos y hermanas que "se aman" mutuamente (1Tes 1, 4; 2, 8; 4, 10; 2Cor 11, 2-10). Las cartas paulinas son ricas en lenguaje emocional: gozo,

---

[90] Véase 49-64 pp.

[91] MEEKS, A. W., *Los primeros*, 145-148.

alegría y anhelo. Los primeros cristianos, de todas las categorías sociales, se trataron entre sí de "hermanos" y "hermanas", palabras que aparecen con mucha más frecuencia en las cartas de Pablo que en el resto de la literatura cristiana[93].

En fuerte contraste con el lenguaje de pertenencia, también aparece el "vocabulario de separación"[94]. Estos grupos estaban empeñados en mantener su identidad en medio del complejo mundo grecorromano y ello exigía una constante separación de la sociedad. Pero al ser una secta proselitista debía entrar en diálogo con otros y presentarse a sí misma como alternativa distinta y atractiva frente a otros grupos que buscan lo mismo. Se consideran a sí mismos una secta, "los de dentro", frente a "los de fuera", los otros, "los del mundo"[95]. En otros contextos también les exhorta a apartarse, como "hijos de la luz", de los "hijos de las tinieblas", que son el resto de la sociedad, lenguaje conocido en los grupos joánicos y en los escritos esenios en Qumrán. Pero, al contrario, los cristianos paulinos nunca huyeron ni se alejaron de la ciudad.

Los grupos paulinos están interesados tanto en evitar a los de fuera y separarse de ellos como en evangelizar y conseguir adeptos entre los de fuera[96]. Esta tensión entre misión y rechazo frente al mundo toma forma de tensión entre el deseo de separación de los de fuera y el deseo de respetabilidad social. Tal vez por este deseo de agradar y de hacerse en cierto modo aceptable a la sociedad, se expliquen ciertas indicaciones de Pablo: que las mujeres se cubran la cabeza, las cautelas ante la cuestión de la esclavitud, el sometimiento a las autoridades y el pago de los impuestos (Rm 13, 1-7)[97].

---

[92] *op. cit.*, 149-163.

[93] *op.cit.*, 152. "La expresión ["hermanos míos"] aparece sesenta y cinco veces en las cartas indudablemente auténticas y siete veces en 2 Tes y ninguna en Col, Ef y en las pastorales; parece pues peculiar de Pablo."

[94] MEEKS, A. W., *Los primeros*, 163-169. GARCÍA GUAL, C., *La utilidad de los bárbaros*, 143. En lugar de la ecúmene apareció la congregación de los fieles como rebaño de elegidos y verdaderamente humanos, frente a la cual quedaban los otros, los "bárbaros", enemigos de la fe. Si al comienzo del helenismo los bárbaros eran los que no tenían la cultura griega; para los cristianos el mismo término fue sinónimo de pagano o no creyente, es decir, un término para señalar a aquellos que no eran cristianos

[95] MEEKS, W., *Los primeros*, 164. La expresión "los nuestros/los de fuera" implica invariablemente una percepción negativa de la sociedad foránea, aunque la función inmediata de las frases dualísticas sea la de reforzar la cohesión interna del grupo.

[96] MACDONALD, Y. M., *Las comunidades,* 69-70.

[97] *op. cit.*, 72-73.

12.3. La psicagogía paulina y la vida comunitaria

12.3.1. Introducción

En las comunidades paulinas los miembros participaban en la evaluación y en la corrección mutua, por medio de la exhortación y la amonestación, de manera muy semejante a las prácticas atestiguadas entre los epicúreos de Atenas y del sur de Italia 80 años antes, tal como se ve en el testimonio de Filodemo de Gádara, según la tesis defendida por Glad[98].

Pablo es el fundador y líder de esas comunidades, si no está presente, manda cartas amonestándoles, o envía algún otro discípulo (1 Tes 3,10) para que les ayude en su consolidación y continúen creciendo[99]. El apóstol está preocupado por la instrucción y maduración de sus comunidades, imparte consejos y amonesta sin que nadie se lo pida, se siente con ese derecho y al mismo tiempo con la obligación de hacerlo. Pablo vela por el crecimiento de sus grupos, tiene una responsabilidad diaria, una preocupación constante por todos ellos (2 Cor 11,28; 12,15). Usa las imágenes de constructor y de agricultor para expresar este sentido de edificación, crecimiento y maduración en sus grupos[100].

Otras veces usa modelos sacados de la familia antigua, como padre y hermano (1 Cor 1,1; 4,15; 2 Cor 1,1; Gál 6,1; 1 Tes 4,9, etc.). El papel de padre implica el cuidado del niño[101] al mismo tiempo que la sumisión del niño a la autoridad paterna. En este sentido hablará de los "hijos de Dios" (1 Tes 2,11; Gál 3,26; 4,19; 1 Cor 4,14-17). Aquí

---

[98] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 185. GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 329. Hace un resumen de la psicagogía paulina: 1) La función del liderazgo de Pablo es psicagógica. 2) El discurso de Pablo supone educación y crecimiento. 3) Los "débiles" y los "fuertes" no son grupos, sino disposiciones o tipos de carácter. Pablo al caracterizar a la gente, bien como "débil" o "fuerte" intenta describir el carácter de las diferentes disposiciones.

[99] MALHERBE, J. A., *Hellenistic Moralist and the New Testament*, en HAASE, W., *ANRW* II Principat. 26.1. Religion, Walter de Gruyter, 303-304. La primera carta a los Tesalonicenses, que Pablo escribe a los pocos meses de fundar la comunidad, revela el establecimiento y educación de la comunidad. En estas prácticas Pablo sigue los métodos de los filósofos morales contemporáneos. No sé si Pablo es consciente de que al escribir la primera carta pastoral cristiana está creando algo nuevo, aunque en Epicuro tenía ya un precedente y Séneca, su contemporáneo, usaba las cartas como medio para el cuidado pastoral. "Paul also directs the Thesalonians to undertake pastoral care of each other, and in doing so again makes use of the philosophic psycagogic traditions." (p. 304). Cf. SCHMID, W., *Epikur*, cl. 743.

[100] Cf. 1 Tes 5,11; 1 Cor 3,9-17, 14, 3-5; 12,26; 2 Cor 10,8; 12,19; 13,10. Rom 14,19; 15,2.

[101] MALHERBE, A. J., *Paul*, 59: "Paul goes on to describe his ministry as gentle, like a nurse suckling her own children, and as understanding, like a father who gives individual attention to his own children as he exhorts them in different ways."

se ve la relación de un superior a un inferior, de un padre a un hijo. Pero Pablo emplea al mismo tiempo, los términos hermanos-as, lo cual implica una relación entre iguales, de simetría o reciprocidad[102]. En consecuencia, Pablo utiliza diferentes modos de dirección o guía apropiados a los diferentes discípulos, esto explica su adaptabilidad y versatilidad.

El consejo de Pablo a los corintios está construido sobre el doble modelo de dirección, el modelo del amigo sincero y el de un padre amoroso, pero exigente. Estas dos posiciones, de amigo y de padre, representan dos tipos de liderazgo. Muestran una relación de contraste, por un lado una simetría y por otro una asimetría. Estos dos enfoques –la simetría representada por el amigo y la asimetría por el padre– reflejan un enfoque pedagógico; pero no son entidades irreconciliables, sino modos diferentes de guiar acomodados a los diferentes tipos de estudiantes.

Las cartas paulinas muestran cómo los diferentes miembros de las comunidades podían asumir una función psicagógica. Nos parece importante examinar las pruebas de esta práctica común de la psicagogía entre los cristianos primitivos. Tradicionalmente se ha asociado a los desarrollos posteriores de los grupos cristianos; a la guía espiritual que tuvo lugar en el movimiento monástico del siglo IV[103]. En cambio, el estudio de Glad encuentra en las comunidades paulinas prácticas muy similares a la filosofía helenística de su tiempo: los individuos participan en la edificación comunitaria por medio de la amonestación y la corrección, en la consolación, etc.[104]. La psicagogía debe ser recíproca entre las diferentes personas que integran la comunidad (1 Tes. 5,11-15) deben animarse unos a otros, formarse mutuamente, amonestar a los holgazanes, ayudar a los débiles, buscar siempre los unos el bien de los otros[105].

---

[102] GLAD, E. C., *Paul and Philodemus*, 208-212. Estas dos imágenes manifiestan tanto la simetría, como la asimetría en la psicagogía paulina. Por un lado los miembros se llaman hermanos, hermanas o amigos y las relaciones son entre iguales. Por otro lado, hay una psicagogía con una estructura asimétrica donde alguien es el padre de la comunidad y los otros los hijos. Aquí las relaciones son jerárquicas. Aunque estas relaciones simétricas y asimétricas se pueden dar al mismo tiempo; ya que uno puede sentirse hermano de otro por pertenecer a la misma comunidad, pero desempeñar también el papel de padre o de hijo.

[103] HADOT, P., *Exercices*, 59-74.

[104] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 193: "Evidence for such practice is fourfold; firstly, texts that suggest reciprocated benefits from an engagement in a common endeavor; secondly, those texts that show Paul's practice of sending his fellow-workers as his representatives and envoys; thirdly, texts that reflect an actual practice of resident members of the community commented on by Paul, and fourthly, Paul's own directives to members of a local community to participate in such practice."

[105] MALHERBE, J. A., *Paul and Thessalonians*, 88-89. En la última sección de la carta (5,12-15) Pablo manifiesta un cuidado pastoral por cada miembro de la Iglesia. Muestra una preocupación por cada

Pablo nombra las diversas tareas que pueden desempeñar los miembros dentro de la comunidad. Pablo utiliza a veces la metáfora del cuerpo para describir sus comunidades[106] (1 Cor 12,8-10,28-30 y Rom 12,3-8). La comunidad, a pesar de tener diferentes miembros, está unida. Cada miembro tiene su respectiva función. En la descripción de las funciones omite el don de la guía espiritual. La razón de esta omisión se debe a que era una función que podía ser asumida por cualquier miembro del grupo. En las comunidades paulinas no hay dos grupos claramente definidos, uno que tenía la responsabilidad del cuidado pastoral y el otro que la recibía. Si no que la tarea de orientar, animar o amonestar era mutua.

12.3.2. La psicagogía comunitaria y la corrección fraterna

BIBLIOTECA VIRTUAL

Hay textos que reflejan la práctica psicagógica entre los miembros estables de la comunidad (1 Tes 5, 11-15), como la carta a los Corintios, donde se hace referencia al cuidado intracomunitario y a la corrección fraterna. En 1 Cor 14, 2-4; 6, 13-15,19,31 se habla de diversas formas de enriquecer a la comunidad: profecía, revelación, oraciones, canciones, acciones de gracia, palabras de sabiduría, interpretación de la enseñanza y sobre los efectos de éstas tanto dentro como fuera de la comunidad. Pablo descubre un contraste entre los ejercicios de éxtasis, como oraciones, canciones, etc. que edifican al individuo, pero no ayudan a la comunidad y otros ejercicios, como la profecía, cuya misión primera es la edificación comunitaria, ayudar a la comunidad e incluso pueden servir para atraer a nuevos miembros. En cambio, otras prácticas como la glosolalia, en ocasiones, puede tener efectos negativos; ya que la gente que se acerque a estas reuniones puede pensar que están locos.

Otro elemento de esta psicagogía comunitaria es la corrección mutua. Los miembros de la comunidad examinan su vida y emiten juicios (1 Cor 5 y 6). Pablo invita a participar en la corrección fraterna. Por ello, en esta psicagogía comunitaria se incluye la dimensión del reproche (Gál 6,1-5; 1 Cor 2,15), aunque Pablo aconseja en ocasiones no ser muy severo en el castigo. Entiende que el fin debe ser el ánimo y la edificación.

---

uno, dando a entender una amistad y el deseo genuino de ayudar. También algunas de las exhortaciones las dirige a toda la comunidad, orientaciones para que la misma comunidad continúe su crecimiento.

[106] Cf. CLAY, D., *Individual*, 276-278 y DE WITT, N., *Epicurus*, 101 y 118.

El texto de Gál 6,1 nos permite ver que quien descubre los errores no es quien los corrige, como si hubiera algunos –los "espirituales"– encargados de corregir y restaurar con suavidad a los que se equivocan. Algo semejante a lo que encontramos en Filodemo (*Lib*. 56,1-3) donde miembros de la comunidad –probablemente algunos de los sabios– podrían desempeñar esta función. Tampoco se debe excluir totalmente la posibilidad de que cualquiera asumiera la función de corregir, pero la frase Ûme□j o† pneumatiko‹ katartˆzete tØn toioãton señala que sólo los espirituales corrigen a otros, ellos son elegidos para ejercer la función de corregir para el bien de la comunidad. Por lo cual, el texto implica una función jerárquica, cada miembro puede corregir, aunque no al mismo tiempo o en las mismas circunstancias. Parece que algunos sólo lo hacían temporalmente. Lo que si destaca es la responsabilidad de todos, la naturaleza recíproca de esta práctica. Cada miembro podría teóricamente asumir el rol de la corrección. Es posible que Pablo sea consciente de los peligros inherentes a esta práctica. La función de corregir depende de la madurez espiritual, si no abriría la puerta a una actitud presuntuosa e inmadura. Pablo acentúa la responsabilidad de la madurez y nos dice que aquellos que corrigen deben hacerlo de modo suave y no herir, sino ayudar a la enmienda[107]. Pablo rechaza la psicagogía que destruye al débil (Rom 14,15; 1 Cor 8).

Los textos de Rom 14, 1-15,14 y 1 Cor 8,1-11,1 demuestran la práctica psicagógica en las comunidades paulinas. Los términos "débil" y "fuerte" subrayan diferentes grados de madurez entre los miembros, y presentan una psicagogía asimétrica –los maduros o "fuertes" frente a los inmaduros o "débiles"–. Pablo critica a los "fuertes", pues su comportamiento puede herir o escandalizar a los más jóvenes; por eso dice que los fuertes deben cuidar y sobrellevar las flaquezas de los débiles. Cuando Pablo habla de "débiles", "fuertes" o "sabios" no se refiere a la identidad social o étnica, sino a las diferentes disposiciones psicológicas, a los distintos modos de ser de las personas que componen estos grupos (después daremos una explicación sociológica de este mismo problema). Pablo está primordialmente interesado en mejorar las relaciones entre los miembros, fomentar la amistad e intenta crear una comunidad plural integrada por personas de diversos comportamientos y modos de ser.

---

[107] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 201-202: "Interestingly, when compared to the hortatory terms in Philodemus' *On Frank Criticism* and Clement's *Pedagogue*, hortatory blaming terms in the Pauline corpus are few in number. The psychagogy Paul attempts to implement in his communities is then not of the harsher sort. Paul specifically rejects the severity of the Corinthian' use of □pitimˆa, which probably included harsh rebuke or censure..."(p. 203)

No obstante, a pesar del respeto y de la adaptabilidad, Pablo no rechaza la corrección de las faltas. Los maduros o más fuertes deben corregir a los débiles (Rom 14,13a). Ahora bien, la evaluación o corrección no debe ser arrogante. Les recuerda la imparcialidad divina, y que todos nos presentaremos ante él (Rom, 14, 9-12); de ahí que la corrección deba ser mutua (Rom 15, 7 y 14). En Rom 14,1,1-15,14 presenta las prácticas exhortativas comunes en las comunidades paulinas y habla de la edificación (Rom 14,19 y 15,1) y podemos ver el paralelismo con Gál, 6,1-3 v. 2 "llevar las cargas unos de otros", la misma recomendación que hace a los "fuertes" (Rom 15,1) "nosotros los "fuertes" debemos sobrellevar las flaquezas de los 'débiles'"[108]. Pablo cierra el capítulo (14, 22-23) aconsejando a los "fuertes" no hacer nada por lo que otro hermano tropiece. Les dice que aunque estén convencidos de que no es malo comer carne inmolada a los ídolos, se abstengan de este comportamiento para cuando se encuentren solos o con otros que lo entiendan (v.22a).

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

12.3.4. La psicagogía de adaptabilidad paulina

La vida de Pablo es multifacética, abarca varias dimensiones demográficas y culturales. Pablo étnicamente era judío, pero escribió en griego. Pablo, judío-fariseo, luchó contra los judeocristianos para predicar el Evangelio a los gentiles. Al moverse en el contexto helenístico del mar Mediterráneo necesitaba cierta adaptabilidad, tenía que acomodarse a todos aquellos grupos si quería que aceptaran el mensaje; por eso nos dice: "yo he llegado a ser todo con hombres de toda clase" (1 Cor 9, 22b).

Pablo propone a los sabios de Corinto dos criterios de conducta para que relativicen su situación: Primero, "cualquier cosa que hagas, hazla para gloria de Dios" (1Cor 10,31) y segundo "no ofendas a los judíos ni a los griegos, ni a la Iglesia de Dios" (1 Cor 10, 32-33). En 1 Cor 9, 19-23 se refiere a diversos grupos de gente a los que se adapta a fin de ganarles para la causa del Evangelio[109]. Ante la diversidad humana es necesario adaptarse: se acomoda a los judíos, a los griegos, a los "débiles", a los de

[108] *op. cit.*, 224. "Paul urges the strong not to cause a rift in their relationship with the weak on account of certain forms of reasoning but to accept them into their friendship: "Take into friendship those who are weak in faith but not for judgements about reasonings."

[109] *op. cit.*, 254: "The reference to the various "groups" of people to which Paul adapts and the inclusive nature of Paul's voluntary slavery and adaptation, suggests the motif of unrestricted association with all, also accentuated by the reference to "the many" in 1 Cor 9, 19. 22 and 10, 33, and by the contrast between personal and communal advantage present in the larger context."

dentro, a los de fuera… El apóstol quiere favorecer a todos y busca la ventaja de muchos, para agradar a todos en todo. Hace todas las cosas por el Evangelio y urge a sus lectores a hacerlo todo para gloria de Dios.

La psicagogía de los "sabios" de Corinto es semejante a la de los "fuertes" (Rom 14,1) que racionalmente persuaden a los "débiles" de su posición insostenible. Tanto los "fuertes" como los "sabios" pueden referirse a una misma disposición o carácter psicológico. En 1 Cor 8,1-8 encontramos que los "fuertes" comían comida ofrecida a los ídolos, mientras que los "débiles" se abstenían. Los "sabios" y los "débiles" no creían en la existencia de los ídolos; pero el comer comida ofrecida a los ídolos manchaba la conciencia de los últimos solamente y por eso ellos se abstenían de comer. Pablo anima a los "sabios" a respetar estas diferencias y a tener cuidado de no ofender a los "débiles" en sus convicciones. Pablo no debate la validez de las creencias o razonamientos de los "sabios" o lo correcto de sus deducciones. En lugar de ello les dice que su derecho a comer comida ofrecida a los ídolos puede llegar a ser una ofensa o impedimento para los "débiles". 1 Cor 1-8 revela que los "sabios" no estaban meramente en desacuerdo con las deducciones de los "débiles", sino que les persuadían de que su posición era ilógica. Los sabios intentan curar a los "débiles" de sus falsas creencias y miedos y querían que abandonaran su pensamiento y modificaran su conducta. Los "sabios", primero, les persuaden racionalmente, después, por medio del ejemplo, les muestran cómo comportarse. Los "sabios" comen carne sacrificada a los ídolos e invitan a que los "débiles" hagan lo mismo, pero en lugar de reformar o cambiar al "débil", este procedimiento les destruye.

Pablo, en ambos textos Rom 14,1–15,14 y 1 Cor 8,1–11,1, manifiesta la misma intención, prevenir contra la destrucción de la persona inmadura o débil en la fe. El "débil" creía que comer carne ofrecida a los ídolos tenía consecuencias negativas para su relación con Dios; por eso, aunque el "fuerte" no encuentre problemas en comer de esta carne, debe ser responsable de su conducta frente a los "débiles", que no pueden entender su comportamiento. En ambos textos, Pablo presenta las líneas generales de la psicagogía basada en el principio de adaptabilidad[110].

[110] *op. cit.*, 215: "Paul contextualizes the psychagogic practices of both communities in an ethic of adaptability using the metaphor of members as parts of a body each having different abilities to help others." "Paul urges the mature to aid the weak instead of pleasing themselves. The command to love one's neighbor sums up the ethic of adaptability, an ethic which is, in Paul's view, simply an extension of Christ's all-accommodating behavior." (p.216)

Pablo acentúa la condición psicológica de los "débiles" y su entendimiento limitado. Estas personas están tan acostumbradas a su anterior idolatría que comer carne produce en ellos malos sentimientos. Para los "débiles" comer carne sacrificada a los ídolos significa reconocer la existencia de ídolos y el rechazo del "único Dios, el Padre y Señor Jesucristo". Ellos sentían que al comer carne de los ídolos ponían en peligro su posición delante de Dios. Desde la perspectiva de los "fuertes", las cosas son diferentes. Su reconocimiento del "único Dios, el Padre y Señor Jesucristo" despoja a la comida ofrecida a los ídolos de todo su poder. La comida no precisa de la aprobación o desaprobación divina. No obstante, los "fuertes" tratan de persuadir a los "débiles" para que sigan su comportamiento, de este modo los "fuertes" socavan los compromisos de los "débiles". Para los "débiles" imitar a los "sabios" significaba consumir comida y volver de Dios a los ídolos (1 Tes. 1,9)[111]. Esto era su destrucción.

Pablo nos dice que el "sabio" (1 Cor 8,12), al comportarse de ese modo, peca contra Cristo y contra sus hermanos más "débiles". En 1 Cor 8,10-13 y 10,28, el apóstol no solo quiere que los "sabios" cambien el modo en que querían influir o educar a los "débiles", sino también restringir su libertad. Ambos eran necesarios para el bienestar de los "débiles". A los "sabios" no se les pide que cambien sus firmes creencias (1 Cor 8,8), sólo se les pide que modifiquen su comportamiento y pedagogía. Debían modificar su comportamiento por que influía de modo negativo en la persona "débil".

Pablo tiene el siguiente eslogan 1 Cor 6,12: "Todo me es lícito; más no todo me conviene. Todo me es lícito mas ¡no me dejaré dominar por nada!". La censura que impuso a los sabios indica que Pablo está pensando en líneas semejantes, es decir, progresa de una preocupación en la ventaja personal a una consideración de los otros de la misma comunidad. Esto es evidente en 10,32-11,1 donde Pablo se presenta a sí mismo como un ejemplo del comportamiento defendido. El comportamiento de los "sabios" en vez de beneficiar a los "débiles" les destruye, por lo que cualquier comportamiento que tenga efectos contrarios debe ser modificado. Pablo urge a los sabios a restringir su libertad y les invita a un comportamiento afable, lo mismo que él ha imitado a Cristo[112].

---

[111] *op. cit.*, 289.

[112] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 294: "The leadership model Paul's sets forth in 1Cor 9:19-23 and 10:32-11:1 has, then, implications for Paul's own guidance of the Corinthians, reflected in his willingness to associate with people of different moral status and in his considerate approach towards the weak. The leadership model which the wise are to emulate is presented in a context in which Paul is critical of the approach the wise have taken towards the weak."

12.3.5. Pedagogía de Pablo con los recalcitrantes

En la segunda carta a los Corintios Pablo responde a acusaciones de inconsistencia y de dureza. Pablo emplea el método mixto de alabanza y reprobación o la mezcla de una guía afable y exigente al mismo tiempo. La utilización que hace Pablo de estas técnicas demuestra que usa los motivos pedagógicos comunes y medios pertinentes de adaptación propios de la época[113]. Pablo aplica los modelos pedagógicos, reconocidos por los moralistas de su época, para caracterizar el *status* espiritual de los corintios. Esos métodos eran reconocidos como pertinentes para la adaptación psicagógica o la persuasión de las personas maduras e inmaduras. La presencia de estas tradiciones pedagógicas indica que los "sabios" en Corinto, los así llamados "adversarios" son también "estudiantes" que precisan dirección y guía. En particular, el uso del reproche duro y la amenaza revela que ve a los "sabios" como "estudiantes recalcitrantes", difíciles de curar y necesitados de una terapia severa (2 Cor 13,1-4)[114].

Pablo siente que ha actuado con una dureza excesiva en 1 Cor 8. En lugar de corregir a los sabios llamándoles al arrependimiento, con su dureza les ha afligido en exceso. En las reflexiones de 2 Cor 2,3-11 y 7,8-13a reconoce la función de la reprobación, tanto la saludable como la destructiva; pero reconoce que se ha excedido en la dureza. Los "sabios" presentan contra Pablo la misma acusación que él había elevado contra ellos, que su reproche exigente no era "según el amor". Desde el punto de vista de los críticos, la severidad de las cartas de Pablo y su actitud despótica probaba su desamor. La aseveración es parte de la per‹ parrhsˆaj y per‹ filˆaj, de como aplicar correctamente la parrhsˆa en la compañía de amigos. Algunos cristianos de Corinto le reprochan que ha hecho un uso impropio de la parrhsˆa o que ha sido demasiado exigente con ellos (2Cor, 2,3-4,6-8; 1 Cor 8,1; Rom 14,15a).

Los textos de 1 Cor 8,1-11 y Rom 14,1-15,14 son la prueba de que una corrección severa "destruye a los débiles". Así, 2 Cor 2,5-11 indica que el castigo era

---

[113] *op. cit.*, 87-88. Pablo del mismo modo que Cicerón, Plutarco, Séneca, Quintiliano, Dión Crisostomo, Maximo de Tiro y Filodemo reconoce la importancia de persuadir usando tanto el reproche como la alabanza. "Paul's leadership style is best explicated in light of the psychagogic traditions of harsh and gentle guidance." (p.326)

[114] CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *El Pedagogo* (I, 66, 2-3), 101-103. Clemente habla también de este método pedagógico que aunque es duro no busca la destrucción, sino la educación usando reproches –palabras duras como flagelo–, todo ello orientado a la conversión y la salvación. También Clemente admite que el reproche y la alabanza son remedios altamente necesarios para los hombres (*Ped.* I, 94.1).

destructivo. 2 Cor 2,7; 1 Cor 8,12 y Rom 14,15, todos estos textos, están relacionados con la dureza excesiva que arruina a los inseguros. En lugar de persuadir al culpable al arrepentimiento, el agravio era tan severo que amenazaba más con destruirle que con salvarle. Por lo que es muy probable que el enfoque de Pablo fuera interpretado, como "no amor", como un castigo severo[115]. Pablo aunque reconoce el dolor de la "medicina" severa utilizada por él, la cree necesaria para prevenir la ruina total del paciente. La cuestión debatida entre los moralistas era: ¿qué grado de dolor debe uno infligir para que se efectúe el cambio deseado? ¿cómo debe ser uno de exigente? Pablo reconoce que la dureza excesiva en la corrección puede producir una aflicción que sea destructiva para la persona; y en vez de lograr el objetivo que es corregir para que cambie, le destruye.

La posición de Pablo era ambivalente. Por una parte espera que los corintios obstinados le obedezcan como a un padre y se sometan a él y a sus directivas, en lugar de seguir a los psicágogos contrarios (2 Cor 2,9; 7,15; 10,5-6). Pero los "sabios" no pueden tolerar ni resistir la censura de Pablo, de este modo, ellos son difíciles de curar. En el trato con los recalcitrantes Pablo usa un lenguaje bastante duro y exigente, aunque en ningún momento busca la destrucción, sino la edificación y la restauración (2 Cor 10,3-6,8; 13,10).

Pablo apela a los corintios refiriéndose "a la amabilidad y delicadeza de Cristo" (2 Cor 10,1). Pone en conexión la suavidad con la dureza, como se aprecia en 1 Cor 4,21: "que preferís que vaya a vosotros con el palo o con amor y espíritu de mansedumbre". El Apóstol usa términos de amabilidad y mansedumbre, así como amenazas (2 Cor 12,20-13,11) y (1 Cor 4,14-21) que indican el derecho que tiene Pablo tanto de ejercer el castigo como de ser benigno. La imagen del palo y de la dureza de la corrección nos recuerda una imagen patriarcal, con lo cual se parece a un filósofo riguroso e inflexible cínico[116]. Pablo es explícito en sus amenazas en 2 Cor 10,6 y en particular 13,2 y 10. La amenaza es usada otra vez en referencia a una próxima visita. Pablo amenaza de modo explícito a aquellos que han pecado en el pasado y les dice que cuando vaya "no se mostrará con suavidad".

---

[115] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 318. "But in the view of some in Corinth, Paul had also failed because of his excessive harshness. He had been unduly harsh, causing excessive grief. Paul's blame was yet another aggravating factor in the estrangement between Paul and the Corinthians…In the early parts of 2 Corinthians, Paul subtly attempts to conciliate his readers because of the grief he has caused them and justifies his own harshness in view of its end result, namely, it grieved the Corinthians into repentance."

La función de esta carta desafiante es precisamente instaurar el miedo a través de la amenaza del castigo por la conducta equivocada. A mayor desobediencia, mayor será la dureza necesaria para el cambio. La actitud de los "sabios" en Corinto al seguir las orientaciones de sus guías o psicagogos contrarios determina el grado de dureza utilizado. Los corintios han llegado a ser contumaces y Pablo no desea volver a ejercer su autoridad y castigarles, prefiere que por la dureza de la carta cambien de actitud y no necesite utilizar de nuevo la autoridad cuando vaya a visitarles. Como hemos visto, Pablo usa un método mixto de guía moral, mezcla la dureza y la suavidad según cree oportuno, lo importante es que sea efectivo. En algún momento tendrá que usar la suavidad y en otros la dureza[117].

CAPITULO 13: LAS RELACIONES HUMANAS EN LOS GRUPOS PAULINOS

13.1. Las relaciones en el mundo greco-romano

En el mundo greco-romano, la hospitalidad y la benevolencia se extendían sólo a los amigos; y el concepto de beneficencia no se asociaba con el pobre. La ayuda, beneficencia o "caridad" se extendía a los de la misma posición social, como eran las amistades. Cuando se hacía algún gesto benéfico o las mismas relaciones de amistad eran interesadas, se buscaba cierta recompensa o algún tipo de reciprocidad. Por eso la recomendación de Jesús en Lc 14, 12-14 de invitar a aquellos que no tienen con qué recompensarte va más allá de los límites convencionales de la amistad[118].

A veces, el donante a cambio de su generosidad esperaba obtener ciertos honores; por eso no se puede hablar de filanqrwpˆa[119] desinteresada y unidireccional,

---

[116] MALHERBE, A. J., *Paul*, 40-41.

[117] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 325: "Paul Phraseology suggest that he views the wise and his rival leaders as recalcitrant students who should submit to his authority. Charges and counter-charges relating to harshness in moral exhortation show that the dispute centered on the appropriate mode of spiritual guidance. Paul's critique of the recalcitrants reveals his theory of blame or the use of harshness in psychagogy, and his view of the Corinthian critics."

[118] ARENS, E, *Asia Menor*, 156. La dádiva de un obsequio equivalía al ofrecimiento o la confirmación de amistad, la cual no debía ser rechazada; rechazar una equivalía a rechazar la otra. Ahora bien, la manera de expresar aceptación de esa manifestación de amistad era la oferta de un gesto similar o equivalente. Dar era tenido como gesto de amistad; más aún, la presuponía. El dinero, por ejemplo, se prestaba entre amigos y a ellos.

[119] PEARSON, B. P., *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity*, Trinity Press International, Harrisburg 1997, 187. "The word *philanthropia* was originally used in pagan

sino recíproca. Más bien era filotimˆa, el amor a los honores. La búsqueda de los honores está atestiguada en centenares de monumentos e inscripciones que aún hoy podemos admirar gracias a ese deseo de ser públicamente honrado y perpetuado. En consecuencia, la beneficencia y los actos de aparente bondad que practicaban los ricos no eran altruistas, y no pueden calificarse como lo que entendemos por caridad. Aunque filanqrwpˆa era el término comúnmente utilizado para designar la benevolencia hacia el necesitado, este término podía connotar diferentes cosas, desde la cortesía hasta la generosidad material, pero no significaba lo que entendemos nosotros por misericordia, caridad, o incluso limosna, es decir, este ejercicio no estaba unido a la asistencia al pobre.

> "En síntesis, en el mundo grecorromano se extendía una mano dadivosa a los que formaban parte del mismo nivel social, sobre todo si eran conocidos, o a la ciudad como tal, con fines primordialmente beneficiosos para el donante: para gozar de los favores de las amistades, para ser admirados, aclamados y honrados, para ser inmortalizados por el pueblo, o para obtener o asegurarse alguna posición. Si se era filántropo con el pueblo, por ejemplo ofreciendo alimentos o alguna fiesta, no era por el interés en las personas mismas, sino para recibir muestras de gratitud de la ciudad. La beneficencia, como la amistad, se daba entre iguales, pues las diferencias socioeconómicas eran leyes de la naturaleza que debían respetarse[120]."

13.2. La amistad en las comunidades paulinas

13.2.1. Introducción

En el Nuevo Testamento, aunque se usa el tÕpoj de la amistad, llama la atención que el uso de la palabras filˆa y fˆloj es muy escaso (filˆa aparece únicamente en Sant. 4,4, y fˆloj en varios textos de Lucas, Mateo y Juan, pero no muchas veces). Pablo no usa nunca estos términos. La reticencia a usar estas palabras no ha disuadido, sin embargo, a los autores del N. T. de invocar las convenciones de la amistad asociadas

---

religious contexts as a term for the love of the gods directed to humankind." Aunque este era su sentido original, a partir del siglo III a. C., se usa para significar privilegios concedidos en recompensa por los beneficios monetarios ofrecidos por una ciudad o institución. Es decir, la filantropía se une a la búsqueda del honor.

[120] *op. cit.*, 158.

con el sentido normal de aquellas palabras; también impresiona la variedad de modos en que se interpreta la amistad en el Nuevo Testamento[121].

Hay discusiones entre los estudiosos sobre si se puede encontrar en la correspondencia paulina alguna carta que corresponda a lo que se ha llamado pistolÂ filik¿ propiamente. Lo que se puede afirmar es que Pablo en sus cartas –de modo especial 1Tesalonicenses y la de los Filipenses–, está influido por el vocabulario de la amistad o el tÕpoj de la amistad[122]. Las cartas de Pablo tienen una afinidad general con las antiguas cartas de amistad, el vocabulario de amistad de Pablo es semejante al utilizado en las cartas de un amigo a otro en el mundo greco-romano[123].

Precisamente por eso sorprende que Pablo no use los términos fˆloj o filˆa. Esta omisión ha tenido que ser deliberada, se han dado varias razones para explicar esta omisión. Algunos sugieren que Pablo ha evitado estas palabras por sus connotaciones antropocéntricas. Él se mueve en un ámbito teológico y allí las relaciones entre los cristianos venían definidas por Dios[124]. Otros, creen que a nivel sociológico estos términos tenían implicaciones con el *status* de la amistad patronal. De hecho Pablo prefiere la terminología de hermano-a a la de amigo, los hermanos cristianos no son amigos en el sentido griego, sino hermanos por el bautismo, formando una nueva familia, la iglesia[125].

Por otro lado los motivos o razones de la correspondencia paulina no se pueden reducir a un único motivo, hay distintas razones en cada carta: apologéticas, amonestación, salutación, etc. Por eso es demasiado simple reducir una carta al género de *Freundschaftsbrief*, como algunos clasifican la carta a los Filipenses (Stowers).

---

[121] MITCHELL, C. A., "*Greet the Friends by Name": New Testament Evidence for the Greco-Roman Topos on Friendship,* en FITZGERALD, T. J. (ed.*), Greco-Roman Perspectives on Friendship*, 225.

[122] *op. cit.*, 226: "The use of the *topos* on friendship has been identified in 1 Thessalonians, Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, and Philippians."

[123] REUMAN, J., *Philippians, especially Chapter 4, as a "Letter on Friendship": Observations on a chekered History of Scholarship*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Friendship, Flattery, & Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (=SNT 82), E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996, 83-106. Cf. MALHERBE, J, A., *Paul*, 62-63. Pablo no habla de amistad o amigos, sino de amor fraterno entre hermanos. Aunque usa el tÕpoj de la amistad, evita el término filˆa, así como la descripción de los cristianos como amigos.

[124] MALHERBE, J. A., *Paul's Self-sufficiency (Philippians 4,11*), en FITZGERALD, T. J., *Friendship*, 138-139. También puede haber evitado esta terminología para que sus lectores no le asociaran con los epicúreos, que estaban unidos por fuertes lazos de amistad.

[125] KLAUCK, H. J., *Gemeinde –Amt– Sakramente. Neutestamentliche Perspektiven*, Echter, Würzburg 1989, 11-28.

Ahora bien, esta designación acentúa que en esta carta hay bastantes términos de los que se asociaban en la Antigüedad con el tópico de la amistad[126].

13.2.2. La carta a los Filipenses

El lenguaje e ideas normalmente asociadas con la amistad aparecen a lo largo de toda la carta (1, 27; 2,2, 2,6-22; 2,30; 4,10-11, 4,12-20), aunque el capítulo cuarto sea la culminación de este lenguaje sobre la amistad[127].

En el mundo griego se caracteriza a la amistad con la imagen de que los amigos tienen una "sola alma", el amigo es otro yo. Pablo usa esta misma terminología de la amistad en 1,27. Otra idea común para describir la amistad es la de igualdad, que también utiliza el Apóstol para calificar su relación con Timoteo, con quien comparte la misma alma (2,20). Pablo exhorta a los Filipenses a que tengan un mismo sentir y un mismo espíritu (1,27). Los amigos comparten la misma alma y por eso sienten y piensan lo mismo. Esta idea, común en la Antigüedad, la emplea Pablo dos veces (2,2) y (4,2). Insiste en que la amistad es un asunto de ÓmÕnoia, tener una misma mente y así poder vivir en armonía y concordia.

Otra idea tradicional de la amistad es tener todas las cosas en común. Pablo la menciona en la acción de gracias (1,5) donde expresa su gratitud para con los Filipenses por su colaboración con el Evangelio. Esta idea de compartir koinwnˆa la menciona seis veces en la carta (1,5; 7; 2,2; 3,10; 4,14-15). El apóstol también habla en esta carta del gozo y la alegría, compartir la alegría, los amigos se alegran juntos (2,18-19; 1,4,18,25; 3,10, 17; 4,1,4,10). Al final del capítulo tercero (3,20) se habla también de polˆteuma, lo cual puede ayudarnos a dar a la amistad un contenido más social y político, en consonancia con el sentido aristotélico. Las comunidades epicúreas de amigos tenían este sentido de casa común (politeˆa), tener la misma mente y

---

[126] FITZGERALD, T. J., *Philippians in the Light of some Ancient Discussions of Friendship*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Friendship,* 143-144: "In writing the letter, Paul makes use of what rhetoricians called the "friendly" style and uses terminology from the *topos* on friendship… In terms of style, vocabulary, and purpose, therefore, Philippians is *in part* –indeed, in large part– a "letter of friendship," but it is also much, much more." (p.144)

[127] MITCHELL, C. A., *"Greet the Friends*, 234. En esta carta se puede ver la amistad como una convención social y como el ideal de virtud. Los términos koinwnˆa, tØ aÜtØ frone□n, y ¦g§ph sugieren la hospitalidad, recomendación, términos asociados al campo semántico de la amistad. Cuando Pablo emplea el lenguaje de amistad y apela a las convenciones sociales en Filipo, presupone el paradigma de la virtud. Como se expresa en el himno de Cristo (2,1-5), la amistad demuestra el altruismo, la reciprocidad, y la voluntad del propio sacrificio. Todas ellas son señales de una verdadera amistad.

disposición. Para nuestro propósito es importante ver la conexión entre la pÕlij, la amistad y el deseo de concordia.

En el capítulo cuarto la terminología de la amistad comienza en el versículo primero: "hermanos míos queridos y añorados, mi gozo y mi corona". En 4,2-3 Pablo exhorta a Evodia y Sintique no sólo a pensar lo mismo, sino al conocimiento y trabajo mutuo. La metáfora del yugo para describir las relaciones íntimas era común en el período clásico y helenístico. Pablo lo emplea también para describir la relación entre los amigos (4,3).

En los versículos 8 y 9 une la amistad con las virtudes. Sabemos que la mayoría de los filósofos habían enraizado la amistad en la virtud, entre ellos Epicuro[128]. En el v. 8 enumera una lista de cualidades morales y constituye el versículo más griego de todas las cartas de Pablo. Es la única vez que usa la palabra virtud, aunque invita a que la practiquen junto con las otras instrucciones siguiendo su ejemplo personal: "Continuad practicando también lo que de mí aprendisteis y recibisteis, al escucharme y al verme" (v.9).

Fitzgerald[129], siguiendo las tres clases de amistad de Aristóteles, argumenta que Pablo comprende la amistad únicamente en relación con la virtud. Esta es la verdadera amistad, liberándola de cualquier connotación utilitaria o interesada. Esta clase no utilitaria de amistad se ejemplifica en Cristo (2, 5-11), en Timoteo (2,20) y Epafrodito (2,30). Pero describiendo los rasgos de la verdadera amistad, nos hace ver a lo largo de la carta, que los filipenses entienden la amistad como algo más basado en la utilidad que en la virtud (4,2-3). Las murmuraciones y quejas denunciadas en 2,14-15 se ajustan a esta situación. La meta de Pablo parece ser la transformación de la amistad entre ellos, y pasar de una amistad basada en la utilidad a una amistad fundada en la virtud[130]. Si los filipenses responden de forma positiva a la exhortación de Pablo pensarán y actuarán del modo más apropiado a la comunidad utópica por la cual su vida es gobernada (3,20-21).

---

[128] Véase 164 y 176-180 pp.

[129] FITZGERALD, T. J., *Philippians*, 157. Pablo de este modo como la mayoría de los filósofos fundamenta la amistad en la virtud. Su descripción particular de la amistad es descriptiva y prescriptiva al mismo tiempo. Al igual que los filósofos que usan el lenguaje de la amistad para describir comunidades utópicas; del mismo modo Pablo usa el lenguaje de la amistad para describir la comunidad cristiana, para indicarnos cómo debía existir idealmente.

[130] BERRY, L. K., *Friendship language in Philippians* 4,10-20, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Friendship*, 114. Pablo quiere aclarar que la base fundamental de su relación con los filipenses no es

Al final de la carta (4,10-20) –que muchos consideran una carta independiente[131]–, como si fuera una especie de nota de agradecimiento, Pablo agradece a los Filipenses la ayuda prestada en la necesidad. Esta ayuda era típica entre los servicios y beneficios que eran considerados una parte importante de la amistad. Los beneficios ofrecidos por amigos abarcaban distintas clases de bienes: servicios personales, hospitalidad, proveer con comida o alojamiento, rescatar de la muerte, librar de la esclavitud, etc.[132].

En 4,10-20 se incluyen nociones básicas de la amistad de la Antigüedad. La idea de compartir, incluso en la adversidad (4,14) en que encontramos al amigo: Cic. *Amic.* 22: "La amistad añade esplendor a la prosperidad, y dividiendo y compartiendo la adversidad la hace más ligera". Los amigos también comparten beneficios, incluyendo aquellos de clase material (Cic. *Amic.* 26) el intercambio mutuo. El lenguaje comercial de haber y deber describe este intercambio. En el v. 15 aparece la terminología "dar y recibir, haber y debe" que es algo común en las relaciones comerciales. Esta terminología era también empleada para referirse a la reciprocidad en las relaciones de amistad, al intercambio de favores y beneficios entre amigos. Según la visión utilitaria de amistad, tal reciprocidad de dar y recibir beneficios y servicios es lo que la gente primeramente desea y busca en la amistad. Pero incluso quienes, como Cicerón, rechazan una visión utilitaria, admiten que el intercambio mutuo de beneficios es realmente inseparable de la amistad (Cic. *Amic.* 26; Sén. *Ep.* 81,12). El dar y recibir en las relaciones incrementa la afección mutua y refuerza la amistad (Cic. *Amic*. 29); aunque no sea éste el único motivo de la amistad.

Este compartir mutuo se explica del siguiente modo: los filipenses se han beneficiado de la proclamación del Evangelio por las enseñanzas de Pablo y en reciprocidad –con agradecimiento– le han ayudado con dinero. M. Ebner[133] observa cómo el lenguaje comercial y bancario es esencial para las discusiones filosóficas de la amistad.

---

utilitaria. En otras palabras, que su relación de amistad con ellos no estaba basada en obtener un beneficio propio o conseguir algo material (1 Tes 2,5; 2 Cor 11,14-18).

[131] VIDAL, S., *Las cartas originales de Pablo*, 283-289.

[132] BERRY, L. K., *Friendship language in Philippians* (4,10-20), 108: "The primary significance of the Philippians' gift for Paul is its demonstration that they are still concerned about him and remember him. Keeping their relationship with him intact. Philosophers discussing the gifts or benefits conferred by friends often said that the intention or goodwill behind a gift was more important than the gift itself."

[133] EBNER, M., *Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkatologe bei Paulus* (=Forschung zur Bibel 66), Echter, Würzburg 1991, 331-364.

Hay dos lenguajes complejos operando en esta sección de la carta: uno muestra el lenguaje de contabilidad y el otro el del préstamo. La terminología de la contabilidad (4,15) representa la reciprocidad, el dar y el recibir. El lenguaje de prestar dinero en 4, 17-18 refleja lo agonístico, así trata con el crédito y el debe. Estos lenguajes del mundo del comercio se fundamentan en el beneficio mutuo, ambas partes son autointeresadas. El punto común de partida de ambos es la necesidad; de este modo la amistad aquí también tiene un sentido utilitario[134]. Pablo no quiere que el hecho de que reciba ayuda sea interpretado como una relación de dependencia ("clientela") con respecto a la comunidad; por eso dice que las ayudas sirven, más bien, a la misma comunidad (vv. 10 y 14). Las palabras de alegría y alabanza a la comunidad (v. 10) no se deben interpretar como la expresión de agradecimiento de un "necesitado", que se confiesa dependiente ("cliente") de quien le ha ayudado ("patrono").

De todos modos, Pablo parece querer dejar bien claro que la base fundamental de su relación con los filipenses no es utilitaria. En otras palabras, que su relación amistosa no estaba basada primeramente en obtener un beneficio. Sus buenos sentimientos hacia los filipenses no proceden de la necesidad que tuvo (4, 11). El apóstol no niega que haya estado en circunstancias adversas; pero asegura que ha aprendido cómo enfrentarse a ellas (vv. 11-12). De hecho, ha aprendido a contentarse con lo que tiene, en la abundancia y en la privación. En los vv. 15-16 el apóstol recuerda con agrado la buena acción de los filipenses para con él, y no niega que obtuvo favores. Sin embargo, diría con Cicerón (*Amic.* 31) que la amistad no es deseable por la esperanza de ganancia, sino que su provecho total consiste en el mismo amor.

En 4,10-20 relaciona también la amistad con la autosuficiencia. Pablo afirma e insiste en su autosuficiencia[135] e independencia (vv. 11-13), lo cual reafirma que su amistad con ellos no estaba basada en la necesidad o en el deseo de obtener cosas

---

[134] EBNER, M., *Leidenslisten*, 348 "Die Gruppe der Kontoführungstermini bringt das *Gesetz der Reziprokität* zum Ausdruck…" "In anderen Gruppen der commercial-language-Termini meldet sich das *agonistische Prinzip* zu Wort. Typisch für diese Gruppe sind die Termini des «Darlehensgeschäftes»: Gläubiger, die auf Ertrage spekulieren, Zins einfordern und Wucher treiben." (p.349)

[135] MALHERBE, J. A., *Paul's Self-sufficiency*, 125-139: "It is important to notice that aÜt§rkeia has become widely used, by people of many persuasions, most frequently without the intellectual or psychological baggage of Stoicism. It is also of interest that the non-Cynic self-sufficient man is concerned with koinwnˆa, filˆa and virtue, and that in his social relations his self-sufficiency consists in equality. As self-sufficient, he lacks nothing. He takes into consideration the circumstances under which he lives but nevertheless remains self-sufficient." (p.135)

materiales[136], aunque reconoce que lo que han hecho socorriéndole era bueno y apropiado. Pablo mantiene un equilibrio dialéctico entre el negar que la ayuda o la utilidad sean la base de la motivación en la amistad y el afirmar que la asistencia a un amigo en la necesidad sea un resultado natural y deseable de las relaciones de amistad. Pablo manifiesta su gran alegría por el gesto de la comunidad, y la alaba por ello. Pero al mismo tiempo, excluye el lenguaje directo de agradecimiento, afirma su autarquía y con ello quiere dejar claro que se trata de una excepción dentro de su praxis misionera.

De hecho, Cicerón pensaba que no es bueno para los amigos no necesitar nada en absoluto (*Amic.* 51). El filósofo romano recalca que la amistad no se busca en primer lugar por la necesidad material (*Amic*, 30). La amistad no nace tampoco de la ventaja o del interés, sino del interés en la misma amistad (*Amic.* 51)[137].

Malherbe demuestra que la referencia de Pablo a la aÜt§rkeia en la carta a los filipenses, no puede entenderse en términos de libertad interior o disposición del apóstol[138]. Al contrario, Pablo se refiere a su autosuficiencia en relación con la amistad con los filipenses, por lo que debe ser comprendida en este contexto. Esta relación entre filˆa y aÜt§rkeia había sido de hecho discutida durante siglos por los filósofos incluyendo Aristóteles, estoicos y neopitagóricos. Todos ellos intentaron encontrar algún camino para evitar o al menos mitigar la conclusión de que los amigos son superfluos para la persona autosuficiente. Séneca, por ejemplo, en *Ep.* 9. 5 dice que el sabio se basta a sí mismo, es decir, no que desee estar sin un amigo, sino que puede estarlo. Pero en realidad nunca estará sin un amigo.

Según Ebner, Pablo entiende la amistad como la familiaridad y el compartir, que crean koinwnˆa. Tal comunidad está basada en la corresponsabilidad, pero también está marcada por la necesidad. Cuando la definición fundamental de amistad como semejanza o igualdad se une al lenguaje comercial y de préstamo, la amistad es calificada por tres componentes interrelacionados: uno financiero (dinero), otro local (lugar) y otro ético (moral). Se discute la necesidad del componente local, en cambio el elemento ético y financiero son esenciales para la amistad. Así lo encontramos en Filipenses (4,15) "ninguna Iglesia me abrió cuentas de «haber y deber», sino vosotros

---

[136] VIDAL, S., *Las cartas originales de Pablo*, 285. Pablo no quiere de ningún modo, que la ayuda recibida se interprete como una relación de "patronazgo-cliente" entre la comunidad de Filipos y él. Por eso insiste en su independencia.

[137] BERRY, L. K., *Friendship*, 116.

[138] MALHERBE, A. J., *Paul´s self-sufficiency*, 138: "Paul is essentially concerned with personal relationships rather than introspection."

solos" (4,14) "En todo caso hicisteis bien en compartir mi tribulación". De este modo, 4,14-20 expresa el ideal de una comunidad de amigos. Pablo utiliza los lenguajes comercial y ético-comunitario en la carta a los filipenses para expresar la amistad que le une a ellos.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

13.3.3. La caridad frente a la amistad interesada

Hemos hablado de las relaciones en el mundo grecorromano, que eran fundamentalmente interesadas, después de la amistad en los grupos paulinos. Veamos ahora la novedad que supone el ágape frente a la amistad, que de uno u otro modo siempre es algo interesado. Antes de analizar la caridad en los grupos paulinos veremos su trasfondo veterotestamentario y la novedad que supone el ágape.

En el horizonte social del mundo grecorromano se encuentra la tradición judía, testimoniada en la Biblia, de justicia social y conmiseración con los pobres y marginados. El judaísmo repite constantemente que el pobre es el predilecto y protegido de Dios (Dt 10,18; Sal 146,7; Dan 4,24, etc.). El Dios de Israel es el protector de los pobres y de los desvalidos de la sociedad. Los preceptos comunitarios de la ley sinaítica imponían a sus sujetos unas normas de relaciones sociales mucho más humanas y benevolentes que las de cualquier otro sistema moral de la Antigüedad[139]. Pero estos preceptos eran sólo válidos entre los judíos. Por lo general, los judíos despreciaban a los que no profesaban su religión o no pertenecían a su raza. Ésta es precisamente una de las diferencias más llamativas entre la interpretación del A. T. y la cristiana con respecto al mandamiento del amor. Frente al alcance universal del amor cristiano se encuentra el sentido exclusivista y particularista del judaísmo[140]. Pero para ser justos hemos de decir que algunos grupos cristianos, en concreto los joánicos, también lo interpretaban en sentido exclusivista. Insistían en el amor que tenía que reinar en sus grupos y en la defensa o en el odio frente al mundo exterior hostil, o incluso como se aprecia en la 2ª y 3ª carta de Juan se manda odiar a aquellos cristianos que no pertenecen a estos grupos joánicos.

El movimiento cristiano adoptó con naturalidad las categorías éticas de su marco religioso y profundizó en las características de la moral social de la tradición bíblica. Los cristianos cultivaron el aspecto de la vida comunitaria y atribuyeron a Jesús una elevada concepción del precepto del amor fraterno. El cristianismo amplió el horizonte de la caridad más allá del límite del judaísmo: el amor cristiano debe ser incondicional e

---

[139] DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1964, 772 pp. Si comparamos con el Código de Hammurabi en cuestiones sociales siempre eran más benignas las leyes sinaíticas. Algo característico del pueblo de Israel era que las leyes eran comunes para todos, no había diferentes códigos según el grupo social al que se pertenecía, también eran más favorables con los extranjeros, pobres, esclavos, etc. Otra consideración merecen las leyes referentes a las cuestiones sexuales o contra la religión; en estos aspectos solían ser más estrictas.

ilimitado, incluyendo al "enemigo". El cristianismo no se difundió en la sociedad antigua por la fe en Jesús salvador, sino precisamente por obra de la concepción ética de las relaciones humanas. Fue el amor fraterno lo que le permitió extenderse y penetrar rápidamente en aquel mundo[141].

De todos modos, esta concepción del amor judío y cristiano no era tan pura. Algunos estaban convencidos de la retribución divina en la otra vida si practicaban las exigencias éticas de carácter social, como se aprecia en el cuadro del juicio final en Mt 25, 31-46. En la Biblia aparece una actitud similar a la grecorromana, de esperar algo a cambio de un gesto de beneficencia. Y no sólo se esperaba la vida eterna, sino también bendiciones para esta vida (Mt 19, 28-29). Sin embargo, el enfoque de Jesús contrasta con ése: se debe dar gratis, sin esperar nada a cambio (Mt 10,8). A Dios no se le puede exigir premio o retribución.

Al principio, entre los primeros cristianos parece que no estaban claras las actitudes que podrían corresponder a Jesús de Nazaret. Pues la mayoría procedían del judaísmo y daban importancia a las obras o cumplimiento de la Ley, como algo que podían presentar ante Dios y por lo que podían esperar alguna recompensa. Por ello se observa un distinto planteamiento sobre este punto. Por un lado, Pablo en la carta a los Romanos insiste en la justificación por la fe sin las obras, con un enfoque más cercano a la novedad que aparece en Jesús. La epístola de Santiago, al contrario, reivindica la justificación por las obras, más en consonancia con un planteamiento judío de la justificación. Dentro de las primeras comunidades cristianas se mantenían diversos modos de entender las relaciones entre Dios y los hombres. Uno, es el amor de *eros* representado por el camino del hombre hacia Dios basado en el cumplimiento de la leyes, las obras, los méritos, etc. El otro camino es el del ágape: parte de la convicción de que el hombre está separado de Dios, perdido y necesita la revelación divina para que pueda crear un lazo entre Dios y los hombres, el camino de Dios hacia el hombre.

---

[140] NYGREN, A., *Eros y agape*, 57.

[141] MONTSERRAT TORRENTS, J., *El marco religioso*, 79-80: "Fue el amor, y no la figura del salvador crucificado, la que le atrajo la simpatía y la entrega entre las gentes. Ahora bien: hemos reconocido en el humanitarismo cristiano un elemento de neta procedencia judía. Así, pues, la difusión del cristianismo se debió a la acción de una característica religiosa del judaísmo bíblico, el amor al hombre por amor de Dios. Sólo que en el judaísmo ortodoxo esta virtualidad venía constreñida por su anclaje en el particularismo racial." Véase también DODDS, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*(=Epifanía 25), Cristiandad, Madrid 1975, 177-178.

Así mismo los cristianos que procedían del paganismo, los gentiles, no tenían idea del ágape sino que entendían las relaciones de modo recíproco e interesado. Debido a estos condicionamientos culturales e ideológicos helenísticos, tampoco estaban naturalmente inclinados a interesarse por los pobres, y no podemos esperar que cambiaran automáticamente al convertirse al cristianismo. Por eso Pablo, entre otros autores del siglo I, insiste en el amor incondicionado al hermano (aunque a veces se limite a los hermanos cristianos) como se aprecia en las reuniones eucarísticas (1Cor 11,17ss) o con mayor claridad en las comunidades joánicas, en las que se insiste precisamente en el amor intergrupal frente a los enemigos o al mundo externo que es hostil.

13.3.4. El ágape en los grupos paulinos

El sustantivo ¦g§ph es muy raro en la literatura profana[142], se deriva del verbo ¦gap§w documentado en el griego clásico, por ejemplo en Homero y Platón. La palabra ¦g§ph como nominativo es prácticamente una creación del Nuevo Testamento (aunque ya aparece ocho veces en la versión de los Setenta), donde figura 64 veces[143]. En los sinópticos sólo aparece una vez (Mt 24,12), 22 en s. Juan y 41 en Pablo y las cartas pastorales. Parece ser que fue Pablo quien introdujo la palabra ágape como denominación específica del motivo del amor cristiano y de las comidas fraternales de los primeros cristianos. Aunque la palabra ágape se encuentra en la literatura profana, no aparecía como nombre propio[144].

El mensaje evangélico de amar gratuitamente, incluso a los enemigos, excede con mucho las capacidades del Ÿrwj, y también de la filˆa; por eso, para referirnos a este amor hablaremos de ¦g§ph. Amar a nuestros amigos, amar a quienes nos aman o hacen el bien, no siempre es fácil, pero parece accesible. En cambio, amar a los enemigos

---

[142] Según el *Thesaurus Lingue Greca* el término ¦g§ph aparece sólo tres veces, en escritos de Plutarco y en Filón de Alejandría. También se encuentra 16 veces en papiros y 11 veces en epigramas.

[143] NESTLE-ALAND., *Das neue Testament. Griechisch und Deutsch*, 27 Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft - Katholische Bibelanstalt, Stuttgart[2] 1995.

[144] NYGREN, A., *Eros y agape*, 108. Si consideramos la importancia que tiene el nombre, para definir una cosa, podremos apreciar la enorme trascendencia que tuvo para la difusión del motivo cristiano del amor el hecho de recibir una denominación propia. Y, en este sentido parece que ha sido san Pablo quien convirtió el ágape en la denominación específica del amor cristiano, según indican las fuentes que se hallan a nuestra disposición. Véase también LAÍN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, Revista de Occidente, Madrid 1972, 51.

excede la Ley y el sentido común y como dice Comte-Sponville[145], aun cuando sólo existiera como idea o ideal, o en la imaginación, este amor mas allá del amor (más allá del Ÿrwj, más allá de la filˆa), este amor sublime y quizá imposible merece al menos un nombre; en español recibe el nombre de caridad, aunque sea un término que ha adquirido con el tiempo una connotación particular y restringida, por eso es preferible usar la palabra griega ¦g§ph para expresar este amor universal y desinteresado.

Este amor puede definirse como el olvido de uno mismo, el sacrificio del propio placer, del propio bienestar o de los propios intereses, el amor que no carece de nada, el amor que no reafirma el ego sino que libera de él, el amor desinteresado, el amor gratuito, el amor puro.

El amor de ¦g§ph aparece con el cristianismo y opera una transformación respecto al helenismo[146] –centrado en el individuo o en el amigo– y toma al prójimo y a la comunidad universal como punto de partida de la consideración ética. La cuestión del bien o la felicidad ya no se enfoca con respecto al hombre como individuo aislado, sino con respecto al hombre en relación con otros hombres, en su comunión con Dios y con el prójimo. La novedad cristiana consiste en que el mandato: "amarás al prójimo como a ti mismo", pide amar a cualquier hombre, cualquiera que sea su condición, no porque pertenezca a tu raza, confesión religiosa o condición social o no porque sea tu amigo. El ejemplo cristiano es la parábola del Samaritano, un amor misericordioso que no espera respuesta. La persona con amor de ágape es quién de manera gratuita e ilimitadamente da de sí a la persona amada. En este punto se refleja el cambio de mentalidad que supuso el cristianismo tal como viene expresado en el Evangelio y san Pablo[147].

La idea de ágape recibe su carácter de la comunión cristiana con Dios. En la aparición del cristianismo hay algo nuevo, y al mismo tiempo se mantiene la relación con lo antiguo. Jesús no se presenta como fundador de una religión nueva; y sin embargo el cristianismo nace del seno del judaísmo como algo nuevo y de diferente naturaleza. Jesús no vino a abolir la Ley y los Profetas, sino a consumar su obra. No vino para anunciar un nuevo Dios; su Dios es el de "Abraham, de Isaac y Jacob". Todo su esfuerzo tiende a lograr la comunión de los hombres con ese Dios. Aquí radica lo

---

[145] COMTE-SPONVILLE, A., *Pequeño tratado*, 322, al hablar de amor, distingue entre tres clases o formas de amar. El e*ros* es deseo, pasión por algo de lo que se carece. La *philia* es amor de benevolencia, ya no es carencia sino acción, potencia y el *ágape* la cima del amor, el amor entregado y desinteresado.

[146] Esto pienso que es lo que quiere decir HOSSENFELDER, *Epikur*, 145, cuando sugiere que por influencia del cristianismo se transformó el concepto de individualismo durante el helenismo.

[147] LAÍN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*, 62-63.

decisivamente nuevo: una nueva comunión con Dios. En el judaísmo la comunión se daba entre Dios y los justos, los que cumplían la Ley[148]. Dios ama al hombre justo y piadoso, al igual que rehusa su amor al pecador y al injusto. Jesús subvierte el orden judío de valores: "no he venido para llamar a los justos, sino a los pecadores" (Mc 2,17). Jesús derriba la separación que existía entre los justos y los pecadores, entre Dios y los hombres. Dios busca al pecador y quiere acogerle en su comunión. La comunión con Dios no es una comunión de derecho, sino una comunión de amor. El comportamiento de Dios con respecto al hombre no viene conformado por la justicia distributiva, sino por el ágape, no por la justicia que recompensa y castiga, sino por el amor que se entrega[149].

Anders Nygren señala los rasgos distintivos del ¦g§ph cristiano: es un amor espontáneo y gratuito, sin interés, e incluso sin justificación. Esto le distingue del Ÿrwj, siempre ávido, siempre egoísta, siempre motivado por lo que le falta. Pero también le distingue del amor de amistad, que nunca es totalmente desinteresado, nunca totalmente gratuito, nunca totalmente espontáneo o libre[150]. El ágape es un amor universal, sin preferencia ni elección, un amor sin límites ni predilecciones egoístas o afectivas. Por eso no puede reducirse a la amistad, que supone siempre una elección, una preferencia, mientras que la caridad es universal y tiene como objeto a los enemigos o los indiferentes. El amor agápico es un amor permanente y extendido a la universalidad de los hombres, se dirige a todos los hombres, buenos o malos, amigos o enemigos. Así es el amor que Dios siente hacia los hombres, totalmente desinteresado, totalmente gratuito y libre. Dios no tiene nada que ganar, puesto que no carece de nada, puesto que es infinito y perfecto. Dios no nos ama porque seamos amables, buenos y justos, sino porque es amor[151].

---

[148] COMTE-SPONVILLE, A., *Pequeño tratado*, 344. El amor no puede mandarse, puesto que él manda. Pero él manda efectivamente, y por esa razón es toda la ley, como dijo s. Pablo (Gál 5,14.Rom 13,8-10) y éste amor es más precioso que la ciencia, la fe o la esperanza, que sólo tienen valor por él.

[149] NYGREN, A., *Eros y agape*, 60-63. Esto no quiere decir que el Dios del A. T. no sea un Dios de amor; a pesar del esquema legal del A. T. hay un lugar para el amor. Pero este amor es para aquellos que le temen, para los que cumplen la Alianza, no para el pecador. En todo caso significa la fidelidad de Dios con respecto a la Alianza, a pesar de la infidelidad del hombre, y a condición de que éste vuelva a la Alianza.

[150] COMTE-SPONVILE, A., *Pequeño tratado*, 341-342

[151] NYGREN, A., *Eros y agape*, 69: "La razón reside en Dios mismo; su amor es absolutamente *espontáneo*. No busca en el hombre nada que pudiera considerarse como una motivación para existir. En relación con el hombre, el amor divino "no está motivado". Cuando decimos que Dios ama al hombre, no expresamos un juicio acerca de cómo es el *hombre*, sino de cómo es *Dios*." COMTE-SPONVILE, A., *Pequeño tratado*, 333-334, reconoce que la oposición dual entre *éros* y ágape (la propuesta de Nygren: véanse 193-212) es demasiado simple, demasiado esquemática, como para que pueda dar cuenta de

> "Ágape es el amor *creador*. El amor divino no ama lo que de por sí merece amor, sino al contrario: *lo que de por sí no tiene valor, lo adquiere al ser objeto de aquél*. Ágape nada tiene que ver con el amor que se funda en la comprobación de una calidad en su objeto. Ágape no *confirma* valores, sino que *crea* valores. Ágape ama y por ello *confiere* valor. El hombre amado por Dios, no tiene valor en sí, lo que le confiere valor es precisamente el hecho de que Dios le ama. Ágape es un principio creador de valor[152]."

El ágape constituye el contenido de la comunión cristiana con Dios, el ágape divino crea la comunión en las relaciones entre Dios y el hombre. El camino para llegar a Dios no es la justicia ni los méritos, ni la humildad, ni la penitencia, no hay camino que conduzca del hombre a Dios. Y a pesar de ello existe una comunión, ésta ha sido establecida por Dios. Es preciso que Dios mismo salga al paso del hombre y le ofrezca su comunión. No hay, por lo tanto, un camino del hombre hacia Dios, sino sólo un camino de Dios hacia el hombre: ágape. La moral cristiana se funda en está comunión divina y puede resumirse en las palabras de Jesús: "habéis recibido gratuitamente; dad también gratuitamente" (Mt 10,8). Quien ha recibido gratuitamente el amor de Dios, está llamado a compartirlo gratuitamente con su prójimo.

Desde aquí se entiende en qué consiste el amor cristiano; como dice 1 Jn 4,10, no es que nosotros hayamos amado a Dios, sino que él nos ha amado primero; el punto de partida es el ágape de Dios. Primero es el *amor de Dios*, un amor espontáneo, libre de todo cálculo, sin límites ni condiciones. Los hombres, a pesar de su indignidad y nulidad, han recibido el ágape de Dios, han sido admitidos en su comunión. Y es precisamente desde esta experiencia de amor, el sentirse amado, de donde surge el amor de los hombres *a Dios* y hacia los hombres; pero este amor del hombre hacia Dios no es sino una respuesta al que Dios primero vierte sobre los hombres. No hay ningún amor cristiano que no esté determinado por el ágape que encontramos en la comunión con Dios. Todo amor que pueda llamarse justificadamente ágape es una emanación del amor divino. Su origen está en Dios, "Dios es ágape". Por eso el *amor a Dios*, para merecer el nombre de ágape debe ser espontáneo e "inmotivado", no amar a Dios por que nos va a premiar o por miedo, sino gratuitamente; y por la misma razón el amor al prójimo también ha de ser inmotivado y gratuito.

---

nuestros amores efectivos: nuestros amores humanos deben tanto a *éros* como a *philia*, y, sin duda, mucho más a *philia* que a ágape. Por eso incluso aunque la tripartición *éros*, *philia* y ágape sea esquemática, explica mucho más de nuestros sentimientos reales, de su evolución y del continuo paso de un tipo de un amor a otro.

[152] NYGREN, A., *Eros y agape*, 71.

Ahora bien, el amor de ágape le correspondería en exclusiva a Dios, pues Dios es ágape. Este amor de Dios sería un amor desinteresado y completamente gratuito, donde no habría lugar para el *éros*. Las personas no podemos amar de esta manera. La caridad o el ágape entre los hombres o los cristianos solamente se puede vivir de forma limitada, en nuestra vida cuando amamos a otras personas se mezclan los motivos y los sentimientos, hay componentes altruistas y más desinteresados, pero también es inevitable que haya intereses u otros motivos no tan puros, pero necesarios, dado que brotan del corazón o del ser mismo del hombre y por lo tanto es imposible erradicar el amor propio o otros deseos que constituyen la vida misma. Es decir, en las relaciones humanas es difícil hablar de ágape de manera apropiada, la mayoría de nuestros amores envuelven *éros*, amistad y también hay algo altruista.

13.3.4.1. El texto de Rom. 12, 9-13

La caridad en los grupos paulinos debe ejercitarse primero dentro de la comunidad; aunque luego ha de extenderse a todos los hombres (1 Tes 3,12; Gál 6,10; 1 Cor 13, 8-10), tiene su centro en la comunidad, como "amor fraterno" filadelfˆa. En la mayoría de las comunidades se insiste en la práctica del amor mutuo entre los cristianos, pues al mismo tiempo que ayuda a dar cohesión interna al grupo, siguen las instrucciones del mismo Jesús. Lo que sí supone una novedad dentro del contexto judío y helenístico en donde se desenvuelven estos grupos es el amor que va más allá del grupo, a cualquier persona e incluso a los enemigos como aparece en la carta a los Romanos, capítulo 12, 9-21.

En la primera parte de la perícopa (12,9-13) se insiste en el cariño de unos con otros, en vivir la hermandad, en la estima mutua, la hospitalidad, es decir, en vivir la fraternidad dentro de la comunidad (se circunscribe a un comportamiento dentro de la comunidad). El ágape es el que debe guiar la vida de los cristianos, debe penetrar toda su conducta.

En cambio a partir del v. 14 se pasa a otra dimensión, al amor más allá del grupo, el amor extracomunitario. La inmediatez de este tránsito indica que no hay una diferencia fundamental entre el comportamiento con los hermanos de la comunidad y el

comportamiento con los demás, ni en cuanto a la importancia ética ni en cuanto al estilo de conducta[153].

Esta norma es ajena al criterio humano y provocativa del v. 14 "bendecid a los que os persiguen, bendecid, sí no maldigáis". Al fondo de estos pasajes se adivina una frase de Jesús (fuente *Q*) trasmitida por los sinópticos (Mt 5,43s y Lc 6,27s)[154]. A continuación en los vv. 15 y 16 se vuelve otra vez a las relaciones intracomunitarias; exhortación a la concordia, a la que debe contribuir cada uno con su actitud hacia los demás.

En el v. 17: "No devolváis a nadie mal por mal; procurad hacer bien ante todos los hombres" hace otra vez referencia a cómo debe ser el comportamiento fuera de la comunidad, debe quedar excluida la venganza (devolver mal por mal). Pablo aquí hace una formulación negativa de la expresada positivamente en el Sermón del Monte. El cristiano se "venga" de sus enemigos haciéndoles el bien. Si el cristiano reacciona al mal con el mal, esto significa que el mal ha triunfado en él. Aunque el mal con el que responde pueda parecer "justificado" desde la perspectiva de la ley del talión, sigue siendo un mal. Pero la cruz de Cristo abolió el mal de una vez para siempre. Por eso los cristianos deben procurar que el mal no venza, sino que sea vencido… mediante el bien (v.21), como hizo el mismo Cristo[155].

Aunque hemos afirmado la novedad cristiana del amor al prójimo en cuanto rompe las fronteras del judaísmo que se centraba en el amor al compatriota (Lv 19,18) y frente al helenismo de amor a los amigos o aquellos que pueden ofrecernos algo a cambio, se cree que Pablo, al proponer y divulgar este tipo de amor y oración por los

---

[153] WILCKENS, U., *La carta a los Romanos. Rom 6-16. II* (=BEB 62), Sígueme, Salamanca 1992, 358.

[154] Se piensa generalmente que no ha tomado esta sentencia de la tradición de los dichos de Jesús, pues de haberlo conocido lo habría comunicado como hace en otras ocasiones: 1 Cor 7,10;11,23 y 1Tes 4,15. Cf. WILSON W. T., *Love with Pretense. Romans 12. 9-21 and Hellenistic-Jewish Wisdom Literature* (WUNT II 46), Tübingen 1991, 171. Pablo recogió este dicho seguramente de alguna tradición anónima del mundo helenístico o de la literatura judía.

[155] WILCKENS, U., *La carta a los Romanos*, 364. La resurrección de Cristo es el triunfo de su amor a los pecadores. Este triunfo influye en las relaciones entre los hombres siempre que al mal no se responda con el mal, sino con el bien, es decir, siempre que no se reaccione a la violencia con la violencia, sino con el amor abnegado que le desea el bien aun al enemigo. Pero esta victoria sólo puede obtenerse con el amor, mediante la renuncia y el sufrimiento, es decir, uno está dispuesto a padecer por la causa del bien. Tal sufrimiento es una fase necesaria en el camino de la salvación real, es decir, de la salvación que se funda en la realidad del amor como el único poder que es, no igual, sino superior al mal.

enemigos, ha sido influido por la literatura sapiencial del Antiguo Testamento[156], la filosofía popular helenística[157] y el judaísmo helenístico[158].

Con esto queremos decir que el origen del amor a los enemigos o el amor de ágape no es algo completamente original del cristianismo, sino que, aunque no fuera muy común, se encuentran algunos antecedentes en la literatura sapiencial judía, o en la filosofía helenística. Lo que sí parece ser original cristiano es el proponer, este tipo de amor, como modelo de vida y encarnarlo con mayor efectividad que otros grupos. Y por los testimonios que tenemos, incluso de fuentes paganas (Luciano, Juliano, Celso, etc.), los cristianos practicaron este amor misericordioso con los innumerables pobres y mendigos de su tiempo.

13.3.5. Pablo y el ágape de la cruz

BIBLIOTECA VIRTUAL

A veces se ha pensado que entre el mensaje de Jesús y el de Pablo hay muchas divergencias y que éste último no fue tanto un continuador como un innovador; con lo que existiría un abismo entre el anuncio de Jesús de Nazaret y el mensaje de Pablo. Entre la predicación del reino de Dios y la teología de la Cruz. Pero si analizamos la idea de ágape de Jesús, que es el motivo fundamental del cristianismo, que hace del antiguo mandamiento del amor un "nuevo mandamiento" en el sentido específico cristiano, y el ágape paulino, veremos cómo se salva la continuidad entre el Evangelio de Jesús y el cristianismo paulino.

Pablo era por educación fariseo, amante y fiel cumplidor de la ley, conocía el camino de la comunión de los hombres con Dios, el camino de los hombres hacia Dios por medio del estricto cumplimiento de la Ley. La conversión de Pablo fue una subversión de los valores farisaicos, llegando a considerar que el cumplimiento de la

---

[156] Lev 19,18; Dt 32, 35; Prov 25,21-22.

[157] THEISSEN, G., *Estudios*, 146-147, nos recuerda que en la conciencia de los pueblos siempre ha existido el esfuerzo por superar la venganza y el odio. Indica que en dos lugares aparece con toda claridad la superación de este deseo y se formula a nivel de principios: en la filosofía griega y en Jesús, en el umbral entre judaísmo y cristianismo. Aunque a Platón le falte la exigencia positiva de amar al adversario, ésa se encuentra en Epicteto (*Ench*. III, 22,54). Platón excluye categóricamente la represalia y la venganza: "es mejor padecer la injusticia que cometerla" (*Cri.* 49a; *Gorgias* 474b y *R*. 333e).

[158] WILSON, W. T., *Love with Pretense,* 40-90. SCHMITHALS, W., *Der Römerbrief. Ein Komentar*, Gütersloher- Gerd Mohn, Gütersloh 1988, 451, dice que la exhortación de amar a los enemigos se encuentra en la tradición judía: TestJos 18,2; TestBenj 4,2f. e incluso también fuera de la tradición judeocristiana era conocido, por ejemplo Sén, *De Otio*, I, 1,4; *De Ira* 2,32ff y Platón, *Ep*. VII, 336e y 337a.

Ley alejaba de Dios (Gál 2, 16[159]). En este momento le alcanzó la llamada y la elección de Dios. Esto es el ágape; tal es el camino de Dios hacia los hombres. Pablo comprende que no existe ningún camino hacia la justicia. La penitencia humana, la humildad humana, no conducen a Dios, como tampoco la observancia de la Ley. Pablo insiste en el hecho de que no hay ningún camino del hombre hacia Dios, sino sólo una camino de Dios hacia el hombre. Su actitud religiosa es totalmente teocéntrica[160].

La aportación más importante de Pablo al desarrollo del ágape viene representada por el modo en que relacionó la idea de ágape con la que suele denominarse su teología de la Cruz. La Cruz de Jesucristo constituye sin duda el tema central de la predicación de Pablo. La Cruz es el signo de la nueva comunión con Dios que es el cristianismo, así como la Ley era el signo de la comunión con Dios en el judaísmo. Lo característico de Pablo es considerar conjuntamente la Cruz y el amor de Dios. No es bastante decir que estableció una relación entre la idea del amor y la teología de la Cruz. Para él, el ágape y la teología de la Cruz son una sola cosa, como se puede apreciar en Rom 5, 6-10[161].

La expresión más importante del ágape es la muerte de Jesús en la Cruz, que dio su vida por la salvación, amor oblativo, cuyo sacrificio no conoce límites. La acción de Cristo es la acción del mismo Dios; el ágape de Cristo es el ágape de Dios, "el amor de Dios en Jesucristo" (Rom 8,39). No somos nosotros quienes nos abrimos camino hacia Dios, sino Él quien se abre camino hacia nosotros. La reconciliación no significa que nosotros nos reconciliemos con Él, sino que Él se reconcilia con nosotros en Cristo. La expresión más elevada del amor divino y de su carácter espontáneo fue el *amor de Dios*

---

[159] "El hombre no se justifica por las obras de la ley sino sólo por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús, a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley, pues las obras de la ley nadie será justificado."

[160] NYGREN, A., *Eros y agape*, 104-106. "La religión es la comunión con Dios, que puede ser abordada por dos caminos. En el primero, *la realidad humana se eleva hasta convertirse en realidad divina; tal es la solución de la religión egocéntrica*, la solución del "eros". En el otro, *la realidad divina desciende, por piedad, hasta el hombre; tal es la solución de la religión teocéntrica*, la solución de la "ágape"." (p. 199).

[161] "En efecto, cuando todavía estábamos sin fuerzas, en el tiempo señalado, Cristo murió por los impíos: –en verdad, apenas habrá quien muera por un justo; por un hombre de bien tal vez se atrevería uno a morir–; mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros. ¡Con cuánta más razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvos de la cólera! Si cuando éramos enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón estando ya reconciliados, seremos salvos por su vida!."

hacia los pecadores, los injustos. Pero Pablo va más lejos. Cristo no sólo murió por los injustos y pecadores, sino incluso por los "descreídos"[162].

Cuando Pablo habla de ágape en relación con la teología de la Cruz y el problema de la justificación, se trata de *amor de Dios* y de Cristo; del amor que Dios manifestó haciendo morir a su Hijo. Pero Pablo habla de otro amor que el cristiano debe realizar, "el amor es el cumplimiento de la Ley" (Rom 13,10). En los sinópticos se encuentra el doble mandamiento, amor a Dios y al prójimo, considerando el mandamiento del amor a Dios como el primero y más grande. Según Pablo el amor que da cumplimiento a la Ley es precisamente el amor al prójimo. Ahora bien, cuando Pablo habla de las relaciones del hombre con Dios apenas habla de ágape, muy pocas veces usa esta palabra para referirse al amor del hombre a Dios. La ética de Pablo es una ética total y absolutamente religiosa. Pero no es la relación entre el amor del hombre hacia Dios y su amor al prójimo lo que le confiere ese sentido religioso. En Pablo ocupa el primer plano el *amor de Dios* en su relación con el amor al prójimo y esto supone un fundamento religioso aún más sólido al amor al prójimo.

Abandonar la idea del ágape del hombre hacia Dios es casi una consecuencia lógica de todo el concepto paulino de ágape. Si ágape es el amor espontáneo y totalmente gratuito que pone de manifiesto la Cruz de Jesús, entonces el concepto de ágape ya no puede aplicarse a la relación del hombre con Dios. En su relación con Dios, el hombre nunca es espontáneo. Su entrega nunca es más que una respuesta[163]. Aunque Pablo evite el concepto de ágape cuando se refiere a la actitud del cristiano frente a Dios, lo emplea en cambio con mayor frecuencia para definir la recta actitud del cristiano para con su prójimo. Por eso la palabra ágape es inadecuada para referirse al amor humano, el cual no podrá ser nunca tan espontáneo ni inmotivado. Por eso Pablo vacila en emplear ágape para aludir al amor a Dios. En la vida del ágape, el hombre no es sujeto propio. El sujeto es Dios, el Espíritu, el ágape de Cristo. Entre Cristo y los cristianos existe una comunión, según la describe Pablo en Gál 2, 20: "Ahora ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí". En virtud de esta comunión, Cristo es el verdadero sujeto en la vida de los cristianos. Pablo puede emplear la palabra ágape para referirse al

---

[162] NYGREN, A., *Eros y agape*, 111-113. "Un amor que se sacrifica a sí mismo, *el amor que se entrega a los más perdidos y a los que han caído más bajo.*" (p. 114)

[163] *op. cit*., 117-119. "Lo definitivamente característico del amor de Dios es su carácter espontáneo y no motivado; sólo el amor que se caracteriza por tal espontaneidad puede llamarse "ágape" con propiedad. Ahora bien, la entrega del hombre a Dios nunca puede ser espontánea en ese sentido, y a pesar de ellos se habla de un ágape del hombre hacia Dios."(pp. 119-120)

amor del cristiano hacia su prójimo, porque también en este caso se trata del ágape de Dios.

13.3.6. El patriarcalismo del amor

Aunque hemos hablado del ágape como la novedad del cristianismo y de que Pablo otorga a este término un contenido en continuidad con la tradición evangélica, no se puede decir que las comunidades paulinas vivieran este amor tan genuino, el puro ágape, sino que se ha dado unido a otras formas de amor, como siempre se ha aparecido en la historia de la humanidad, o como se puede encontrar en la mayoría de nosotros.

Frente al radicalismo ético de la tradición de Jesús y de los carismáticos ambulantes, con su *ethos* de renuncia a la familia, a las posesiones y a la patria, del amor a los enemigos y el *ethos* paulino de la teología de la cruz, surgió en el cristianismo helenístico un modo de vivir bien diferente, lo que se ha llamado el "patriarcalismo" de amor. El patriarcalismo moderado del amor se orientaba a las necesidades de las interacciones sociales dentro del hogar cristiano: a los problemas de convivencia entre señores y esclavos, hombres y mujeres, fuertes y débiles, padres e hijos. Es un modo de adaptar el mandamiento del amor a las situaciones comunitarias complejas, como eran las comunidades helenistas. Este tipo de amor aunque no era el ideal del amor cristiano, dados los condicionamientos sociales de aquellos grupos, fue considerado como una forma válida de vivir el amor cristiano.

Theissen lo define así:

> "Este "patriarcalismo del amor" acepta las diferencias sociales como algo dado, pero sin embargo las suaviza por medio de la obligación de la consideración y del amor, una obligación impuesta a los socialmente fuertes, mientras que a los socialmente débiles se les exige subordinación, fidelidad y respeto. Sean cuales fueren las fuentes de la historia del espíritu que alimentan este *ethos*, lo cierto es que con él una gran parte del cristianismo helenístico primitivo llevó a cabo la empresa de configurar las relaciones sociales de una comunidad que, por una parte, exigía a sus miembros una medida elevada de solidaridad y fraternidad, pero que, por la otra, abarcaba estamentos sociales muy diferentes[164]."

Este concepto de "patriarcalismo del amor" aparece sobre todo, desarrollado en las cartas deuteropaulinas[165] (códigos domésticos de Ef 5, 22-6,9 y Col 3,18-4,1) y en

[164] THEISSEN, G., *Estudios*, 231.

[165] MACDONALD, Y. M., *Las comunidades*, 75. El *ethos* del amor patriarcal llegará a ser más pronunciado en las comunidades que continuaron apelando a la autoridad del apóstol después de su muerte.

las pastorales, pero está presente también en las cartas originales paulinas (1Cor 7, 21s; 11,3-16).

El patriarcalismo del amor ofreció una solución realista a la integración en comunidades de estamentos sociales tan diversos. Es más fácil practicar la fraternidad cristiana entre grupos socialmente más homogéneos. Lo difícil es realizar una cierta fraternidad dentro de las comunidades muy estratificadas[166] en lo social, como eran las paulinas, y si lo consiguieron fue por que vivieron este patriarcalismo del amor. Los miembros de capas elevadas podían encontrar en los puestos de dirección un campo de actividad y las capas inferiores encontraron aquí su patria: una equiparación fundamental ante Dios, solidaridad y ayuda en los problemas concretos de la vida por medio de aquellos cristianos que disfrutaban una posición social elevada.

Theissen dice que Pablo aplica este principio para resolver el problema ritual planteado por comer carne inmolada a los ídolos. Es una explicación sociológica del problema, frente a lo que antes hemos enunciado como un problema psicológico[167]. Hay dos posiciones de conciencia: la de los "fuertes", que apelan a la "ciencia" y dicen que hay un sólo Dios, no hay ídolos y por tanto la carne sacrificada a los ídolos es sólo carne (1Cor 8, 4ss); y los "débiles", quienes evitan comer carne inmolada a los ídolos porque les es imposible separar en su conciencia el alimento que comen del contexto idolátrico. Seguramente los "débiles" son los pobres que sólo tenían acceso a la carne en las fiestas oficiales, siempre carne sacrificial. En cambio los ricos, "los fuertes", tenían posibilidad de comprar carne en el mercado y comerla los días ordinarios. Los argumentos de los "fuertes" se basan en la inteligencia y en la libertad de conciencia. Pablo, aunque está básicamente de acuerdo con los "fuertes" y su libertad de conciencia, pone límites a su conducta por un criterio de amor y respeto al "débil". Su respuesta es de compromiso. Hace justicia tanto a los deseos de los "débiles" como a los conocimientos de los "fuertes". En la práctica, prohibe la participación en las comidas comunes, pero en principio las comidas privadas con carne consagrada a los ídolos siguen estando permitidas (10,23ss). Las prohibiciones o disposiciones de Pablo tienen consideración con los "débiles".

---

[166] THEISSEN, G., *Estudios*, 283. Una comunidad de amor es más fácil en un grupo socialmente homogéneo, y se puede llevar a la practica más consecuentemente que en grupos con una estratificación interna. El que aspira a una "fraternidad" a través de todos los estamentos sociales tiene que soportar los conflictos que resulta de la confrontación entre costumbres, aspiraciones, normas e intereses específicos de cada clase social.

[167] Véase 255 p.

Semejante es la solución al conflicto planteado en 1Cor 11, 17ss por los abusos en la celebración de la cena del Señor, que también se debían a la diferencia de clases. Los de un estado social elevado hacían posible con sus donativos la comida de la comunidad, que proveía para todos pan y vino. Pero junto a esta comida comunitaria, pan y vino, los cristianos más ricos comían algún alimento más, discriminando al resto de los participantes. Este comportamiento suscitó la crítica. El problema de fondo residía en que los cristianos más ricos demostraban ante los ojos de los demás hasta qué punto dependían todos de ellos. Los menos acomodados experimentan aquí su inferioridad social, que producía una sensación de humillación que destruía la comunidad. Con lo cual la cena del Señor, en vez de fundamentar y representar la unidad del cuerpo de Cristo, era aprovechada como ocasión para demostrar las diferencias sociales[168]. La solución consistirá en permitir a los cristianos ricos comer y saciarse en sus casas, en privado, para no avergonzar a los pobres (11,33s), con lo que el problema social no se soluciona. Esto es ciertamente un compromiso realista y practicable; un buen ejemplo del *ethos* del "patriarcalismo del amor".

Más consecuente con el sentido de la idea de comunidad habría sido exigir el reparto equitativo de la "comida privada". Esta realidad social es transformada por una interpretación en un mundo simbólico, en el que los cristianos ricos y pobres representan un rol, pero los actores principales son Dios y la víctima de la alianza.

> "La acción sacramental de la cena del Señor es una realización simbólica de la integración social: una pluralidad de hombres se convierte en una unidad. Las tensiones interhumanas se representan y se trascienden en el sacrificio. Las sanciones se agudizan. Esta dinámica social se representa en acciones perceptibles por los sentidos. La comunidad recibe así una consistencia externa[169]."

En ambos casos, en la carne inmolada a los ídolos y en la cena del Señor, Pablo apela al respeto mutuo, a la consideración por la situación del otro, a una posibilidad "de hecho" de vivir en comunidad a pesar de las diferencias existentes[170].

En estas comunidades se había extendido a todos la igualdad básica de derechos, a las mujeres, a los extranjeros y a los esclavos. "Ya no hay judío ni griego, esclavo ni

---

[168] THEISSEN, G., *Estudios*, 274. Los cristianos más acomodados no tenían mala conciencia en todo este asunto. Por el contrario, vivirían con la conciencia de que ayudaban generosamente a los cristianos más pobres con la comida que ellos regalaban.

[169] *op. cit.*, 281.

[170] *op. cit.*, 255. "Este "patriarcalismo de amor" permite que las desigualdades sociales permanezcan, pero las penetra de un espíritu de deferencia, de respeto y de preocupación personal. La deferencia ante la conciencia del otro, aun cuando sea "débil" y siga normas ya superadas, es sin duda uno de los rasgos más simpáticos de este patriarcalismo de amor."

libre, varón ni hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gál 3, 28), pero se había interiorizado: eso es válido "en Cristo". A Pablo le pareció más prudente aconsejar que se mantuviera el orden existente en la sociedad, aunque interpretando este nuevo orden según la nueva vida en Cristo (1Cor 7, 21ss; 11, 2-16; 14, 33-36). En el terreno político-social son asumidas básicamente las diferencias condicionadas por lo social, son afirmadas y hasta legitimadas religiosamente. Ya no se lucha por la igualdad de derechos, sino por una configuración de las relaciones entre los miembros de los diferentes estratos sociales caracterizada por el respeto, la solicitud y la conciencia de responsabilidad.

Este patriarcalismo del amor marcó al cristianismo primitivo de una manera estable con su moderado conservadurismo social. Estableció las normas básicas de la Iglesia, configuró instituciones perdurables, solucionó problemas de organización y preparó al cristianismo para acoger a grandes masas. En la crisis social y política del siglo III se produjo un gran empobrecimiento en la Humanidad. La iglesia cristiana en estos tiempos difíciles predicó la *caritas* frente a la filanqrwpˆa. Los cristianos supieron solucionar con la atención a los pobres y el apoyo humanitario a los necesitados, los problemas que el poder político había abandonado, olvidándose de los pobres. Constantino tuvo éxito con su política religiosa sólo porque el patriarcalismo cristiano del amor actuó de modo eficaz, como una respuesta creativa frente a los profundos cambios sociales, también fuera de las fronteras de la pequeña minoría cristiana.

No obstante también se puede hacer una valoración positiva:

> "Aunque hoy se considere el modelo social fundamental del patriarcalismo de amor como insuficiente para configurar nuestras relaciones sociales, al menos históricamente se le debería hacer justicia: se trata de un intento humanitario de conformar las relaciones sociales. Nunca ahogó completamente otras formas sociales y tradiciones éticas del cristianismo: el radicalismo ético de la tradición sinóptica y la visión del evangelio de Juan de una comunidad espiritual de hermanos y amigos que están unidos únicamente por el mandamiento del amor. La idea de la igualdad de derechos ciudadanos, procedente de la *polis* antigua pudo enlazar una y otra vez con semejantes tradiciones éticas. Incluso pudo profundizarlas, de suerte que se destacaron las exigencias fundamentales de libertad y de igualdad y a éstas se *añadió la exigencia específicamente cristiana de la fraternidad*. El cristianismo no tuvo que ser ajeno a esa profundización de las tradiciones democráticas de la antigüedad, que ha marcado irrevocablemente a nuestra conciencia ética y política[171]."

13.3.7. Los códigos domésticos de Colosenses y Efesios

[171] *op. cit.*, 233-234. Subrayado nuestro.

Aunque las epístolas a los Efesios y los Colosenses no son de Pablo, reflejan la continuación de las comunidades paulinas en ausencia del apóstol. Los códigos familiares (Col 3,18-4,1 y Ef 5,21-6,9) muestran una actitud más conservadora como consecuencia de un proceso de institucionalización de las comunidades. Pero, por otra parte, las exhortaciones sobre las mujeres y los esclavos no son totalmente incompatibles con la doctrina del propio Pablo (1Cor 11, 2-16; 14, 34-36; 7,20-24, Flm 10-20). Los códigos domésticos de *Colosenses* y *Efesios* reflejan la misma actitud evolucionada del amor patriarcal que encontramos en las cartas de Pablo.

La tradición griega sobre la administración de la casa nos presenta los deberes recíprocos en las tres relaciones: marido/mujer, padre/hijo y amo/esclavo[172]. No se dirige a la parte débil (esposa, hijo, esclavo) ni la considera sujeto con responsabilidad. En cambio, los códigos domésticos del N. T., son textos en los que se inculcan con fuerza y originalidad los deberes recíprocos de los miembros de la casa: mujeres/hombres, hijos/padres, esclavos/amos y la capacidad de la parte débil, que es interpelada.

La casa era la estructura básica de la sociedad greco-romana[173] y de la comunidad cristiana que nace en este contexto. Los cristianos afirmaban que la pÕlij no era sino la extensión de la o□koj y sólo quien era capaz de dirigir bien su propia casa podría gobernar acertadamente la ciudad. Los primeros cristianos tuvieron que

[172] GUIJARRO OPORTO, S., *Fidelidades en conflicto*,157-159. El rasgo más determinante de la familia helenístico-romana era la autoridad del padre sobre los demás miembros de la familia. La cohesión familiar dependía del control del *paterfamilias* sobre la esposa y demás mujeres de la casa, sobre los hijos, y sobre los esclavos, libertos, clientes. La familia era el núcleo básico de la sociedad, lo era todo, pues solo a través de ella se podía acceder a los recursos y al poder; solo a través de ella se podía participar en la vida pública y en la religión. Otro rasgo importante de la familia helenístico-romana era el carácter dominante de la relación padre-hijo, dado que sobre este eje se asentaba la continuidad de la familia. La mujer tenía en la casa (a nivel interno) un papel tan importante como el marido: en la educación de los hijos, sobre todo de las hijas, en el gobierno de los esclavos, etc. Pero ellas no escribieron los códigos domésticos, ni los tratados sobre gestión de la casa, y no pudieron dejarnos su punto de vista. Estas relaciones que hemos descrito responden a los ideales de la clase acomodada. La realidad fue sin duda mucho más variada, sobre todo si consideramos las diferencias sociales que existían entre las distintas familias.

[173] *op. cit.*, 52-73. La pertenencia a una familia concreta, bien fuera de la clase alta o de la clase baja, era la que determinaba la posición del individuo en la sociedad y sus posibilidades en la vida. Los únicos miembros de la casa que participaban de la vida de la ciudad eran los varones adultos, especialmente los cabezas de familia. Los demás miembros de la casa: los niños, las mujeres y los esclavos, eran considerados en la Antigüedad personas dependientes; pertenecían al ámbito doméstico y solo podían participar en los diversos ámbitos de la vida pública a través de su respectivo *paterfamilias*.

plantearse si debían respetar el orden de la casa, como exigía la ideología dominante. *Col* y *Ef* expresan la aceptación del orden social patriarcal y jerárquico[174].

> "Los códigos domésticos tienen una función social primaria: ajustar la comunidad cristiana a su sociedad... Los códigos domésticos reflejan la opción de una importante corriente del cristianismo primitivo, sin duda la que más ha marcado la historia posterior y que pretende basarse en la autoridad de Pablo y Pedro, por institucionalizarse, reduciendo las tensiones con la sociedad y aceptando sus estructuras y valores fundamentales[175]."

Los códigos domésticos pretenden mostrar que el cristianismo no es cosa de una minoría que vive en condiciones especiales, sino un proyecto al alcance de cualquier situación social. Si el cristianismo quería ser universal tenía que evitar el radicalismo de la sectas, y no limitarse exclusivamente al radicalismo ético de los carismáticos ambulantes del mundo rural palestinense, sino que tenía que asentarse en las estructuras sociales existentes de la sociedad greco-romana. Por este camino la fe evangélica experimentó su limitación, pero hay al mismo tiempo una intuición válida. La fe cristiana no es algo angélico o fantasmagórico, sino propio de personas que viven en diversas circunstancias históricas; por eso, debe adaptarse o inculturarse en las diversas situaciones. La fe siempre asume estructuras y mediaciones sociales. La fe está mediatizada por nuestra condición racional e histórica. La institucionalización como iglesia, con todos los peligros de empobrecimiento del mensaje, hizo del cristianismo un proyecto socialmente viable y al alcance de las masas.

Conviene señalar que en esta época, el cristianismo que acepta los códigos domésticos y por consiguiente el orden social, es una realidad minoritaria que pretende aclimatarse a una cultura y un mundo que le son hostiles. Tal vez estas relaciones conflictivas con el mundo exterior les llevaron a aceptar la ética familiar para demostrar que ese grupo no promovía el desorden familiar ni atacaba directamente a la sociedad, pues aceptaba los parámetros sociales[176]. Lo que se juega en la asunción de los códigos domésticos es el universalismo de la salvación, el que el evangelio de Dios llegue a todos, sin restringirlo a una elite cultura o moral. Sin duda éste es un rasgo de innovación de la fe cristiana.

---

[174] AGUIRRE, R., Del *movimiento*, 116-117. Los códigos domésticos indican que se aceptó fundamentalmente la estructura social e, incluso, que se hizo de su núcleo, la casa, la estructura básica de la misma comunidad cristiana.

[175] *op. cit.*, 115.

[176] MACDONALD, Y. M., *Las comunidades*, 165-166.

Estos códigos domésticos evolucionan y pasarán a ser códigos comunitarios en las Cartas Pastorales[177] que reflejan un *ethos* patriarcal más conservador y se convierten en una aceptación del orden social y político y, finalmente, en una legitimación del orden social[178]. Puente Ojea[179] describe el proceso ideológico de adaptación desde el Nuevo Testamento a la tradición patrística, proporcionando al cristianismo un carácter conservador y conformista.

Esta evolución del cristianismo y su adaptación definitiva no puede hacernos olvidar que dentro del cristianismo primitivo había diversas tendencias, y que el pensamiento de Pablo original no tiene mucho que ver con el de las cartas pastorales o deuteropaulinas que terminarán por imponerse en la Patrística. Este pensamiento representa una evolución de la adaptación de Pablo al mundo helenístico; pero también, en cierto sentido, va a suponer una pérdida de radicalidad y de referencia a Jesús de Nazaret.

Las características radicales del movimiento de Jesús, por su misma naturaleza, pronto desaparecen o se institucionalizan. Los códigos domésticos manifiestan que la tradición cristiana hegemónica opta por la institucionalización, reduciendo las tensiones con la sociedad y acomodándose a sus valores. Pero hemos de decir, que en la misma Iglesia que se realiza esta opción surge una importante corriente por recuperar la tradición radical de Jesús, su estilo de vida y el mensaje del Reino, como se puede ver en los evangelios sinópticos.

13.4. Las mujeres en estos grupos

---

[177] AGUIRRE, A., *Del movimiento*, 110. Los códigos que encontramos en las Cartas Pastorales no pretenden regular las relaciones internas de las casas cristianas, sino inculcar los deberes de los diversos estados existentes en la comunidad.

[178] *op. cit.*, 123: "Inicialmente hay una relativización del orden social como forma de hacerlo aceptable en una cristiandad hasta entonces en fuerte contraposición con él. En ese momento lo que está detrás es el proyecto misionero de comunidades minoritarias e incluso perseguidas. Poco a poco el énfasis va cambiando y lo que prevalece es la justificación y legitimación teológica del orden social en sí mismo."

[179] PUENTE OJEA, G., *Ideología*, 200-306: "En una ideología espiritualista de la concordia civil y la paz social; seguidamente, en una ideología directamente legitimadora y protectora del orden imperial, en el curso de los siglos III y IV" (p. 248) "Ya hacia las postrimerías del siglo II, la iglesia católica emerge como una organización altamente disciplinada, dirigida por obispos que han logrado uncir a los secuaces potencialmente revolucionarios a una política que era todo menos revolucionaria" (p. 272) "El mensaje cristiano alteró radicalmente su carácter original de *ideología revolucionaria* y adquirió el sentido de una *ideología conservadora*. El tránsito quedó perfilado mucho antes de que finalizase el siglo I..." (p. 294)

13.4.1. Las mujeres en el mundo grecorromano

La estructura jerárquica y patriarcal, en la que el varón era siempre superior a la mujer, como los padres a los hijos y los amos a los esclavos, estaba fuertemente arraigada en las leyes y en las costumbres de la sociedad. Las mujeres en general ocupaban una posición social subordinada, políticamente nula y económicamente relativa. Sin embargo algunas mujeres, sobre todo las de extracción alta, pero también otras de más bajo nivel, tenían oportunidades de romper este modelo.

Se propusieron también algunas justificaciones teóricas para considerar a las mujeres iguales a los hombres. Los estoicos adoptaron el epigrama cínico atribuido a Antístenes: "la virtud es idéntica para el hombre y la mujer" (D. L. VI, 12). Musonio Rufo –contemporáneo de Pablo–, escribió un opúsculo defendiendo "*Que también las mujeres han de filosofar*[180]". Sin embargo, no parece que tuviera ninguna mujer entre sus alumnos.

Algunas mujeres desplegaban su actividad en el comercio y en la manufactura igual que sus maridos, y utilizaban el dinero que ganaban en obras que les granjeasen la gratitud de su ciudad. En Italia y en las provincias de habla griega se menciona un cierto número de mujeres en monedas e inscripciones, como benefactoras y merecedoras de honores municipales. Las mujeres, además, desplegaban su actividad en asuntos religiosos, tanto en cultos practicados principal o exclusivamente por ellas como en cultos practicados por hombres y mujeres.

Las mujeres en los períodos helenístico y romano, se sintieron especialmente atraídas hacia los cultos sincretistas, fruto de la difusión de las religiones orientales y egipcias en las ciudades mediterráneas. Autores conservadores y satíricos denuncian el auge de estos cultos basados en la superstición e irresponsabilidad de mujeres emancipadas. Estos comportamientos emancipados no eran característica exclusiva de la elite, aunque es de estas mujeres de las que más sabemos. En esta época se acusa a estas nuevas religiones de atentar contra el orden de la casa y, por tanto, contra el orden social. Lo que sí es cierto es que en estos nuevos cultos las mujeres tenían mucho mayor

[180] MUSONIO RUFO, *Que también las mujeres han de filosofar*, en TABLA DE CEBES. MUSONIO RUFO, *Disertaciones fragmentos menores* y EPICTETO, *Manual de fragmentos* (=BCG 207), in. y tr. Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid 1995, 76-79.

protagonismo e iniciativa que en los cultos oficiales; por eso no es raro que se sintieran más atraídas por ellos[181].

14.2. Las mujeres en el movimiento de Jesús

¿Cuál era la situación de la mujer en el movimiento de Jesús?[182]. Ya vimos cómo el movimiento de Jesús criticaba las dos instituciones sociales y religiosas centrales de los judíos: la Ley y el Templo. El movimiento de Jesús era un movimiento de renovación intrajudío inclusivista que no excluye a nadie, sino que convoca a todos, de manera especial a los excluidos por el sistema vigente de la Ley y del Templo: los "pecadores", los publicanos, los niños, "los leprosos", los pobres, las mujeres, etc. Todos estos grupos encontrarán acogida en este movimiento.

En el judaísmo la mujer estaba marginada. En el templo había una separación entre los varones y las mujeres, que sólo podían acceder al atrio de las mujeres. La mujer era también marginada por la ley: el divorcio, por ejemplo, era una prerrogativa del hombre y la circuncisión –señal de pertenencia al pueblo judío– era un rito absolutamente machista e imposible para las mujeres.

El mensaje de Jesús del Reino de Dios supone una superación de las estructuras patriarcales de la familia judía, e implica una forma nueva de valorar a la mujer. El Reino de Dios crea vinculaciones diferentes basadas en la reciprocidad total de las relaciones entre los hombres y las mujeres fundadas en la igualdad de su condición personal y ante Dios. Se crea una nueva familia donde el único Padre rompe las estructuras patriarcales y todos forman una hermandad de iguales[183], donde las mujeres tienen las mismas posibilidades que los hombres. La actitud de Jesús hacia la mujer siempre es de aceptación, respeto y acogida, en contraste con el mundo en que vivía e incluso con la actitud de rabinos y escribas.

---

[181] MEEKS, A. W., *Los primeros*, 46-50. Véanse también AGUIRRE, R, *Del movimiento*, 144-145. y MACDONALD, Y. M., *Las comunidades*, 255-258.

[182] HEINE, S., *Women and Early Christianity: Are the feminist scholars right?*, SCM Press, London 1987, 62 y 150. El comienzo de la historia del cristianismo ofrece una imagen diferente de la estimación de las mujeres de la que la posterior tradición ofrecerá hasta el día de hoy. La historia del cristianismo comienza con la confesión de la *praxis* de Jesús, que se opone al estilo de vida dominante del mundo judío. El mismo Jesús lo entiende como la *praxis* del reino de Dios, en la que en principio la diferencias de sexos no tienen lugar. Esta práctica de Jesús en las relaciones entre los sexos no se deriva ni de la práctica judía ni de la helenística.

[183] Véase 226-227 pp.

> "Los evangelios están escritos en un momento en que el proceso de patriarcalización está decididamente en marcha en la Iglesia, pero, sin embargo, jamás se atribuye a Jesús nada que pueda resultar lesivo o marginador de la mujer. La Iglesia no puede basarse en Jesús para justificar sus comportamientos patriarcales y recurre a la Torá o a pasajes del A. T. (Gen 2-3)[184]."

No cabe duda de que las mujeres tuvieron participación y protagonismo en el movimiento de Jesús y varias de ellas fueron seguidoras de Jesús. Entre los seguidores de Jesús también había gente casada y a veces ambos cónyuges siguieron a Jesús, otras veces puede ser que alguno de ellos abandonara la familia.

No obstante, hay que decir con Metzer-Keller[185] que Jesús estaba condicionado por su ambiente y cultura; si bien es verdad que no tiene palabras en contra de las mujeres, como no tiene contra nadie, salvo fariseos y escribas, tampoco se desmarcó de una manera clara de la cultura patriarcal judía y no llamó o eligió a ninguna mujer para ser apóstol. Esto sí que hubiera sido una auténtica revolución y demarcación de su contexto histórico-cultural. A nuestra autora muchos de los estudios de teólogas, como el de Susanne Heine, le parecen descontextualizados, al hacer de Jesús un liberador de las mujeres. Ésta es su conclusión: al Jesús histórico no le preocupaba en exceso poner de relieve la posición y consideración de las mujeres en la sociedad patriarcal de su tiempo, ni tampoco intentó liberar a la mujer de las estructuras dominantes ni establecer un modelo de igualdad. Jesús no relativizó el matrimonio patriarcal, sino que lo aceptó y lo confirmó. Jesús no fue feminista, ni se distanció del mundo judío. Más bien debe entenderse como un judío en el contexto de otros movimientos proféticos-carismáticos en los cuales la presencia y participación de las mujeres no era rara.

Lo que es innegable es que las mujeres tuvieron un papel esencial en la muerte, sepultura, resurrección y apariciones de Jesús[186]; de no haber sido así, se habrían ocultado estos datos por los cuatro evangelios. Este protagonismo de las mujeres sorprende con la mentalidad judía, para la cual el testimonio de la mujer no tenía valor

---

[184] AGUIRRE, R., *Del movimiento*, 173.

[185] MELZER-KELLER, H., *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen* (=HBS 14), Herder, Freiburg 1997, xix-487pp. "Mit unserer Demontage des Bildes vom "Fraunbefreier" Jesus und vom "idealen Anfang" –das sei abschließend betont– soll es keineswegs darum gehen, feministische Bemühungen um eine Wiederentdeckung frauenbefreiender neutestamentlicher Traditionen zu untergraben oder *ad absurdum* zu führen. Es ist jedoch wichtig, darauf hinzuweisen, daß Jesus als Jude in seinem zeitgeschichtlichen Kontext begriffen werden muß und daß es von vornherein problematisch ist, bei ihm konkrete Antworten auf aktuelle Zeitfragen zu suchen" (p. 448)

[186] HEINE, S., *Women*, 77-78: "Mary Magdalene indisputably stands in first place, and she is also among the women who go to the tomb on Easter morning. To be seen by the grave of an enemy of the state was just as risky as being found in the proximity of the cross... The rest of the followers had run away and were in hiding in Jerusalem."

jurídico. Una de las mujeres más importantes es María Magdalena[187], que figura en todas las listas de los evangelios.

14.3. Las mujeres en la tradición paulina

Antes de la actividad de Pablo ya se había difundido el cristianismo por el Mediterráneo, lo que podemos llamar el "movimiento cristiano misionero". Este movimiento se dirige a los gentiles y aspira a una renovación sin ningún tipo de fronteras étnicas. A este grupo pertenece el texto de Gál 3, 27-28: "Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. No existe judío ni griego, no existe siervo ni libre, no existe varón y hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús". Esta fórmula declara que los puntos clásicos de conflicto entre los hombres: diferencias étnicas, de condición social y de sexo que eran ocasión particular para la formación de prejuicios y de comportamiento discriminatorio, son irrelevantes para la comunidad cristiana.

La práctica de Jesús, de la cual hemos hablado, parece que estuvo en conexión con esta fórmula de *Gálatas*, trató de formar una familia basada en vínculos diferentes. Lo cual chocaba con los valores dominantes de los griegos, que tenían tres razones para estar agradecidos: primero, por haber nacido hombre y no animal; segundo por haber nacido varón y no mujer y, tercero, por ser griego y no bárbaro. Semejante a lo que recoge la tradición rabínica del *Talmud*[188]: "se deben decir a diario tres bendiciones: bendito seas porque no me hiciste gentil; bendito seas porque no me hiciste mujer; bendito seas porque no me hiciste esclavo" .

En las comunidades cristianas se rompían las diferencias que separaban a las personas en la sociedad estamental greco-romana y se vivía una singular igualdad y fraternidad. Se explica que estas comunidades –como otros cultos orientales–, ejerciesen singular atracción sobre muchas mujeres en el imperio, que encontraban en

---

[187] PIÑERO, A. (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas* (=Paradigmas 23), Trotta, Madrid 1999, 127-137. En el *Evangelio de María* se reivindica el protagonismo de María Magdalena frente a otros apóstoles, como Pedro. "Entonces Leví hablo y dijo a Pedro: "Pedro, siempre fuiste impulsivo. Ahora te veo ejercitándote contra una mujer como si fuera un adversario. Sin embargo, si el Salvador la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla?" (p. 137)

[188] Tomado de HEINE, S., *Women*, 85.

ellos unas posibilidades de participación y protagonismo negadas por la sociedad en general.

Los datos que nos trasmiten las cartas de Pablo[189] muestran que las mujeres participan activamente en el movimiento cristiano, al mismo nivel que los varones, y ejercen funciones misioneras, de enseñanza y liderazgo de las comunidades. Encontramos varias mujeres que han fundado y sostenido iglesias domésticas: Apfia, Priscila, Lidia, Evodia y Febe, de quien Pablo dice que es diácono de la iglesia de Cencreas, es decir, responsable de toda la iglesia, lo que implica el oficio eclesial de misionar y de enseñar (Rom 16,1-2). Es indudable que había mujeres que trabajaban en la expansión de la fe y en la formación de comunidades.

> "Sus funciones variaban de las más altas a las más bajas. Ellas trabajaban como apóstoles, diáconos, líderes de comunidad, maestros y profetas. Trabajaban como misioneras y hacían trabajo caritativo; predicaban, enseñaban, reunían a los creyentes...[190]"

De todos modos la actitud de Pablo es ambigua; algunos acuden a él para defender los derechos de la mujer y otros le acusan de ser misógino y responsable del antifeminismo cristiano[191]. Veamos algún ejemplo:

En 1 Cor 7 Pablo establece igualdad radical de derechos y deberes de mujer y marido en el matrimonio, pero invita a las mujeres y a los esclavos a que permanezcan en el estado en que se encuentran (20-24). También aconseja a las jóvenes para que permanezcan vírgenes, lo cual significa la liberación de las estructuras patriarcales. Pues las mujeres tenían la obligación de casarse, incluso las viudas: el emperador Augusto había introducido una severa legislación sobre el matrimonio para fortalecer la familia patriarcal tradicional. El consejo de Pablo de permanecer libre de los vínculos del matrimonio era un ataque frontal a la ley existente y a los valores culturales

---

[189] *op. cit*., 86: "When Paul appeared, there was already a series of communities, like that in Rome, and Paul met women for acknowledged status who were actively engaged in mission and the building up of he community independently of him." MEEKS, A. W, *Los primeros*, 142. El papel de las mujeres en el movimiento paulino es mucho más relevante y mucho más próximo al de los hombres que en el judaísmo de la época.

[190] HEINE, S., *Women*, 90. MEEKS, A. W., *Los primeros,* 125. Algunas mujeres superaban las expectativas normales de los roles femeninos tanto a nivel de su posición en la sociedad como de su participación en las comunidades cristianas. MACDONALD, Y. M., *Las comunidades*, 179. Pablo no promueve una revolución de los papeles del hombre y de la mujer en la sociedad, pero la actuación de algunas mujeres en la comunidad implica algún tipo de liderazgo.

[191] BAUMER, N., *Antifeminismus bei Paulus?Einzelstudien* (=Forschung zur bibel 68), Echter, Würzburg 1992, 484 pp. Defiende que Pablo no era antifeminista dado que manifestó una actitud positiva hacia ellas. Muchas mujeres eran protagonistas en sus comunidades y otras colaboraron en su tarea misionera.

dominantes[192], sobre todo teniendo en cuenta que se dirigía a las personas de las ciudades.

Pablo, al mismo tiempo, aconseja la estabilidad del matrimonio y desea que los cristianos respeten la casa patriarcal tradicional, la estructura básica de aquella sociedad. Probablemente quiere evitar al cristianismo las acusaciones que se le dirigían de romper las familias, perturbar a las mujeres y subvertir el orden social.

Esta ambigüedad de Pablo se pone de manifiesto en relación al velo de las mujeres (1 Cor 11, 2-16). Las mujeres de Corinto saben que en Cristo todos son iguales, profetizan e irrumpen en el espacio público en plan de igualdad. Pablo no cuestiona que las mujeres profeticen[193], pero les pide que no creen problemas con la sociedad, que respeten las convenciones sociales y que se cubran la cabeza[194]. Pablo era judío y había tenido una educación rabínica, y la tradición de las mujeres judías era la de usar el velo cuando estaban en público. Las mujeres gentiles no tenían esta costumbre. Pero en las comunidades paulinas se encontraron juntas las que habían sido judías con las gentiles[195]. Otra vez se pone en práctica el patriarcalismo del amor.

En cambio, la tradición paulina ha seguido la línea totalmente patriarcal. En las cartas a los Efesios y Colosenses encontramos los, ya mencionados[196], "códigos domésticos"[197] (Col 3,18; Ef 5, 22-24) que legitiman la estructura patriarcal de la casa y del puesto del *paterfamilias* como señor, padre y amo.

La legitimación del orden patriarcal va acompañada de la aceptación sin reservas del orden político del Imperio en las llamadas Cartas Pastorales (1 y 2 Timoteo y 1 Tito). La posibilidad de que las mujeres enseñen y tengan autoridad sobre los hombres se considera como una violación del orden creado y de la distinción natural entre los

---

[192] ARENS, E., *Asía Menor*, 87. El matrimonio era el estado normal de vida. El celibato o la soltería se veían despectivamente.

[193] El texto de 1 Cor 11, 2-16 muestra que las mujeres participaban en las reuniones en plan de igualdad que los hombres; por eso no se entiende que un poco más adelante se las prohiba hablar en las asambleas 1 Cor 14,34. La opinión común es que este último texto no es paulino, sino que ha sido una interpolación o añadidura posterior.

[194] AGUIRRE, R., *Del movimiento*, 190: "Reconoce, desde el punto de vista cristiano, la igualdad radical de los sexos y admite las funciones dirigentes de las mujeres en las asambleas, pero les exige prudencia y que no hagan ostentación de su libertad con un comportamiento externo que planteaba graves problemas a la comunidad en su vida interna y en su relación con la sociedad."

[195] HEINE, S., *Women*, 96.

[196] Véase 283-286 pp.

[197] AGUIRRE, R., *Del movimiento*, 191. Cuando la Iglesia acepta los códigos domésticos y legitima la subordinación de la mujer tiene, al mismo tiempo, una pretensión política latente, que muy pronto iba a aflorar. Se estaban poniendo las condiciones para hacer del cristianismo la ideología del Imperio.

sexos (1 Tim 2, 11-15). Las cartas Pastorales se oponen a cualquier emancipación de las mujeres. Están preocupadas por preservar el orden social y van contra todo lo que rompa la estructura de la familia[198].

Durante los siglos II y III tuvo lugar un debate importante en la Iglesia entre las dos tradiciones: por una parte está la tradición patriarcal, defendida por las cartas Pastorales, que reivindican la autoridad de Pablo para combatir "doctrinas extrañas" del protagonismo de las mujeres en las asambleas cristianas, diciendo que subvertían el orden patriarcal. Pero por otra también hay otros grupos que en nombre de Pablo mantienen una postura de la emancipación de las mujeres, que pueden enseñar, profetizar y dirigir las comunidades. *Los Hechos de Pablo y Tecla*, escrito apócrifo, reivindica el papel de la mujer. Pablo es acusado de corromper a las mujeres porque predica contra el matrimonio. Tecla ha quedado fascinada por la exhortación de Pablo a la vida virginal y renuncia al matrimonio. Tecla es una mujer emancipada e independiente. Se cortará el pelo y seguirá a Pablo a donde quiera que vaya. *Los Hechos de Pablo y Tecla*[199] sirven para recordar que las Cartas pastorales no representan la única evolución posible de la tradición paulina en el siglo II, sino que reflejan solamente una opción en conflicto con otras, aunque sólo las cartas Pastorales entraron en el canon. Si Tertuliano, Orígenes y Juan Crisóstomo combaten el protagonismo de las mujeres, eso quiere decir que lo tenían. Ahora bien, al final, se impuso la línea patriarcal de sometimiento de las mujeres a los varones.

Esto es sólo una muestra de la complejidad de la vida de la Iglesia primitiva. Había opiniones y tendencias distintas. Ambas acudieron a Pablo para defender posturas contrarias.

CAPITULO 14: COMPORTAMIENTO SOCIOPOLÍTICO DE PABLO

14.1 Pablo y la política

---

[198] MACDONALD, Y. M., *Las comunidades*, 259. AGUIRRE, R., *Del movimiento*, 111. "La actitud de las Pastorales se explica por su afán apologético, porque el protagonismo y grado de iniciativa alcanzado por las mujeres en el primitivo cristianismo creaba problemas y daba pie a acusaciones en su contra como subversivo de los fundamentos del orden social... Hay una adaptación a la sociedad, una aceptación del orden social y político, un deseo de evitar críticas de los de "afuera"..." HEINE, S., *Women*, 134-141.

[199] MACDONALD, Y. M., *Las comunidades*, 265. "La imagen de una Tecla rica e independiente, que renuncia al matrimonio para convertirse en maestra de la palabra, no está en contradicción con lo que sabemos, por las fuentes históricas antes referidas, sobre la posición de las mujeres."

14.1.1. Pablo y el Estado romano

Es importante saber si Pablo era o no ciudadano romano, dado que el derecho de ciudadanía proporcionaba muchos privilegios en esta época a quienes lo poseían. Reconozco que es un punto muy discutido y nada fácil de solucionar. Yo defenderé que Pablo no era un ciudadano romano, pues de otro modo, no se explica bien cómo pudo sufrir tantas persecuciones, azotes y encarcelamientos. Lucas, en los Hechos de los Apóstoles considera que era ciudadano romano y apeló al César, por eso nos cuenta el último viaje de Pablo a Roma, donde murió[200]. Muchas de estas informaciones lucanas (Hch 21, 2-28, 31)[201] pueden ser una construcción suya para presentar el cristianismo aceptable a las gentes del Imperio romano. Quiere que éstos acepten la fe, por eso les presenta a Pablo como modelo y ejemplo. Les viene a decir que también Pablo, ciudadano romano como ellos, sufrió penalidades por el Evangelio. Es frecuente sostener que los Hechos tienen un fin apologético[202]: por un lado presentan al Imperio favorable a la nueva religión, y por otro a la Iglesia como no contraria al Imperio. Es decir los Hechos son tanto una *apología pro ecclesia* como una *apologia pro imperio*[203].

Este objetivo apologético de la obra lucana se observa también en la presentación de Pablo como el paradigma del predicador cristiano que puede discutir con las escuelas filosóficas más importantes de su tiempo. Coloca a Pablo en Atenas –en el *ágora*– en conversación con los epicúreos y estoicos (17,18). Allí se le llama "charlatán", lo cual es ponerle en el lugar de los malos predicadores callejeros y se le acusa de predicar

---

[200] Seguramente Pablo fue martirizado en Roma, pues toda la tradición ha conservado esta creencia.

[201] No voy a hablar de toda la parte final de los Hechos de los Apóstoles donde se nos presentan los procesos de Pablo en Jerusalén, Cesárea y finalmente cómo es llevado a Roma ante los tribunales. Un viaje de Pablo prisionero tan pacífico y glorioso es históricamente inimaginable. El final tan pacífico del libro es comprensible dada la finalidad de la obra: mostrar la propagación del Evangelio desde Jerusalén a Judea, pasando por Samaría, hasta los confines de la tierra (Hch 1,8). Hay una intención apologética: mostrar la voluntad de paz del cristianismo y que no suponía ningún peligro para el Imperio romano.

[202] MALHERBE, J. A., *Paul*, 147: "For two purposes: to convince the civil authorities of the falsity of charges brought against Christians and to argue that Christianity should be extended the privileges of a *religio licit a*."

[203] TAJRA, H. W., *Martyrdom*, 38 tomado de: ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Relionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, Inaugural-Dissertation, 422-423. "Luke... stressed to his readers that Rome did not view nascent Christianity as an illicit or subversive movement, intrinsically hostile to the state and its ruler and actively bent on subverting or overthrowing the Principate. He constantly represents the Christians as loyal an apolitical subjects of the Emperor and their communities as politically unthreatening (*apologia pro ecclesia*). Luke... directs his reader's attention to the Roman authorities' benevolence towards the Church and to the political stability and peace which the Principate and which the Christian mission to progress with such rapid strides (*apologia pro imperio*)."

divinidades extranjeras. Luego es llevado al *Areópago*, tal vez porque Lucas quiere situarle en un lugar más apropiado a su saber, entre gente inteligente, ante el "consejo" de la ciudad[204].

En relación con la ciudadanía romana del apóstol, resulta extraño que Pablo en ninguna de sus cartas originales dirigidas a los gentiles hiciera referencia a su condición de ciudadano romano, lo que le hubiera interesado para su misión evangelizadora; podría haber viajado con completa libertad por todo el Imperio y no hubiera tenido tantos problemas con las autoridades. En sus cartas, al contrario, sí que hace alarde de que era judío fariseo (Flp 3,5; 2Cor 11,22) y orgulloso de sus tradiciones, cosa que para su misión a los gentiles no tendría mucha importancia, o al menos, no le reportaba ventaja alguna. Por eso hemos de pensar que, de haber sido ciudadano romano, lo habría mencionado en algunas de sus cartas.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

[204] MALHERBE, J.A., *Paul*, 151.

14.1.2. El edicto de Claudio (41-54 d. C.) en Roma

El edicto de Claudio de expulsión de los judíos de Roma en el año 49 (Suet. *Claud.* 25, 4. Hch 18,2) fue motivado por una serie de desórdenes y tumultos en la ciudad. Lo que pretendió Claudio fue restablecer el orden y la paz en el corazón del imperio, volviendo a los tiempos pacíficos de Augusto y Tiberio.

El historiador Suetonio relata lo siguiente: "Expulsó de Roma a los judíos, que provocaban alborotos continuamente a instigación de Cresto[205]". El informe nos dice que los judíos causaban tumultos en la ciudad de Roma y por eso fueron expulsados. La fuente histórica no nos permite saber con seguridad qué es lo que sucedió para que el emperador tuviera que tomar esta medida. Es muy posible que estos altercados tuvieran lugar dentro de la misma comunidad judía, entre los judíos y los cristianos, pues a los ojos de los romanos los cristianos eran una secta del judaísmo. Se podría pensar que este Cresto era un judío contemporáneo del emperador, pero no se conoce ningún judío de este nombre. Por eso se cree comúnmente que el tal Cresto se refiere a Cristo. Sabemos, por otra parte, que Cresto y Cristo fácilmente se confundían[206].

Se piensa que los cristianos llegaron a Roma en torno al año cuarenta[207] y después del sínodo de Jerusalén 46/48 se intensificaría la misión cristiana y junto con ella, la proclamación o anuncio de Cristo resucitado, lo cual produciría violentas discusiones teológicas entre los judíos y los judeocristianos sobre la mesianidad de Jesús. Esta situación, al principio de disputa teológica, empeoraría luego pues según Suetonio, como hemos visto, se produjeron tumultos, lo que hizo intervenir al César para restablecer el orden. De haber sido una disputa meramente teológica, no encontramos razón para la intervención imperial. Si hubiera sido sólo un problema interno judío

---

[205] "Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit". SUETONIO, *Vida de los doce Césares* (=BCG 168) II, tr. Rosa Mª Agudo Cubas, Gredos, Madrid 1992, 102-103.

[206] ALVAREZ CINEIRA, D., *El edicto de Claudio y la comunidad judía de Roma*, en BORRELL, A., DE LA FUENTE, A., y PUIG, A. (ed.), *La Biblia y el Mediterráneo* I. *Actes del Congrés de Barcelona 18-22 de setembre de 1995,* Associació Bíblica de Catalunya i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1997, 269-270. "La opinión común sostiene que Chrestus se refiere en este texto a Cristo, porque crhstoj sería otra forma de escritura de cristÕj.. El cambio de i/e en la palabra Chrestus/Christus no plantearía ninguna dificultad, pues "Chrestiani" era un término popular (usado por el vulgo) para designar a los cristianos en la Antigüedad."

[207] ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik*, 390: "Auch die Herkunft der ersten Christen oder Missionare in Rom ist unklar. Gab es bereits Christen in Rom, bevor Paulus europäischen Boden betrat, so mußten diese aus dem Nahen Osten stammen, wo Jerusalem das Zentrum des Judenchristentums und Antiochien das des Heidenchristentums war... Die Vertreibung Priscillas und Aquilas, zweier Judenchristen, bestätigt für die Zeit vor dem Claudiusedikt die Präsenz von Judenchristen in Rom."

deberían haberlo resuelto entre ellos. Por eso hemos de suponer que las disputas eran algo más que internas, debieron alterar el orden público.

El edicto se ejecutó y algunos[208] de los instigadores, judíos y judeocristianos tuvieron que abandonar Roma; tenemos noticia de los judeocristianos Aquila y Priscila (Hch 18,2), que marcharon a Corinto y allí colaboraron en la misión de Pablo.

Estas medidas de Claudio contra los judíos se adaptan muy bien a su sentido político: era tolerante frente a las religiones extranjeras, pero donde –como en este caso– se producían atentados contra la paz política, intervenía[209]. Este decreto tuvo un carácter local y motivado por unas circunstancias muy concretas; pero seguramente la noticia de la expulsión debió trasmitirse rápidamente a los judíos de la diáspora.

Hemos de pensar que, tras conocer la noticia los judíos de la diáspora reaccionaron contra los cristianos, pues eran un elemento de perturbación que acarreaba problemas frente a las autoridades romanas. Los judíos podían considerar a los cristianos elementos desestabilizadores de su *status quo* y por eso debían apartarse de ellos para evitar cualquier problema con las autoridades del imperio. Semejante conflicto en la capital del imperio podía hacer que los romanos tomaran duras medidas contra los judíos, como podía ser la expulsión total de los judíos de la capital o la consideración de los judíos como una asociación o colegio ilícito. No debemos olvidar que los judíos tenían una serie de privilegios y querían seguir manteniéndolos en el futuro.

Los judíos quieren presentarse ante las autoridades romanas como personas respetables y sumisas a esa legislación. De este modo, querían evitar cualquier desconfianza que pudiera venir por parte de Roma. Su objetivo era restablecer las buenas relaciones y así conservar los privilegios de otros tiempos. El judaísmo oficial de la diáspora debía mantenerse alejado de cualquier actuación sospechosa de perturbar la paz social; así pudieron pensar algunos judíos en Tesalónica cuando denunciaron a Pablo ante las autoridades romanas por alterar el orden, como analizaremos a continuación.

---

[208] Una expulsión general de todos los judíos, como señala Hch 18, 2 (unos 40.000) sería difícil de entender jurídicamente. Algunos de ellos tendrían la ciudadanía romana, lo cual impediría que fueran desterrados por un decreto general.

[209] ALVAREZ CINEIRA, D., *El edicto de Claudio*, 277. Aunque Claudio fue tolerante con las religiones extranjeras, cuando veía que estas amenazaban la paz y el orden político intervenía. Los conflictos (religiosos) no debían desestabilizar la *Pax Romana* y todavía menos en el corazón del Imperio.

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

14.1.3. Problemas de Pablo con las autoridades romanas

La primera noticia de problemas de Pablo con las autoridades romanas la encontramos en Filipos[210], según nos trasmite Hch 16, 16-24, donde Pablo cura a una esclava poseída por un espíritu o una vidente que proporcionaba dinero a sus amos. Esto provoca la denuncia de sus propietarios, que pierden su negocio; por eso Pablo es llevado ante los magistrados y acusado de perturbar la paz y hacer proselitismo.

La misión en Filipos se ajusta al modo usual de la misión de Pablo y de los primeros cristianos. Primero, va destinada a los judíos "temerosos" de Dios, y sólo cuando éstos rechazan el Evangelio se anuncia a los gentiles. Encontramos a Pablo en Filipos, procedente de Asia Menor, después de que se ha liberado de la tutela de Bernabé. Pablo es ahora un misionero independiente de la comunidad de Antioquía; de ahí que este suceso tiene que datarse después del conflicto de Antioquía, en torno al año 49. La cronología de este suceso es problemática, pues es difícil situar este acontecimiento después del año 49[211]. Se podría pensar que es una construcción de Lucas y que no se ajusta a la historia. La única fecha de la cronología de Pablo testificada por fuentes extrabíblicas[212] es que Pablo estuvo en Corinto durante el tiempo de Galión (Hch 18, 12), procónsul romano en la provincia de Acaya, y esto sucedió en los años 51 y 52. Sabemos que Pablo estuvo en Corinto 18 meses (Hch 18,18); si antes de este tiempo tuvo que estar en Filipos y Tesalónica, comunidades fundadas por él, es necesario un tiempo mayor del que nos queda. A pesar de las dificultades para su historicidad, muestra una situación muy semejante a la que tuvieron los judíos en Roma antes de la expulsión de Claudio, y que muy bien pudiera haberse repetido en la ciudad de Filipos.

El texto recoge dos acusaciones: en la primera, Pablo y Silas son presentados como alborotadores de la ciudad. Esto, relacionado con que los apóstoles son judíos, podría reflejar un conocimiento del reciente edicto de Claudio del año 49, que había expulsado a judíos de Roma por provocar tumultos. Los magistrados, llevados por la

---

[210] Filipos era una ciudad de la provincia de Macedonia convertida en colonia romana, era una ciudad esencialmente latina; su administración está calcada de la de Roma.

[211] ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Relionspolitik*, 326.

[212] Una inscripción de Delfos sitúa el procunsulado de Galión en el año 52. La comparecencia de Pablo ante Galión parece haber tenido lugar hacia el fin de su estancia de 18 meses en Corinto.

responsabilidad de mantener la paz y la buena reputación de la ciudad, habrían mandado azotar y apresar a esos judíos por alborotadores.

La segunda acusación es: "predican unas costumbres que nosotros por ser romanos, no podemos aceptar ni practicar" (Hch 16,21). El texto no dice por qué el Evangelio predicado por Pablo y Silas va contra la legislación y las costumbres de los antepasados. Tal vez se refiera a que predicaban costumbres judaizantes o a que hacían proselitismo de su religión. Al hablar de costumbres, hemos de pensar en las costumbres judías: imposibilidad de los judíos de hacer el servicio militar romano, la observancia del sábado, el régimen de comidas y el envío de ofrendas a Jerusalén y en general, una vida según la ley judía, especialmente el monoteísmo y la circuncisión. A pesar de que los gentiles no entendieran las costumbres judías, su práctica por los judíos no constituía en principio ninguna ofensa a la legislación romana[213]. El proselitismo era diferente, pues suponía que los romanos debían abandonar ciertas costumbres propias, lo que podría representar una amenaza contra Roma. El judaísmo, igual que el cristianismo más tarde, será popularmente considerado como ateo, pues no ofrecía culto al emperador ni a ningún hombre. Que un romano se convirtiera al judaísmo era considerado una ofensa y se castigaba. Por lo que la fe cristiana podría suponer un peligro contra la sociedad romana y un debilitamiento de la autoridad del Estado. El reino de Cristo o su soberanía, el reconocer a Cristo como Señor o rey, era ponerle en lugar del emperador; por eso esta nueva religión perturbaba la *Pax Romana*.

Algo que llama la atención es el trato que reciben Pablo y Silas, pues no correspondía a los ciudadanos romanos: son despojados de sus vestidos, azotados y conducidos a prisión[214]. La carta a los Tesalonicenses 2,2 recuerda los padecimientos en Filipos: "Después de haber padecido sufrimientos e injurias en Filipos". Pablo es tratado aquí de manera indigna a lo que correspondería a un ciudadano romano, como en otras dos ocasiones (2 Cor 11, 25; 6,5,9; 11,23), siendo severamente golpeado por los

---

[213] RAPSKE, B., *The Book of Acts in Its First Century Setting*. Vol III. *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, Grand Rapids, Michigan – Carlisle 1994, 117-118. ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik*, 326. "Vielleicht prallte die christliche Botschaft mit dem Kaiserkult zusammen und verursachte so den Aufruhr in der Stadt... Der Macht des Kaisers Claudius stellte Paulus die Macht Jesu gegenüber."

[214] RAPSKE, B., *The Book*, 127: "The command of the Philippian magistrates to keep the apostles in prison suggests that the accused were considered wrongdoers entirely lacking legal and social merit. The fact of their secure keeping in the inner cell with feet in stocks would only reinforce this assessment."

romanos. Estos textos refuerzan la idea de que la ciudadanía romana de Pablo es una creación de Lucas[215].

Por otro lado, no era nada fácil demostrar la ciudadanía romana o tener un certificado de nacimiento. Además en este texto se insiste en que Pablo es un judío y afirmar su ciudadanía romana, en el momento que la misión se dirige sólo a los judíos, podría ir en contra de la estrategia misionera. Haber revelado su ciudadanía romana hubiera, en cierto modo, ensombrecido su identidad judía[216].

Pablo, siguiendo su itinerario misionero y la ruta Egnatia, llegó en el año 49 a Tesalónica[217], ciudad donde los judíos tenían una sinagoga (Hch 17,1). Allí predicó su Evangelio con éxito (17,3ss), y al contrario que en Filipos, la mayoría de los seguidores eran griegos o gentiles. En esta ciudad Pablo tuvo problemas no con los romanos sino con los judíos, que le condujeron ante las autoridades romanas. Nos interesa reseñarlo por la información que nos proporciona, ya que nos hace suponer que en esta ciudad ya era conocida la noticia del decreto de Claudio (Hch 17,6-7). El texto es el siguiente: "Esos que han revolucionado todo el mundo se han presentado también aquí, y Jasón les ha hospedado. Además todos ellos van contra los decretos del César y afirman que hay otro rey, Jesús."

Los judíos de la diáspora tuvieron noticias[218] de los problemas que los judeocristianos plantearon a los judíos en Roma y de que por su causa habían sido expulsados también algunos de aquellos. O tal vez porque en esta ciudad se encontraban algunos de los judíos expulsados de Roma y aprovecharon la oportunidad para vengarse de los responsables de los tumultos. En estos momentos los judíos trataron de mostrarse fieles a Roma y entregaron a Pablo a las autoridades romanas como sospechoso de ir contra los decretos del César[219]. También Hch 17,7 nos dice: "afirman que hay otro rey,

---

[215] Cf. LENTZ, J.C., *Luke's Portrait of Paul* (=MSSNTS 77), Cambridge 1993.

[216] RAPSKE, B., *The Book*, 134: "Each of these potential religious costs suggests the greater probability that Paul´s earlier silence concerning his citizenship reflects a carefully considered choice rather than a novelistic dramatization or the expression of Luke´s juridical naivete."

[217] Tesalónica en tiempos del Nuevo Testamento era capital de la provincia de Macedonia y residencia del procónsul. Era una ciudad multicultural y centro de muchas religiones: Isis, Serapis, etc.

[218] ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik*, 281: "Vielleicht kamen die Nachrichten über die Vertreibung, oder sogar einige der vertriebenen Juden, in Thessalonich an, als Paulus seine Mission in dieser Stadt durchführte. Chronologisch ist das gut möglich."

[219] *op. cit.*, 279: "Die Uneinigkeit über die Messianität Jesu hatte im Jahr 49 die Konflikte zwischen Juden und Christen provoziert und entsprechende Maßnahmen von seiten der Römer hervorgerufen. Tatsächlich weckten die jüdischen messianischen Bewegungen unter den Römern ein politisches Misstrauen. Bezieht sich daher unserer Text auf die Maßnahme des Claudius gegen jüdische

Jesús" señalando otro de los puntos de conflicto que pudo existir en Roma entre los judeocristianos y los judíos. Los cristianos tenían otro rey, Jesús: proclaman la mesianidad de Cristo. Y esta idea sí se podía formular en clave política. Los judíos podían acusar a los cristianos ante los romanos, pues creían o daban culto a un rey distinto del César[220]. Al hacer alusión a los cristianos como que han "revolucionado todo el mundo"(17,6b) es posible que se refiera al edicto de Claudio; pues Roma era el centro del imperio romano y este imperio en esa época representaba al mundo.

La salida que tenían los judíos era presentar a los cristianos como una nueva religión que no cumplía las normas romanas, y por lo tanto debía ser declarada asociación ilícita. Además, tenían razones para decir que los cristianos no eran judíos: la renuncia a la circuncisión, la no observancia del calendario de las fiestas judías, el no guardar el sábado, por ejemplo. Por eso es posible que los judíos tratasen de distanciarse de los cristianos[221]. Nos estamos refiriendo a los cristianos helenistas de los grupos paulinos que estaban liberados de las tradiciones judías; muy distinta era la vida de los judeocristianos de Palestina, que seguían fieles a las tradiciones judías.

El comportamiento de Pablo en la comunidad judía de Tesalónica podía perturbar o molestar la paz del Estado. Es posible que algunas declaraciones de Pablo que aparecen en la carta 1 Ts y eran propias de su predicación (¦n§stasij, Basileˆa toã Qeoã, Ihsouj □st‹n CristØj, parousˆa[222]) pudieran haberse interpretado políticamente y hubiesen supuesto una provocación contra Roma. El anuncio de que el señorío del emperador y la autoridad de Roma era pasajera, porque Dios crearía otro reino bajo el rey Jesús, podía entenderse como un atentado contra Roma y las autoridades[223].

Finalmente Pablo pudo escapar de Tesalónica, pero cambió de planes en sus viajes; al conocer la noticia de lo ocurrido en la capital tuvo que variar sus planes de

---

Agitatoren in Rom? Das setzt voraus, daß das Claudiusedikt von 49 n. Chr. In Thessalonich schon bekannt war."

[220] *op. cit.*, 280.

[221] OSBORN, E., *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge University Press, New York 1993, 30-33. La hostilidad de los judíos hacia los cristianos se acentuó después del concilio de Jamnia, donde se aprobó la maldición de los herejes, entre ellos los cristianos. La separación entre judíos y cristianos se efectuó en la segunda mitad del siglo I. Los cristianos fueron expulsados de las sinagogas por discrepancias con los judíos. Aunque los cristianos tenían elementos comunes con los judíos como el monoteísmo y la Escritura, fueron maldecidos, porque rechazaban las enseñanzas centrales del judaísmo y confesaban la mesianidad de Jesucristo.

[222] Resurrección, Reino de Dios, Jesús es el Señor, Parusía.

[223] ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik*, 278. "Die Existenz einer Gruppe, die verkündigte, daß die Herrschaft des Prinzeps und der "*Roma aeterna*" vergänglich sei, weil Gott eine andere

visitar pronto Roma (Rom 1,13; 15,22). Esta interrupción de su deseado viaje nos ayuda a reafirmar que Pablo no era romano, porque el edicto de Claudio se dirigió contra los judíos. Si Pablo hubiese tenido la ciudadanía romana podría haber seguido sin dificultad su proyectado viaje a Roma.

Más adelante encontramos a Pablo en Corinto, donde volvió a tener problemas con los judíos, que le conducen ante los tribunales, ante el procónsul de Acaya, Galión (Hch 18,12). En esta acusación se trata de problemas judíos, le acusan de que: "Éste persuade a la gente para que adore a Dios de una manera contraria a la Ley". Galión ni les escucha, pues se trata de cuestiones internas de los judíos, él no quiere entrar en asuntos que no le corresponden.

Pablo en Corinto fue informado por Aquila y Priscila de la expulsión de los judíos de Roma y no es descabellado pensar que algunos de estos judeocristianos expulsados de Roma pudieran haber llegado a Tesalónica con la noticia, al igual que Aquila y Priscila la llevaron a Corinto.

14.2. Consecuencias para la misión

La misión paulina se dirigía a los gentiles; como habían acordado en el sínodo de Jerusalén, no debían imponer la circuncisión, ya que podría ser un peligro para la extensión del cristianismo entre ellos. Algunos grupos judeocristianos habían aceptado a regañadientes la posición crítica de Pablo respecto a la ley en el concilio de Jerusalén. Si Pablo dirige su misión a los gentiles, es porque los judíos rechazaron el núcleo del Evangelio, es decir, reconocer a Jesús como Mesías.

Después de los sucesos de Roma que motivaron el decreto de Claudio y la expulsión de los judíos, algunos judeocristianos vieron la oportunidad de oponerse a Pablo y cambiar su estrategia misionera promoviendo una evangelización diferente. Los judeocristianos de Jerusalén piensan que si se van distanciando de los judíos pueden llegar a ser un grupo independiente, una religión nueva y ser declarada colegio ilícito. Los judeocristianos (Santiago) se encontraban a gusto dentro del judaísmo, no querían perder los privilegios adquiridos y sabían que si eran declarados asociación ilícita poca o ninguna oportunidad tendrían de pervivir en el mundo romano.

Herrschaft unter dem König Jesus stiften werde, konnte von Rom und seinen Behörden nicht erlaubt werden. Die *dea Roma* und der *genius Caesaris* waren in Gefahr."

La iglesia de Jerusalén tenía que tomar una decisión. El dilema era el siguiente: ¿debía el movimiento cristiano naciente presentarse como nuevo y separado de la religión judía y arriesgar su futuro, o debían permanecer como un grupo dentro del judaísmo sin diferenciarse demasiado y asegurar así la pervivencia? ¿Era el cristianismo una secta, es decir, una variante del judaísmo y debía seguir dentro del judaísmo, o debía romper con el judaísmo y presentarse como religión independiente? Pablo optó por la separación a pesar de las dificultades que podía acarrear, pero la comunidad de Jerusalén, que tenía la primacía, dirigida por Santiago, se inclinó por la segunda posibilidad; o sea, no separarse demasiado del judaísmo: optaron por un cristianismo que podemos llamar judaizante. Con lo cual se debían tomar medidas pertinentes, por ejemplo imponer la obligación de la circuncisión y la observancia del calendario judío. De este modo el cristianismo podía ser considerado como uno grupo judío más. Por su parte, Pablo pensaba que esta estrategia representaba un peligro para el contenido del Evangelio, podría ver amenazada su identidad.

La comunidad de Jerusalén, una vez tomada esa decisión, organizó una misión contraria a la de Pablo, apartándose de las decisiones del concilio de Jerusalén. Pablo va a encontrar oponentes, que siguen algunas costumbres judías o no se atreven a anunciar un Evangelio libre de la ley. Después llegarán también misioneros provenientes de Jerusalén a las comunidades fundadas por Pablo y predicarán un cristianismo en consonancia con el judaísmo. Esta reacción antipaulina impulsada por la comunidad de Jerusalén es consecuencia de los problemas planteados por el edicto de Claudio. Esta contramisión, que es una reacción de los judeocristianos de Jerusalén contra el cristianismo paulino, en el fondo es una reacción del judaísmo contra el cristianismo.

La oposición a Pablo en Galacia, en Filipo y en Tesalónica también se puede interpretar en este sentido, eran misioneros judeocristianos procedentes de Jerusalén que por razones de supervivencia no querían distanciarse demasiado de los judíos para no levantar sospechas frente a las autoridades romanas y seguir disfrutando de los privilegios que tenían los judíos dentro del Imperio. Reaccionan de este modo por las consecuencias que se podrían derivar del edicto de Claudio para ellos.

14.3. Los cristianos de Roma

En este apartado voy a analizar cuál era la situación de los cristianos en la capital del Imperio y cómo se situaron frente a las autoridades siguiendo la carta de Pablo a los romanos[224], donde se aprecia que éste quería preparar el terreno para su visita próxima. Analizaremos el texto: Rm13,1-7.

Hemos de suponer que después del edicto de Claudio algunos judeocristianos siguieron en Roma y allí continuaron viviendo su fe, pero rompiendo sus relaciones con los judíos y la sinagoga. Los judíos de Roma vieron en los judeocristianos los responsables de las medidas de la expulsión tomadas por el emperador. Estos judeocristianos se reunían en las casas, y al no ser reconocidos como religión oficial debían permanecer en la clandestinidad[225]. Al no poder reclutar seguidores dentro de la comunidad judía por los problemas ocurridos tuvieron que abrirse a los paganos. Por eso Pablo (Rom 1,6) les considera gentiles, y así debían ser la mayoría de ellos[226]. Por otro lado sabemos que tras la muerte del emperador Claudio[227] (año 54) algunos cristianos de los expulsados, como pudieron ser Aquila y Priscila, volvieron a Roma y allí tuvieron que decidir cómo continuarían viviendo su fe: bien integrados con los paganos o bien formando grupos judeocristianos independientes.

En estos momentos se podría haber vuelto otra vez a los conflictos del año 49; tal vez hubiera ansias de venganza por parte de los cristianos o de los judíos. Una confrontación en estos momentos con los judíos hubiese sido una amenaza a la paz romana y el deseo de Pablo de visitar Roma se hubiera truncado, incluso otro conflicto a los pocos años pudiera haber significado el fin del cristianismo en la capital del Imperio. Por eso Pablo mostró tanto empeño en evitar los conflictos en Roma[228]. Un conflicto con los judíos o con las autoridades romanas habría significado para el cristianismo un riesgo difícil de asumir si quería continuar existiendo. Su continuidad en este tiempo pasaba por las buenas relaciones con el judaísmo y con las autoridades romanas. Por

---

[224] La carta a los Romanos es el más antiguo documento que testifica la fe de los cristianos en Roma. Fue escrita entre los años 56-57.

[225] ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik*, 395: "Die Christen hatten nun keine Möglichkeit mehr, sich im Schutze der jüdischen Religion und Rechtsprivilegien als Sondersynagogen zu ihren Gemeindeversammlungen zu treffen, sondern sie mußten eigene freie Vereinigungen ohne Anlehnung an die jüdischen Synagogen bilden."

[226] ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik*, 399-400. Citando a P. Lampe. "Most people in the Roman church were Gentile origin but had lived as sympathisers on the margin of the synagogues before they became Christians"

[227] Después de la muerte de los emperadores muchos de los decretos dados por éstos dejaban de tener vigor.

[216] ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik*, 441. Pablo era consciente que la posición social y política jugaba una importante papel para la propagación del cristianismo.

ello Pablo se muestra en el texto que a continuación vamos a analizar tan conciliador y sumiso con las autoridades.

Rm 13, 1-7 es el texto central para ver la concepción del estado o de la política que tenía Pablo, pero como veremos está condicionado por el contexto. El texto es considerado por los estudiosos como uno de los más difíciles textos paulinos. Tal es así, que varios exegetas[229] lo consideran como una interpolación que no correspondería a la carta original, ya que no se ajusta ni por estilo, ni en relación al contenido, con lo que le precede y le sigue. Tampoco tiene paralelos en el corpus paulino y las palabras de Rom 13, 1-7 son contrarias a la posición que recomienda el Apóstol adoptar frente a las autoridades romanas en: 1Cor 2, 6-8; 6, 1-7. Algún exégeta no ha dudado en ubicarlo como una añadidura posterior de la escuela paulina.

Aquí vamos a considerarlo como perteneciente a Pablo, pues hay muchos estudiosos que hablan de su autenticidad. Ésta es la conclusión a que se puede llegar:

> "Pablo toma y reelabora material y tradiciones tanto del judaísmo helenístico contemporáneo como también las principales ideas de la concepción del Estado de los griegos y los romanos así como ideas cristianas anteriores a él[230]."

La interpretación que tiene más reconocimiento entre los exégetas es la mencionada por J. Friedrich, W. Pöhlman y P. Stuhlmacher[231]. Estos autores ven en el fondo de esta exhortación paulina un reflejo de la política de impuestos del emperador Nerón y la protesta contra los impuestos del pueblo de Roma. El historiador Tácito, (*Ann.* 13,50s) informa de que el pueblo romano había decidido en el año 58 d. C. protestar ante el emperador contra las prácticas chantajistas del peaje estatal y los impuestos arrendatarios. Estas tendencias revolucionarias ya estaban presentes en el tiempo de la redacción de la carta a los Romanos (56 d. C.). El peaje y los impuestos acosaban también a los cristianos.

Por tanto, Pablo amonesta a los cristianos romanos ante esa situación nueva y gravosa de tener que pagar los impuestos para no empeorar la situación. Las comunidades domésticas y los judeocristianos expulsados que habían regresado tenían que ser amonestados para que con su comportamiento no se decretaran nuevos edictos contra ellos. Debían tener cuidado de no entrar en conflicto, no fueran a ser considerados una asociación política conspiradora (con lo cual hubiesen sido

---

[229] DIBELIUS, KÄSEMANN, LÈGASEE, etc.

[230] ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik*, 412.

[231] FRIEDRICH, J., – PÖHLMANN,W., – STUHLMACHER, P., *Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7*, en *ZThK* 73 (1976) 131-166.

suprimidos), y les invita a esta actitud de respeto cuando hay una fuerte presión fiscal por parte del gobierno.

Rom 13, 1-7 refleja una situación histórica y nos ayuda a entender cómo debían comportarse los misioneros cristianos en la vida política cotidiana de la comunidad cristiana romana a mediados del siglo I. Los últimos versículos (Rm 13, 6-7) incluyen ejemplos concretos para las comunidades romanas: el pago de tributos y el peaje. Es llamativo que no encontremos ningún paralelismo judío o romanohelenístico a las exhortaciones al pago de impuestos y de peajes. Pablo argumenta en Rom 13, 1-7 en relación con una concreta situación; es decir, el descontento con el sistema de impuestos, junto con el mantenimiento del *status quo*. Los cristianos de Roma debían entenderse con las autoridades de la ciudad y pagar los impuestos, si no querían levantar ninguna sospecha de ser un movimiento subversivo.

Tenemos que preguntarnos si esta sumisión de Pablo a las autoridades o poderes del Estado, en el único pasaje en que se habla directamente de las autoridades políticas, no estará motivado por una circunstancia especial vivida en la comunidad romana, o por la necesidad de acomodarse a la legislación del Imperio y no dar muestra de ser gente alborotadora. Pablo conoce seguramente la crítica al Estado por parte del judaísmo. Por eso tenemos que preguntarnos: ¿es posible que el Estado romano fuese tan perfecto como para que Pablo no tuviese ninguna actitud de rebeldía? Por otra parte, su experiencia vital con las autoridades nos apunta en otra dirección (Pablo fue varias veces flagelado). Por ello no es nada fácil de explicar este texto referido a una actitud o posición general de Pablo para todo tiempo y lugar; más bien nos hace pensar que trata de responder a una circunstancia muy concreta.

Pablo no nos da aquí una teoría política sobre el Estado para todo tiempo[232], sino de acuerdo con las expectativas de los destinatarios. La exigente sumisión al Estado no quiere decir consentimiento o amor a las autoridades. Esta sumisión es resultado de una reflexión racional relativa a la situación de la comunidad cristiana en Roma. Pablo puede reconocer implícitamente que los levantamientos o revoluciones con éxito en la Antigüedad eran escasos y que los cristianos, que eran un nuevo y pequeño grupo sin

[232] WILCKENS, U., *La carta a los romanos*, 379. El texto Rom 13,1-7 no es una teoría cristiana del Estado. Pablo tiene una visión temporal y limitada. Él no contempla, no puede hacerlo por imposibilidad histórica, las diversas experiencias posteriores, como el sufrimiento de los mártires, víctimas de los poderes estatales, ni los múltiples problemas que este texto paulino ha planteado o sufrido dentro de la historia cristiana. De ahí que no tenga sentido (aunque se haya hecho muchas veces) comparar este texto con nuestras ideas actuales sobre el Estado.

estructuras sólidas, tendrían muy poca o ninguna oportunidad de perpetuarse presentándose como un movimiento revolucionario fomentando la rebelión. Observa que es preferible someterse a un régimen de medidas tiránicas antes que provocar un levantamiento. La mención del concepto sune^dhsij indica que Pablo observa el respeto del *status quo* como una actitud inteligente y práctica, como un factor o elemento que puede librar a la Iglesia de la expulsión. Pablo no exige a los cristianos romanos una obediencia ciega frente a las autoridades políticas.

Con la exhortación de Rom 13, 1-7 Pablo está convencido de que no será considerado como un peligro revolucionario para la seguridad del estado[233]. Al recomendar a los cristianos que paguen los impuestos y no despierten ninguna sospecha ante las autoridades y no vuelvan a ser expulsados, intenta consolidar la comunidad de cristianos en Roma. En Rom 12, 14; 17-21 quiso evitar los posibles conflictos de los cristianos con los judíos de Roma y con las autoridades romanas, exhortándoles a vivir en paz con todo el mundo. Pablo era muy consciente de que la situación social y política jugaba un papel importante para la propagación del cristianismo. En este punto el apóstol trata de imitar a los judíos de la diáspora, quienes habían conseguido privilegios de las autoridades imperiales y mantenían buenas relaciones como un medio para su permanencia dentro del Imperio[234].

El éxito de la misión de Pablo en el oeste dependía también de las buenas relaciones de los cristianos romanos con la autoridad estatal. De este modo, Pablo podía moverse libremente por el Imperio y predicar el mensaje de Jesús. El aspecto positivo de la paz romana dentro del Imperio era apreciado por el apóstol como muy conveniente para la predicación del Evangelio. Pablo representa por eso la actitud de mantener el *status quo*; pero no por una actitud inmovilista o reaccionaria ante las injusticias sociales, como a veces se ha interpretado[235]. Pablo se mueve por intereses evangelizadores y usa la política, (en este caso, una situación de paz y orden) para propagar mejor el Evangelio.

---

[233] ALVAREZ, D., *Die Religionspolitik*, 418.

[234] MEEKS, A. W., *Los primeros*, 181-182: "Se idealiza la imagen del Estado, pero la experiencia de los judíos urbanos justificaba en numerosas ocasiones la adopción de este ideal como su mejor política, y los cristianos paulinos siguieron el ejemplo."

[235] PUENTE OJEA, G., *Ideología*, 217-218. Aunque de hecho la carta a los Romanos ha servido de base para predicar la subordinación a la autoridad. WILCKENS, U., *La carta a los romanos*, 382-406, escribe un largo excurso sobre su influencia a lo largo de la historia.

La conclusión que podemos sacar es que Pablo no está muy interesado en política. Le preocupa su misión, es decir, que el mensaje de la salvación no quede amenazado por el poder político; por ello exhorta a llevarse bien con las autoridades. Está influido por la concepción judía de la autoridad, toda autoridad viene de Dios (Rom 13,1). Pablo es esencialmente un apóstol, sólo trata de ver de manera pragmática cuáles son las mejores posibilidades para que el cristianismo no corra peligro o sea declarado ilícito. Por eso en esta ocasión, como en otras, trata de estar a bien con el Imperio para no levantar ninguna sospecha. Pero Pablo no hace de su opinión, motivada por unas circunstancias políticas concretas, un principio de comportamiento general para todo cristiano en toda época. De ahí que no se deba acudir a este texto para explicar o argumentar cuál tiene que ser la posición de los cristianos ante las autoridades o poderes terrenos.

Pablo no pretende dar una teoría política válida general ni se puede decir que tenga un pensamiento político propiamente dicho, sino que hace recomendaciones prácticas puntuales para sus comunidades en circunstancias y problemas cotidianos. Pablo, al igual que el cristianismo helenístico primitivo[236], estaba en sintonía con las estructuras políticas de su ambiente, aunque siempre bajo la reserva escatológica de que todo este mundo iba a pasar en seguida. Por eso mismo no podían nunca dar excesiva importancia a la política, pues todo lo terreno se vive en función de una nueva dimensión. Todas las autoridades terrenas son pasajeras y por lo tanto relativas, hay un reino que es definitivo y su llegada era inminente.

14.4. Pablo y la esclavitud

14.4.1. La esclavitud en el mundo grecorromano

Esclavo era toda persona desprovista de libertad, cuyos derechos y trabajo estaban íntegramente en las manos de otro, que era su señor y amo y de quien era propiedad. Se era esclavo por nacer de madre esclava, por haber sido hecho prisionero o por necesidad personal, a fin de pagar las deudas sometiéndose a su acreedor.

[236] THEISSEN, G., *Sociología*, 109.

Según la legislación romana[237], los esclavos eran a la vez personas y cosas. Eran tratados como cosas; por tanto, considerados como propiedad del amo. Pero también eran tratados como personas, puesto que sus juramentos eran considerados válidos; vivían bajo la autoridad de otro, igual que los hijos de la casa, y estaban sujetos al derecho penal. Pero los esclavos no tenían propiamente derechos[238] dentro de la legislación romana; su matrimonio no tenía valor legal, sino de costumbre, y sus hijos pasaban a ser propiedad del señor. Los esclavos gozaban de ciertas condiciones materiales básicas: alimentación, vestimenta, algo de vida familiar e incluso ciertas posesiones y ahorros, que a veces servían para comprar su libertad.

Las condiciones de vida de los esclavos en Asia Menor fueron, por lo general, mejores de lo que solemos imaginar: mejores que la situación de los negros llevados a trabajar al sur de los Estados Unidos[239] en los siglos XVIII y XIX. La imagen de esclavos azotados, encadenados, torturados o ejecutados no se corresponde a esta época o región de Asia Menor. Ciertamente, se maltrataba a los esclavos, eran objeto de abusos y palizas, pero no era éste el trato que se les daba comúnmente[240]. Pero sería exagerado pensar que esa fue la situación de todos los esclavos, pues muchos huían, y el mayor deseo de los esclavos era conseguir la libertad.

Algunos esclavos se ganaron la confianza de sus señores[241] y fueron puestos en posiciones de confianza, como supervisores o administradores, incluso sobre otros

---

[237] GNILKA, J., *Der Philemonbrief* (=HTKNT X- 4), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982, 59. Aun cuando en el derecho romano el esclavo era llamado persona, fue tratado como una cosa. Se le podía llamar una cosa humana. El esclavo no tenía parte en la vida política.

[238] BARCLAY, M.G., J., *Paul, Philemon and Christian slave-ownership*, en *NTS* 37 (1991) 166. Legalmente la posición de los esclavos era inequívoca: no tenían derechos legales en absoluto (por ejemplo no podían heredar bienes o buscar reparación por las injusticias recibidas) y tenían que hacer todo lo que sus propietarios mandaban. LAUB, F., *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei* (=Stuttgarter Bibelstudien 107), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1982, 16. La primera máxima para los romanos era: todo esclavo tenía que ser extranjero y viceversa, ningún esclavo podía ser romano.

[239] KOESTER, H., *Introducción*, 97.

[240] ARENS, E., *Asia Menor*, 70-74. Se puede afirmar que en Oriente los esclavos eran tratados mucho mejor que en Occidente y, desde luego, mejor que en Roma. Las condiciones de vida de los esclavos en Asia Menor eran bastante más humanas de lo que se suele imaginar. De hecho, no pocas veces eran mucho más ventajosas que las de algunos libres que estaban plagados de deudas. Véase también AGUIRRE, R, *El movimiento*, 120: "La esclavitud era bastante más humana que la más reciente y conocida de la Edad Moderna, siendo una condición notablemente mejor y más segura, no sólo que la de los pobres y marginados, sino incluso que la de muchos jornaleros; su liberación no era un objetivo históricamente accesible."

[241] GNILKA, J., *Der Philemonbrief*, 57: "An der Spitze der Hierarchie standen die kaiserlichen Sklaven, die manche Privilegien besaßen, und die servi publici populi Romani, die im öffentlichen Dienst tätig waren." Véase LAUB, F., *Die Begegnung,* 14. En la época del cristianismo primitivo encontramos esclavos en todas las profesiones y sectores de la vida.

esclavos. Entre los esclavos había gente culta, maestros y filósofos, poetas y artistas. Apreciados en casa de sus amos, a algunos se les encomendaba la supervisión de la conducta y la educación de los hijos de la familia. Es decir, según su grado de cultura y cualidades humanas, los esclavos podían ser integrados en la vida familiar de sus señores a un nivel insospechado.

Aristóteles había intentado fundar en la naturaleza la distinción de amo y esclavo (*Pol.* I, 4-5). Durante el helenismo se defenderá un trato humanitario hacia ellos. Los filósofos estoicos[242] serán los más ardientes defensores de este trato. Según ellos, los esclavos lo eran sólo externa y físicamente, pero interiormente eran personas libres y, siendo tan humanos como los demás hombres, con igualdad de capacidades o incluso superioridad demostrada, deberían tener igualdad de derechos (Sén. *Ep,* 31, 47,77). Este reconocimiento teórico de la igualdad de los hombres "internamente" ha sido históricamente compatible con la aceptación de su desigualdad "externa", es decir, social: la que se traduce en trabajo y opresión.

La esclavitud era una institución de la sociedad antigua que tenía más importancia que la del matrimonio y la familia. Su necesidad fue universalmente reconocida, incluso por los filósofos. Las críticas a la esclavitud como institución fueron raras e inadvertidas. El mismo Epicteto, un antiguo esclavo, sólo encuentra inaceptable la brutalidad del amo, no la existencia de la esclavitud en sí. La institución de la esclavitud era inmune a la crítica, porque era considerada como necesaria y por lo tanto natural[243].

> "La postura de la opinión pública respecto a la institución de la esclavitud oscilaba entre la indiferencia y el rechazo. Argumentaciones favorables a la esclavitud se presentan tan raramente como las exigencias revolucionarias de su abolición radical. La esclavitud, sin embargo, fue condenada repetidas veces. Los sofistas fueron los primeros en denegar el derecho a la posesión de esclavos. Los estoicos y los cínicos ponían de relieve continuamente que los esclavos eran personas igual que los demás, que poseían las mismas facultades y derechos y que la libertad interior de la persona es independiente de su estado. Estas concepciones explican que la Antigüedad, en general, no considerara a las esclavos como personas de calidad inferior...[244]"

---

[242] GNILKA, J., *Der Philemonbrief*, 62. Zenón en su libro *Politeia*, presenta el cuadro de la sociedad del futuro, en la que no hay diferencias entre el hombre y la mujer. La mayoría de los hombres vivirán juntos como en un pacífico hogar. El pensamiento estoico considera a todos los hombres como hijos pertenecientes a la cosmópolis en la que todos los ciudadanos están unidos por el amor y la justicia.

[243] RIST, J. M., *Human Value*, 143-144. Cf. NUSSBAUM, M., *The Therapy of Desire*, 505. La insistencia de los estoicos en la igual humanidad de esclavos y mujeres llama especialmente la atención pues a esa declaración de principios no se unía un interés por cambiar la realidad política de los esclavos y las mujeres. Respetar a un esclavo como un ser humano es perfectamente compatible con la perpetuación y confirmación de la institución política de la esclavitud.

[244] KOESTER, H., *Introducción*, 99-100.

14.4.2. El cristianismo y la esclavitud

En muchas asociaciones de carácter religioso y en las religiones orientales, entre las que se encontraba el cristianismo, no se reconocían diferencias de estamento o de clase y los esclavos eran considerados en pie de igualdad con los no-esclavos. Al insistir en la igualdad humana de los esclavos dentro de estas comunidades, se enlazaba con las mejores tradiciones del pensamiento griego.

Jesús en su predicación usaba el lenguaje de la esclavitud: amos y esclavos, siervos, etc. (Mc 10, 44; Lc 16,13). A veces, para hablar de las relaciones de los hombres con Dios, en algunas parábolas, se comparan las relaciones entre los siervos y el señor (Mt 13,27s; 18,23ss; 21,34ss; 24,45ss; 25,14ss). Es llamativo que el mismo Jesús no haya tratado de modo directo la problemática de la esclavitud.

Ahora bien, sabemos que el mandamiento del amor es contrario a la desigualdad, a la esclavitud, o a las relaciones de dominación entre señores y esclavos. Sin embargo, Jesús no propugnó un cambio de las leyes y las estructuras sociales. El objetivo fundamental del mensaje ético de Jesús era la renovación de los hombres en su interior[245], aunque, por supuesto, también tenga consecuencias sociopolíticas.

En los escritos del N. T. encontramos, por un lado, expresiones que hablan de la institución de la esclavitud, es decir, presentan el sistema social de su tiempo sin ningún tipo de crítica; y por otro lado, encontramos particularmente en Pablo, frases contrarias a la esclavitud; y éste podía haber sido el comienzo de un movimiento para la abolición de la esclavitud[246].

Las cartas de Pablo reflejan la situación el mundo helenístico y más en concreto, de sus comunidades donde una parte de los miembros eran esclavos. En 1 Cor 12,13 y en Gál 3,27s[247] propone el principio de la abolición de las diferencias sociales. En la comunidad de bautizados se da un nuevo tipo de relaciones dominadas por el espíritu de amor. En Cristo no hay distinción de judíos o griegos, esclavos o libres, hombres y

---

[245] GNILKA, J., *Der Philemonbrief*, 72. BARCLAY, J, *Paul*, 162. Del mismo modo Pablo no se concentra en el cambio superficial de las estructuras sociales, sino en una muy arraigada transformación de las relaciones personales.

[246] LAUB, F., *Die Begegnung*, 8-9.

[247] GNILKA, J., *Der Philemonbrief*, 73.Véase también LAUB, F., *Die Begegnung*, 63. De modo entusiasta se explica el fundamento de la unidad de todos en Cristo, en este momento ya no hay lugar para las barreras y fronteras, tampoco entre esclavos y libres.

mujeres, ricos o pobres. También para los señores y esclavos hay un nuevo nacimiento, a un espacio de igualdad. Las diferencias existen y continúan en la sociedad; pero en las comunidades cristianas se rompen estas barreras, creándose espacios de igualdad, aunque no acabe con la esclavitud. Nos hubiera gustado oír a Pablo exigir la igualdad en la vida real, pero en una comunidad como la de Corinto donde había grandes diferencias de clase y seguramente donde los sustentadores de la comunidad eran gente que tenía esclavos, no se hubiera entendido un cambio tan radical y su mensaje no se hubiera aceptado.

> "En verdad las relaciones políticas no fueron anuladas. Pero en la nueva forma de vida debe haber también un lugar para los esclavos del mundo, donde ellos se sientan liberados y en igualdad de condiciones que los otros. Ese lugar es la comunidad cristiana, y así deben ser las relaciones mutuas entre los cristianos[248]."

En otras ocasiones, el equilibrio entre señores y esclavos en la comunidad lo trata Pablo de manera dialéctica 1 Cor 7,17-24. Por la razón escatológica de que el tiempo es breve y el Señor está cerca, se viene a relativizar la condición en que se encuentra cada uno[249], ya sea casado o soltero, judío o gentil, libre o esclavo. Pablo exhorta a permanecer en la situación en que cada uno se encuentra. Ser esclavo o ser libre son conceptos relativos. Esta concepción, que suena a estoica, cobra en Pablo un nuevo sentido. El cristiano, puede ser esclavo o libre, y tiene dos características: es libre en un sentido fundamental, ha sido liberado del poder del pecado; pero, en otro sentido, permanece y es esclavo de Cristo.

En la carta a Filemón, Pablo trata este tema, pues habla del esclavo Onésimo que abandona[250] la "casa" de Filemón y acude a Pablo, quien es amigo de su "amo", para que interceda por él y así obtenga la libertad. Pablo lo convierte a la fe cristiana (Flm 10) y lo envía con una carta. El deseo[251] de Pablo era que Filemón y la comunidad que

---

[248] GNILKA, J., *Der Philemonbrief*, 73.

[249] LAUB, F., *Die Begegnung*, 75-81.

[250] RAPSKE, B. M., *The Prisoner Paul in the eyes of Onesimus*, en *NTS* 37 (1991) 187-203. Rapske defiende la tesis de P. Lampe: Onésimo acude a Pablo, quien es amigo de su señor, con la esperanza de ser felizmente liberado de su amo. "There is considerable evidence to hand that suggests to Onesimus that fleeing to Paul as an *amicus domini* is definitely fleeing upward. He would be aware that the Apostle occupies a very influential place in the life of his master. Paul is, first of all, personally responsible for Philemon's radical change of religious commitment (Phlm 19)... Paul's influence over his master would have been clearly evident to Onesimus from the fact that the whole household has been restructured so as to serve this new religion..." (201-202 p.) En cambio hay otras muchas opiniones, como la de que era un fugitivo. BARCLAY, J., *Paul*, 164: "The runaway hypothesis is still the most likely explanation of the facts."

[251] BARCLAY, J., *Paul*, 172: "He says that he preferred to gain Philemon´s consent so that his 'goodness' might be voluntary, but nothing *in these verses* indicates that he had renounced this desire: on

se reúne en su "casa" liberaran a Onésimo y lo enviaran como delegado suyo al servicio de Pablo en la misión (Flm 12-13).

Onésimo, ahora ya cristiano, no tiene el mismo *status* que tenía antes de abandonar la casa de Filemón. Ya no es un simple "esclavo", sino un hermano miembro de la misma comunidad cristiana[252]: con el mismo *status* que Filemón, según el principio de Gál 3,28 y 1Cor 7,22; 12,13. Flm 15-16 afirma que un esclavo puede ser tan cristiano como su amo y que hay una exigencia radical de fraternidad entre ellos; está diciendo algo original y escandaloso en aquel entonces[253]. Ahora bien, esta misma posición del señor y del esclavo en la comunidad de hermanos no se basa en razones económico-sociales (no rompe este esquema) sino que está fundada en razones cristológicas-eclesiológicas y la relación de hermandad con el esclavo es una consecuencia lógica de la comunidad de los que creen en Jesús[254].

Este modo de relaciones es una novedad introducida por estas comunidades cristianas helenísticas, que rompen con las barreras de separación que había en las comunidades judeocristianas de Palestina, donde los judeocristianos no se mezclaban con los gentiles. Estas relaciones de hermandad en las comunidades paulinas helenísticas suponen una novedad para el cristianismo. Como señalamos el patriarcalismo del amor fue la ideología que ayudó a mantener la unidad en estos grupos, que estaban muy estratificados socialmente. No se rompe con el esquema social de la época pero se suaviza.

Ahora bien, en la filosofía estoica y en la sofística anterior se reconocía ya que los hombres eran hermanos por naturaleza. La hermandad consistía en compartir las mismas características de racionalidad y capacidad para la virtud. En definitiva, realidades internas que no afectan a las circunstancias externas del *status*. De aquí la

---

the contrary, his talk of Philemon's willing consent seems to indicate his genuine hope that this desire will be fulfilled."

[252] GNILKA, J., *Der Philemonbreif*, 53. Como cristiano, Onésimo ha entrado al servicio del Apóstol y con ello ya mantiene el Evangelio. Por medio de su conversión se convierte en un hijo espiritual del apóstol. Filemón debe reconocer o apreciar esta diferente situación.

[253] *op. cit.*, 51. Las relaciones entre las personas como hermanos y hermanas en la comunidad cristiana –prescindiendo de las diferencias sociales populares–, constituyen una novedad dentro de la situación histórica.

[254] LAUB, F., *Die Begegnung*, 72-73: "Den Sklaven wird der Ort zugestanden und zugewiesen –nämlich die Gemeinde der Glaubenden und Getauften–, wo er auf Grund eines neuen, aus der Heilstat Gottes abgeleiteten Menschenverständnisses als gleichwertiger eine in Christusglauben begründete und daher verbindliche Lebensregel ist." Cf. WALTER, N. - REINMUTH, E. - LAMPE, P., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD Band 8/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 220-223.

paradoja estoica de que un esclavo podía ser libre (a través de la virtud) mientras que un hombre libre podría ser esclavo (por los vicios y pasiones). En términos prácticos, esto significó que los estoicos nunca cuestionaron la institución de la esclavitud, aunque recomendaran el trato amigable con los esclavos o al menos con los de carácter noble[255]. Hay varios textos dentro del estoicismo en los que se llama a los esclavos hermanos[256]. También se encuentran raíces de la inclusión de los esclavos como hermanos en la comunidad religiosa en la tradición bíblica, así en Lv 25,39-46 y Dt 15,12-18. Ambos textos expresan que los que tienen *status* de hermanos no pueden ser tratados como esclavos.

Por eso no hay nada revolucionario en el hecho de que Pablo trate a los esclavos como seres humanos o exhorte a un trato humano o incluso que les llame hermanos; pues es una práctica común en el helenismo. Incluso Aristóteles, uno de los grandes defensores de la esclavitud, decía que uno podía ser amigo de un esclavo, no en cuanto esclavo, sino en cuanto ser humano (*EN* VIII, 1161b 5-6).

Pero en una sociedad patriarcal, jerarquizada hasta en lo religioso, el hecho de que Pablo relativice los diferentes estados resulta cuando menos sorprendente. Es verdad que Pablo no rompe los lazos patriarcales legales, pero los supera en virtud de la fe en Cristo. Pablo sugiere a Filemón que ponga en libertad al esclavo Onésimo (14-16)[257]. Nos dice el v. 16 "y no como esclavo, sino como algo mejor que un esclavo"; es decir, Onésimo vuelve a casa pero el "amo" debe acoger a Onésimo como una persona de iguales derechos, compañero o amigo en el ámbito humano y como hermano en el ámbito del Señor[258]. Tal es así que Pablo apela a la amistad con Filemón: le ruega que

---

[255] Sén. *Ep*. 47,15-17.

[256] (Sén. *Ep.* 47.1.10 y Epict. *Ench*. I,13,3; III,24,16) BARCLAY, J., *Paul*, 182. Según la noción estoica de hermandad no existe dificultad en tener hermanos como esclavos, mientras que en los textos del A. T. se considera una anomalía, debido al derecho legal y social que pertenece al hermano (hebreo).

[257] WALTER, N. - REINMUTH, E. - LAMPE, P., *Die Briefe*, 222. Para hablar con precisión hemos de decir que Pablo en ningún modo en Phlm 16 pide a Filemón que conceda la libertad a Onésimo. La liberación de los esclavos era un hecho normal en la legislación romana, y mucho más, Pablo era conocedor de la legislación de Israel sobre la liberación de esclavos con la llegada del año jubilar (Ex 21,2; Lev 25,40s, Dtn 15,12). Incluso podemos pensar que según el v. 21 Pablo deseaba y esperaba la liberación de Onésimo, pero el no lo formuló de modo explícito o categórico. "Er bemüht sich nicht sonderlich, deutlich zu machen, daß er in v. 16 auch die Freilassung meinen könnte. Er läßt dem Philemon Entscheidungsfreiraum." (p. 222)

[258] GNILKA, J. (ed.), *Der Filemonbrief*, 52: "Denn Onesimos gehört zu seinem Haus, zu seiner Familie. Auf zweifache Weise soll auch er Onesimos als geliebten Bruder erfahren, im Fleisch und im Herrn. Die beiden formelhaften Wendungen, von Haus aus typisch paulinisch, begegnen uns nur hier vereint." WOLTER, M., *Der Brief an die Kolosser/Der Brief an Philemon* (= Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 12), Gütersloher Verlaghaus – Gerd Mohn – Echter,

lo acoja: "como si fuera yo mismo" (v. 17). Onésimo, por medio de la fe cristiana, ha modificado la relación con su amo. Ahora son hermanos en el Señor Jesús y esta dimensión de la fe le hace más valioso que un esclavo.

Entre Filemón y Onésimo, amo y esclavo, se ha creado una nueva relación, desde que este último se ha convertido a la fe. Ahora son hermanos, y Cristo para siempre les introduce en la eternidad de Dios donde deben permanecer juntos. La hermandad no está basada para Pablo en relaciones étnicas, sino en la unidad en Cristo. Pero también esta hermandad hace referencia al respeto mutuo, amistad, relación entre iguales impregnada de amor[259]. El caso de Onésimo no deja de ser un caso excepcional, fruto de la amistad, en el que se apela a la benevolencia en vez de a la justicia. Y de todos modos Pablo no pretende dar su opinión sobre la esclavitud, pues ese no es el tema de la carta, sino exponer la manera digna de convivencia entre hermanos cristianos.

Como vimos en el estudio de las comunidades paulinas, la mayoría se basaban en personas influyentes y acomodadas; no podemos entender cómo estos miembros más ricos e influyentes de sus iglesias podían mantener su *status* social o sus "casas" sin la posesión de esclavos. No olvidemos que Pablo y sus iglesias dependían en gran manera de apoyos financieros de estas personas. Por eso tal vez Pablo nunca recomendó a nivel general la liberación de los esclavos, aunque no fuera muy coherente con el mensaje radical cristiano. Al menos ésta puede ser una explicación de la ambigüedad en los planteamientos de Pablo[260].

Podemos criticar la posición de Pablo frente a la esclavitud; él no propone ningún programa de reforma social o abolición de la esclavitud[261] (tampoco en el Evangelio

---

Gütersloh 1993, 233: "Paulus fordert Philemon auf, den von ihm zum Christentum bekehrten Onesimus als *koinônos*, d. H. Als gleichgestellten Partner, zu akzeptieren." Cf. LAUB, F., *Die Begegnung*, 70-71.

[259] BARCLAY, J., *Paul*, 182: "Because slavery (especially domestic slavery) is experienced in intimate and personal relationships, and because its practice inevitably involves basic inequalities, there must be some tension here between the Pauline ideals of brotherhood and the practical realities of slavery."

[260] *op. cit.*, 184.

[261] LAUB, F., *Die Begegnung*, 74: "Zwar sieht Paulus keine direkte gesellschaftliche Relevanz im modernen Sinn von Veränderung ungerechter gesellschaftlicher Strukturen. Gegen die Institution der Sklaverei als solche wird mit keinem Wort angegangen, sie wird aber auch nicht einfach unkritisch hingenommen." "Das Defizit an Problembewußtsein gegenüber der instituonalisierten Unfreiheit in der Form der Sklaverei oder, allgemein formuliert, das Defizit an Christlicher Weltverantwortung, das hier der moderner Betrachter dem Paulus anzukreiden geneigt ist, ist aber nicht mehr über die Eigenart paulinischer Theologie zu verrechnen." (pp. 80-81)

parece que Jesús criticara la esclavitud[262]). Por otra parte, parece imposible esta crítica en aquel tiempo[263]. Pablo una vez más sigue anclado o influenciado por el patriarcalismo del amor helenístico. Aunque por un lado podemos ver que supera ciertas barreras sociales, como hemos comentando antes. Las comunidades paulinas o cristianas –a diferencia de las asociaciones donde generalmente pertenecían personas del mismo nivel y condición social–, superan las diferencias sociales, ya sean económicas o de condición social en virtud de una nueva comunidad o relaciones que brotan de la fe; es una nueva familia. Pero a nivel social viven en un mundo que no pueden transgredir o cambiar el orden social.

> "Pablo claramente ni atacó ni explícitamente defendió la esclavitud. Lo más que se puede decir, si el análisis sobre la carta de Filemón es correcto, es que el luchó con ella, reconociendo más o menos conscientemente la tensión entre la realidades de la esclavitud y las demandas de la hermandad. Esa lucha se entiende y se explica por razones históricas[264]."

Tal vez sea una pretensión excesiva esperar o pedir a los sistemas religiosos o en concreto al cristianismo que luchara por la abolición de la esclavitud, ya que ningún sistema filosófico la propuso claramente, y en la Antigüedad faltaba por completo un ideario auténtico de crítica social.

[262] En cambio en la tradición profética del Antiguo Testamento sí encontramos denuncias y críticas duras contra la esclavitud, principalmente en: Deuteronomio, Amos, Oseas, Miqueas y Jeremías. En concreto, el texto de Amos 2, 6-7 es considerado como la primera condena de la esclavitud en la historia.

[263] BARCLAY, J, *Paul*, 183: "To ask why he did not advocate the abolition of slavery in its entirety is perhaps to pose an anachronistic and inappropriate question: no-one in the ancient world (not even those involved in the slave-revolts) could imagine the social economy operating without slaves, except in desert communities or in utopian dreams..."

[264] *op. cit.*, *Paul*, 186.

IV PARTE: EPICUREÍSMO Y CRISTIANISMO PRIMITIVO: DIVERGENCIAS Y CONVERGENCIAS

Introducción

En este estudio he tratado de analizar hasta ahora de una manera separada, primero, el epicureísmo, centrándome especialmente en su teoría ética y sociopolítica, y después, el cristianismo primitivo helenístico y en particular, la escuela paulina. Sólo me resta buscar paralelismos, semejanzas e influencias entre estos dos movimientos que a lo largo de la historia se han caracterizado más bien por sus recelos y oposiciones.

Antes de comenzar esa indagación quiero indicar algunas divergencias o puntos de discusión entre ambos grupos.

Que se da una oposición[1] entre ambos movimientos es indudable, pues varios aspectos de la doctrina epicúrea merecen crítica y rechazo por parte de los cristianos[2]; pero también hay puntos de la filosofía epicúrea que son aceptables y a veces se utilizan de manera entusiasta por los cristianos. Esta disparidad se debe en parte a que el cristianismo se estaba formando como sistema de pensamiento (aún no se había formado un credo cristiano obligatorio para todos y tampoco había sido fijado el canon de la Escritura cristiana), y con frecuencia tomaba la filosofía helenística como medio de expresión. Otras ambigüedades son inherentes al epicureísmo mismo, que tampoco era un sistema completamente cerrado, como ya ha quedado patente a lo largo del trabajo.

Quiero insistir en que la comparación pretendida es entre el cristianismo primitivo helenístico, los primeros cristianos y el epicureísmo. Ahora bien, como el epicureísmo se extiende hasta el siglo III d. C., tendremos que hacer varias referencias a los Padres apologetas del siglo II y III d. C. Aunque el estudio siempre ha tratado de circunscribirse al ámbito anterior, es decir, a los cristianos del siglo I, muchas veces no queda más remedio que recurrir a los Padres, pues las referencias al epicureísmo son más claras y directas entre éstos que en los primeros escritos cristianos.

---

[1] JONES, H., *The Epicurean*, 114-115. Los Padres resaltan las diferencias radicales entre la doctrina cristiana y la epicúrea; pero en muchos aspectos el atractivo de los mensajes cristianos y epicúreos era fundamentalmente similar. Por ejemplo, la resistencia común contra la superstición, las afirmaciones contra los oráculos y la adivinación, el rechazo del determinismo, la renuncia a la vida política, etc.

[2] STEAD, Ch., *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge University Press, New York 1994, 42. Su fisicalismo, politeísmo, su negación de la divina providencia y de la vida futura se oponían directamente a afirmaciones básicas cristianas.

CAPÍTULO 15: DIVERGENCIAS

15.1. Introducción

En primer lugar hay que recordar que el cristianismo no se puede identificar con ninguna filosofía griega, ni siquiera con las que tradicionalmente se le han asociado, como por ejemplo aristotelismo y estoicismo. El cristianismo se sirvió de la filosofía para explicar sus doctrinas o trasmitir sus enseñanzas y a veces, en este camino, se le han ido adhiriendo principios que no tenían mucho que ver con las formulaciones originales.

Ni Aristóteles, ni Platón, ni Epicuro, ni los estoicos se pueden identificar con el cristianismo, pues sostenían la eternidad de la materia. Muchas similitudes entre cristianismo y estoicismo[3] son superficiales e ilusorias. Aunque ambas filosofías aceptaban la existencia de Dios, el Dios cristiano era una persona; el Dios estoico era la razón y se representaba con el fuego divino, era divisible y se encontraba en cada ser humano. Ambas corrientes creían en la vida después de la muerte, pero para el cristiano ésta era supervivencia personal y eterna, mientras que para el estoico era temporal, pues el alma individual se unía con el fuego divino. Además, creían en la divina providencia, pero para los estoicos este concepto significaba la previsión del orden divino, en cambio el cristiano creía que Dios cuidaba de los hombres. Los estoicos hablaban de determinismo y fatalismo, mientras que el cristiano afirmaba la libertad individual, aunque no le resultaba fácil explicarla.

Ahora bien, aunque no se pueda identificar el cristianismo con ninguna filosofía, sí podemos señalar dos características del pensamiento cristiano de los primeros siglos que le acercan a las corrientes filosóficas de la época. Primero, los cristianos se vieron forzados a ganar respetabilidad intelectual ofreciendo una articulación racional de sus creencias cristianas, y esto significó el encuentro con la tradición filosófica griega en sus propios términos[4]. La mayoría de los Padres no descalificaron la filosofía griega, sino que la aceptaron e incluso la vieron como anticipación o preparación para la verdad

---

[3] DE WITT, N., *Epicurus*, 336-337.

[4] DODDS, E. R., *Paganos y cristianos*, 141. Clemente de Alejandría comprendió que si el cristianismo aspiraba a ser algo más que la religión de los iletrados no tenía más remedio que contar con la filosofía y la ciencia griegas.

cristiana. El segundo desafío vino de aquellos profesores dentro de la misma Iglesia, cuyo impulso hacia el intelectualismo condujo a la formación de numerosos movimientos que fueron denominados con el término de gnosticismo. El epicureísmo, en concreto, fue asociado con estos movimientos heréticos y fue considerado fuente de error y contrario al cristianismo. El nombre de Epicuro y su filosofía también llegó a ser ofensivo para los cristianos, por representar una moral degenerada.

En líneas generales, serán más los elementos del epicureísmo rechazados que los aceptados por el cristianismo. Sin embargo, desde el punto de vista positivo, varias de sus enseñanzas fueron medios para defender algunos argumentos teológicos o descalificar otras posiciones filosóficas[5]. Por esto último, el epicureísmo fue en parte favorablemente reconocido por los Padres de la Iglesia cristiana.

15.2. Negación de la divina providencia

Epicuro no era un ateo; creía en los dioses, que tenían forma humana y vivían en paz y armonía en los espacios del mundo. Lo que de ningún modo aceptan los epicúreos es la intervención de los dioses en la marcha del mundo, su afirmación es que todo sucede u ocurre sin la intervención de los dioses[6]. Pero muchos Padres siguieron la opinión de Plutarco y Cicerón que le acusaron de impiedad y ateísmo. Por ejemplo, Clemente de Alejandría (*Strom*. I,1,2) le consideró "iniciador de la impiedad".

Una de las críticas mayores contra los epicúreos es su negación de la divina providencia. Epicuro niega la providencia, porque encuentra improcedente que la divinidad eterna y feliz, que ni por agradecimientos ni por cóleras se conmueve, esté perturbada y ocupada con el manejo de un mundo que por sí mismo funciona. Los argumentos de los Padres para rebatir a Epicuro, no están tomados de las Escrituras, sino que están sacados de las escuelas filosóficas. Desde este punto de vista los cristianos encontraron en el estoicismo un apoyo más útil y afín, es decir, usaron la filosofía estoica para defender uno de los postulados fundamentales del cristianismo que

---

[5] JONES, H., *The Epicurean*, 114.

[6] *op. cit*., 96. JUNGKUNTZ, P. R., *Christian Approval of Epicureanism*, en *ChH* 31 (1962), 291: "The only important Epicurean tenet which does not gain some sort of approval among the Fathers is the denial of divine providence." Véase también RODRÍGUEZ DONIS, M., *El materialismo epicúreo a la luz de los racionalistas ilustrados*, en GARCIA GUAL, C.(ed.), *Historia de la filosofía Antigua*, 283: "La imposibilidad de que lo no material actúe sobre lo material. Sólo puede actuar o sufrir lo que es corpóreo con los postulados del materialismo, luego hacer intervenir a Dios en el mundo es imposible."

negaba el epicureísmo[7]. Pero, es distinto el providencialismo estoico del cristiano, ya que el primero anulaba la libertad.

> "Había contradicciones fundamentales entre el mecanicismo materialista epicúreo y el teísmo providente cristiano, entre la tranquilidad epicúrea en aceptar la aniquilación de la muerte y la confianza cristiana en la inmortalidad gozosa, y entre la teoría utilitaria epicúrea de la virtud y la doctrina cristiana de la virtud como una ofrenda a Dios[8]."

Tradicionalmente se había pensado que la persona atea que no cree en la vida después de la muerte era un bruto o constituía una amenaza para su vecino, es decir, que no podía comportarse de manera moral[9]. Pero Epicuro mostró que la misma educación que instruye a una persona a no tener miedo a los dioses ni a la muerte también enseña a la persona a gobernar o dominar sus deseos, así como a vivir en paz con sus vecinos y conseguir la tranquilidad mutua. Epicuro, sin creer en la providencia, con una ética apoyada en el hombre, trató de presentar un proyecto y una manera de vivir en la que los hombres pudieran alcanzar la felicidad.

15.3. Concepción materialista de la realidad y del alma

Otra idea que sorprende a los Padres, dada su inclinación general hacia el idealismo platónico o neoplatónico, es la concepción fisicista o materialista de la naturaleza en Epicuro y en su escuela.

Sin embargo este punto a veces es aceptado por algunos de los Padres. Epicuro habla de la corporalidad de todo ser, todo está compuesto de átomos. Tertuliano cita dos veces una frase de Lucrecio expresando este principio *DRN*, I, 304: "tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res". La misma idea le servirá para defender la humanidad de Jesús de Nazaret contra el docetismo de Marción (Tert. *Adu. Marc.* IV, 8), al igual que tiempo que para defender la corporalidad del alma (Tert. *De An*. 5,6)[10].

---

[7] JONES, H., *The Epicurean*, 98. Los cristianos, al defender la providencia frente a los epicúreos, lo que ponían en cuestión no era algo periférico o meramente accidental de la doctrina cristiana. La negación de la divina providencia incidía en el centro del mensaje cristiano: la proclamación del hombre como un objeto especial del amor de Dios. NEYREY, J. H., *Acts 17, Epicureans and Theodicy. A Study in Stereotypes*, en BALCHL, D., & FERGUSON, E., & MEEKS, A.W. (ed.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, Fortress Press, Minneapolis 1990, 118-134. Aunque el autor muestra que Lucas se mueve por estereotipos en su referencia a los epicúreos y a los estoicos en *Hechos* 17. Piensa que la predicación de Pablo que reconstruye Lucas sobre la teodicea (concepción tradicional de Dios) estaba expresada en conflicto con la negación de la teodicea y de la providencia por parte de los epicúreos.

[8] SIMPSON, D. A., *Epicureans, Christians, Atheists in the Second Century*, en *TPAPA* 72 (1941) 379.

[9] RODRÍGUEZ DONIS, M., *El epicureísmo*, 190-191.

[10] JUNGKUNTZ, P. R., *Christian*, 281.

En relación con la concepción del alma, la mayoría de los escritores cristianos asumieron la tradición griega, las influencias de Platón, Aristóteles, estoicos y neoplatónicos; en cambio, rechazaron el punto de vista epicúreo. Epicuro sostuvo la naturaleza corpórea del alma y algunos escritores cristianos, como Tertuliano y Nemesio le siguieron en este punto. De todos modos, lo que no pueden aceptar es la mortalidad del alma que se disuelve por completo, juntamente con el cuerpo, después de la muerte[11].

15.4. La ética[12]

En Epicuro hay una conexión evidente entre su metafísica y su ética. Según el conocimiento que tengamos de los dioses, del alma o del significado de la muerte, así será el comportamiento en la vida cotidiana. Se daba una influencia mutua entre la concepción metafísica y la manera de vivir. Según Epicuro, era una errónea concepción de los dioses, del alma o de la muerte lo que imposibilitaba alcanzar la felicidad. Para los escritores cristianos, sin embargo, Epicuro, en vez de liberar a los hombres de las creencias erróneas que les impedían alcanzar el bienestar, sólo había conseguido destruir todo el fundamento para un comportamiento humano aceptable. Por eso no es extraño que los Padres tengan una opinión tan negativa de la doctrina ética de Epicuro. Y es en la doctrina ética donde precisamente ellos mostraron un menor conocimiento de la verdadera doctrina epicúrea.

No parece que los Padres tuvieran un conocimiento de primera mano de los escritos éticos de Epicuro. La mayor parte de ellos conocían los escritos de Cicerón y los de Lucrecio, pero los usaban de forma incompleta. No examinan ni analizan la teoría ética en general. Hacen comentarios la mayoría de las veces breves, de algún dicho particular de Epicuro o tomado aisladamente fuera del contexto. Una de las razones del

---

[11] JONES, H., *The Epicurean*, 100: "For the Epicureans the survival of the soul is a denial of its very nature; for the Christian it is an article of faith." Esta presentación materialista no es fácil de encajar con la presentación tradicional del cristianismo en categorías de filosofía idealista, platónica-neoplatónica. Tal vez cabría hoy hacer una presentación nueva en categorías materiales, como por ejemplo puede ser la formulación de Zubirí y Laín Entralgo, sin la tradicional separación alma y cuerpo, proponiendo una concepción unitaria del hombre. Según esta concepción, lo que no se puede aceptar –si se quiere mantener el concepto de alma–, es que ésta sea algo inmaterial o separado de la realidad corporal. El alma del hombre es el término de referencia de todo lo que el hombre hace por ser específica y personalmente la estructura que es: sentir, pensar, querer, recordar, olvidar, crear, imitar, etc. LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma* (=Pensamiento 295), Espasa Calpe, Madrid 1991, 366: "No; la Biblia no habla del alma y el cuerpo como principios constitutivos de la realidad del hombre, en ella el hombre es "uno"."

éxito del epicureísmo fue el hecho de que el sistema podía ser rápidamente trasmitido al memorizar sus dichos. Aquí mismo descansan también las semillas de su distorsión.

Por este escaso conocimiento de su doctrina ética general muchos de los ataques de los cristianos a Epicuro no son justos. Por ejemplo, acusarle de que busca el placer indiscriminado no es otra cosa que aplicarle las ideas de Aristipo o de la escuela cirenaica. A pesar de las innegables divergencias, la idea de tranquilidad de Epicuro tenía más cosas en común con los objetivos del ascetismo cristiano de lo que a sus detractores les gustaría admitir.

Desde el siglo II d. C., cuando Justino compara a Epicuro con Sardanápalo (Ius. Phil. *Apol.* II, 6,3) hasta el siglo V., cuando Jerónimo lo compara con Aristipo y Alcibíades; Epicuro y sus discípulos posteriores están adornados de depravaciones y perversiones relativas a la satisfacción carnal: glotonería, borrachera, fornicación, adulterio, homosexualidad, sodomía e incesto. Pero los Padres no son originales ni dicen nada nuevo, simplemente repiten las calumnias[13] que habían iniciado los primeros detractores[14] y que continuarán los adversarios posteriores de la escuela.

Sin embargo, frente a esta presentación convencional de la escuela epicúrea como academia de vicios y de su fundador como *patronus voluptatis*, tenemos que ver cómo algunos autores cristianos recurren en algunos momentos a autores clásicos como Séneca (*De la vida bienaventurada,* 12, 3) para acreditar a Epicuro. Ambrosio, quien generalmente es testigo hostil, hace un elogio de Epicuro (*Ep*. 63,19). Lo mismo podemos decir de Jerónimo, que a pesar de caracterizar a Joviniano como el Epicuro de la cristiandad, aplaude a Epicuro por su moderado modo de vida en el comer y beber (*A. Iouin.* 2,11). Finalmente, Gregorio Nacianceno alaba a Epicuro por su temperancia[15].

15.5. El epicureísmo como herejía

Los escritores cristianos reconocieron que el epicureísmo impedía en realidad la expansión de la fe cristiana, que el mensaje epicúreo en su aspecto más popular –para

---

[12] JONES, H., *The Epicurean*, 102. Las referencias patrísticas a la teoría ética de Epicuro son, en su mayoría, decididamente negativas.

[13] JONES, H., *The Epicurean*, 102: "The Fathers were influential in perpetuating and sharpening the image of the Garden as a *hortus deliciarum* which was to persist throughout the Middle Ages and beyond."

[14] Véanse 44-47 pp.

[15] JONES, H., *The Epicurean*, 113.

muchos miles de ciudadanos ordinarios del Imperio–, ejercía una atracción considerable. Porque hablaba de un mundo que no era gobernado por un poder invisible, de una vida en la que las acciones del hombre eran libres del escrutinio divino, de una vida en que un hombre podría formarse según su propia voluntad –dentro de los límites de la sociedad–, sin muchos inconvenientes, siguiendo sus impulsos, libre de un miedo persistente, de un desconocido más allá por la certeza de la muerte como fin. De este modo, para el apologeta cristiano, Epicuro era el enemigo en casa[16].

Clemente de Alejandría compara lo que son las herejías para el cristianismo con lo que es el epicureísmo para la filosofía. El cristianismo y la filosofía son ambos de origen divino, mientras que las herejías y el epicureísmo no son más que cizaña sembrada por el diablo[17], es decir, el epicureísmo es una herejía filosófica.

En la Iglesia cristiana hubo en el siglo II una reacción de defensa contra los movimientos heréticos, en concreto, contra el gnosticismo. Los epicúreos fueron identificados con los gnósticos, el más fuerte y complejo movimiento herético del cristianismo en estos primeros tiempos[18]. Muchas veces fueron asociados estos filósofos gnósticos con la filosofía de Epicuro: Valentín, Marción, etc. fueron llamados epicúreos.

> "Ellos consideraron a movimientos enteros heréticos, al gnosticismo y el marcionismo, como procedentes del epicureísmo. Del mismo modo, profesores particulares falsos, o meros líderes de grupos de oposición eclesiástica –Joviniano, Rufino, Julián, Eunomio, o los monjes desgraciados; Sarmatio y Barbatiano–, por no decir nada del gran protagonista de la oposición pagana, Celso, todos ellos fueron criticados por los Padres como promotores de la doctrina epicúrea[19]."

Aunque son pocos los pensadores griegos a quien los Padres no hayan asociado con alguna enseñanza herética, ninguno recibe tanta atención y atribuciones como Epicuro. Si el papel del epicureísmo es distinto es porque tiene un doble aspecto. En común con otras filosofías griegas, es visto como una fuente posible de doctrinas individuales heréticas. Pero además, el epicureísmo ha surgido como un único camino, un símbolo para la antítesis de la moral cristiana; y ha adquirido la fuerza de un

---

[16] JONES, H., *The Epicuren*, 105-106.

[17] JUNGKUNTZ, P. R., *Fathers, Heretics and Epicureans*, en *JEH* 17 (1966) 4.

[18] *op. cit.*, 5. Según Ireneo y Tertuliano los gnósticos han tomados prestados de los epicúreos muchas de sus ideas. Cf. JONES, H., *The Epicurean*, 108: "The association of Gnostic error with the philosophy of Epicurus was one which commended itself readily to a number of anti-heretical writers from Irenaeus in the second century to Salvian in the fifth." Una de las características de la defensa ortodoxa de la fe, frente a los movimientos heréticos, fue la estrategia de exponer ciertas aberraciones doctrinales unidas con la filosofía de Epicuro.

[19] JUNGKUNTZ, P. R., *Fathers*, 10.

Schimpfwort[20], de una etiqueta conveniente para colocar a cualquier adversario en cualquier controversia teológica.

En este sentido, también en la escritura rabínica de esta época la palabra "epicúreo" tiene similar fuerza descalificadora y los epicúreos son asociados a los herejes, apóstatas, y todos aquellos que niegan la verdad de la *Tora* como predestinados al castigo eterno. El nombre de Epicuro fue adoptado en lengua hebrea como un sinónimo de hereje y así fue considerado dentro de la tradición rabínica[21].

CAPITULO 16: CONVERGENCIAS E INFLUENCIAS

16.1. Introducción

En las escuelas filosóficas de la Antigüedad, como ha analizado bien P. Hadot[22], la filosofía no tiene simplemente un contenido teórico o especulativo, sino que significa una manera de vivir[23] y de enfrentarse a la vida. Pertenecer a una escuela filosófica o ser filósofo supone una elección existencial, un modo de vivir que conlleva estados y disposiciones interiores, por lo que afecta a la misma vida de la persona, no únicamente a la parte intelectual.

Lo que decimos de modo general de la filosofía antigua es más fácil de observar en las escuelas helenísticas y romanas. La filosofía no consiste en enseñar una teoría abstracta, ni en aprender o conocer unos textos simplemente, sino en un arte de vivir, unas actitudes concretas, un estilo de vida que determina toda la existencia. La filosofía se entiende como un método de progreso espiritual o un ejercicio espiritual[24] que exige

---

[20] *op. cit.*, 10. Como hemos dicho el apelativo epicúreo era aplicado a cualquier oponente de los cristianos, bien fuera movimiento herético o pagano. Pero incluso figuras tan prominentes de la Iglesia como Basilio y Agustín recibían los mismos calificativos por parte de sus adversarios cristianos. "'Epicureanism' had acquired the force of a *Schimpfwort* and that in theological controversy especially it served as a convenient label of disparagement to pin on any sort of opponent whatsoever."

[21] SCHMID, W., *Epikur*, cols. 802-803.

[22] HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México 1998, 342 pp.

[23] HADOT, P., *Exercices,* 217-227: "La philosophie, à l'époque hellénistique et romaine, se présente donc comme un mode de vie, comme un art de vivre, comme une manière d'être." (p.221)

[24] *op. cit.*, 48. Los ejercicios espirituales están destinados a la formación de sí mismo, a esta *paideia* que nos enseñará a vivir no conforme a los prejuicios humanos y otras convenciones sociales (ya que la vida social es ella misma un producto de las pasiones), sino conforme a la naturaleza del hombre, que no es otra que la razón. "La pratique des exercices spirituels impliquait un renversement total des valeurs reçues; on renonçait aux fausses valeurs, les richesses, les honneurs, les plaisirs, pour se tourner vers les vraies valeurs, la vertu, la contemplation, la simplicité de vie, le simple bonheur d'exister." (p.50)

una conversión radical, una transformación radical de la manera de ser que envuelve toda la vida. Consiste en pasar de un estado de vida inauténtico, obscurecido por la inconsciencia, a vivir una vida auténtica tomando conciencia de sí y teniendo una visión exacta del mundo, logrando la paz (¦taraxˆa) y la libertad interior (aÜt§rkeia).

Entre los cínicos y los escépticos, que no tenían una organización escolar sistematizada, ni dogmas, se aprecia que la filosofía es un modo de vivir. El *Pórtico* y el *Jardín*, aunque tienen una escuela organizada y se dedican a la enseñanza de unos principios doctrinales, están orientadas a la vida práctica y buscan que los que siguen sus enseñanzas vivan una vida feliz. Ambas tienen un conjunto de dogmas basados en una concepción del mundo y de la naturaleza. Su primer propósito es el ser una guía de la vida humana mediante las enseñanzas de la filosofía y proporcionar la seguridad interior que ya no se encontraba en el mundo exterior, tras la caída de la ciudad-estado.

Mientras que el platonismo y el aristotelismo estaban reservados a una élite que disponía de "tiempo libre" para estudiar e investigar, el epicureísmo y el estoicismo se dirigían a todos los hombres, ricos o pobres, hombres o mujeres, libres o esclavos. Quienquiera que adoptaba el modo de vida epicúreo o estoico y lo ponía en práctica, era considerado filósofo. El estoicismo y el epicureísmo se podían considerar sistemas dogmáticos, ya que mantuvieron sus principios a lo largo de los siglos, pero también tenían un carácter popular y misionero. Aunque las discusiones técnicas y teóricas eran asunto de los especialistas, podían resumirse para los principiantes y los avanzados en un pequeño número de fórmulas fuertemente entrelazadas, que eran sobre todo reglas de vida práctica.

El cinismo, anterior en el tiempo, también puede ser considerado una filosofía popular y misionera, que se dirigía a todas las clases de la sociedad, predicando con el ejemplo, denunciando convenciones sociales y proponiendo el retorno a la simplicidad de la vida conforme a la naturaleza. El cinismo no es una escuela filosófica propiamente dicha, aunque muestre un estilo de vida. Los cínicos no argumentan ni imparten enseñanza alguna. Es su propia vida la que tiene por sí misma un sentido propio e implica toda su doctrina.

El epicureísmo fue la primera escuela filosófica misionera[25] y por eso se extendió a través del mundo helenístico de forma más rápida que sus predecesoras[26].

---

[25] DE WITT, N., *Epicurus*, 26: "Epicureanism was the first and only real missionary philosophy produced by the Greeks." Cf. DE WITT, N., St. *Paul and Epicurus*, 5. CULPEPPER, R. A., *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School. Hypothesis Bases on an Investigation of the Nature of*

Una descripción completa del *Jardín* tiene que referirse a la actividad misionera que surgió de ella[27], la transmisión de las enseñanzas se hacía de discípulo a discípulo. Por eso se puede decir que el epicureísmo fue como un eslabón entre la filosofía griega y el cristianismo y preparó el terreno a la religión misionera.

Aunque no hay un mandato misionero en el testamento de Epicuro, sus escritos están compuestos con el propósito de facilitar la extensión de su filosofía como ideal de vida. Tenemos, de este modo, en la famosa afirmación epicúrea: "la amistad danza alrededor del mundo invitando a todos a la felicidad" (*GV* 52), una llamada a extender o proclamar este mensaje de amor o amistad a toda la humanidad.

Algo parecido se puede decir del cristianismo, que se dirigía a todas las clases sociales y tenía este sentido popular y misionero[28], y se transmitía de discípulo a discípulo. Pero hemos de decir también, que en el cristianismo –después del siglo I– encontramos, igual que en los estoicos y epicúreos, un refinamiento doctrinal reservado a especialistas, los teólogos, al mismo tiempo que la doctrina esencial es accesible a un público más vasto a través de catecismos populares[29]. Un cristiano puede vivir el cristianismo sin necesidad de ser un experto, un teórico, es decir, un teólogo.

Esta tendencia misionera o cosmopolita es una característica general del helenismo y todas las escuelas de esta época participan de ella: estoicismo, epicureísmo, cinismo, Imperio romano, cristianismo e incluso el judaísmo, que en el ambiente helenístico se fue abriendo a otros pueblos. A pesar de la diferencia en el tiempo, hay rasgos que se mantienen y que son comunes a todas filosofías helenísticas.

Ancient Schools (=SBLDS 26), Missoula 1975, 101. Cf. FRISCHER, B., *The Sculpted Word*, 45: "Epicurus' philosophical school was the first purely secular institutions of higher education in history."

[26] CULPEPPER, R. A., *The Johannine School*, 101: "Its spread through the Hellenistic world was predictably more rapid than that of any of its predecessors." "Epicureans carried their doctrine through the Hellenistic world." (117 p.)

[27] DE WITT, N., *Epicurus*, 28. Cualquier convertido y en cualquier lugar se hacía misionero. La filosofia de Epicuro debía comenzar en casa y desde allí se propagaba a otros lugares. Epicuro dio este mandato a sus discípulos. La característica de este credo poseía la ventaja de propagarse sin necesidad de escuelas ni maestros, era capaz de infiltrarse en pequeñas ciudades y pueblos donde existían las escuelas e incluso en las áreas rurales más remotas.

[28] HADOT, P., *Qué es la filosofía antigua?*, 122-123 y 195. DE WITT, N., *Epicurus*, 31: "By virtue of its spirit, its procedures, and certain of its doctrines Epicureanism served as a preparation for Christianity in the Graeco-Roman world… The first missionary philosophy was a natural preparation for the first missionary religion."

[29] CULPEPPER, R. A., *The Johannine School*, 117. "Epicureanism was a missionary philosophy, and its adherents were well equipped with the epitomes written by Epicurus and his closest associates." Las *KD* de Epicuro han sido comparadas a un catecismo o artículos de fe fundamentales del epicureísmo en su desarrollo 300 años a. C. Así se puede observar una influencia epicúrea en la posterior elaboración de las enseñanzas cristianas. BETZ, H. D., *The Sermon on the Mount*, 295, señala que los *KD* representan el sistema filosófico de Epicuro como un todo.

Algunas de las semejanzas o coincidencias que estudiaremos entre el cristianismo y el epicureísmo son propias del mundo helenístico en el que surgen y se extienden. Por ejemplo, la idea de pertenecer a un mundo sin fronteras, el carácter universalista del epicureísmo y del mismo cristianismo son propios de esta cultura cosmopolita. El reconocimiento de la igualdad de todos los seres humanos, hombres y mujeres e incluso los esclavos, también es fruto de este tiempo.

El cristianismo se presenta como religión universal porque nace y se propaga en la cultura helenística. Sin el helenismo sería aventurado explicar la apertura del cristianismo a la universalidad. La cultura griega era la única cultura intelectual del mundo que había logrado alcanzar la universalidad. El mensaje cristiano no se detuvo en la frontera de Judea de donde procedía, sino que superó su exclusividad y aislamiento local y penetró en el mundo circundante, mundo dominado por la civilización y la lengua griega. Éste fue un hecho decisivo en el desarrollo de la misión cristiana y su expansión por Palestina y más allá de sus fronteras. El contacto del cristianismo con el helenismo posibilitó el carácter universal de aquél, rompiendo con el exclusivismo que le venía de su herencia judía[30].

16.2. El cristianismo como filosofía

El cristianismo en los orígenes, tal como se presenta a través de la palabra de Jesús, anuncia el advenimiento del reino de Dios, un mensaje ajeno a la mentalidad griega y a la filosofía, que se inscribe dentro del pensamiento del judaísmo. Por eso, al comienzo, el cristianismo no fue reconocido como un movimiento independiente del judaísmo del que surgió[31]. Pero los cristianos helenistas y Pablo, como ya señalamos, transformaron esta comunidad en un cuerpo de extensión universal: la llamada a todos los hombres y mujeres, de todas razas y condiciones a la salvación; si bien la influencia de la cultura griega en esta época alcanzaba al mismo judaísmo, como se puede ver en la obra de Filón de Alejandría[32] (25 a. C. – 50 d. C.).

---

[30] JAEGER, W., *Cristianismo primitivo,* 12-13. Droyssen percibió claramente que sin la evolución posclásica de la cultura griega habría sido imposible el surgimiento de una religión cristiana a escala mundial. Desde luego, el proceso de cristianización del mundo de habla griega dentro del Imperio romano no fue de ningún modo unilateral, pues significó, a la vez, la helenización del cristianismo.

[31] STEAD, Ch., *Philosophy*, 79.

[32] CHADWICK, H., *Philo and the Beginnings of Christian thought*, en ARMSTRONG, H, A. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, New

El prólogo del *Evangelio de Juan* (90 d. C.) presentaba a Jesús como el Logos eterno y el Hijo de Dios, y permitía así entender el cristianismo como filosofía. Poco después, en el siglo II d. C., los Padres apologistas se esforzaron en mostrar el cristianismo como una religión nueva –no simplemente una secta judía– y de una forma comprensible para el mundo grecorromano[33]; por ello utilizaron la noción de Logos para definir el cristianismo como la filosofía.

Un siglo después de la muerte de Cristo, los cristianos helenistas concebirán el cristianismo como una nueva filosofía, una nueva *paideia*[34]. Ahora bien, hemos de decir que lo que se ha llamado filosofía cristiana, generalmente, no es otra cosa que teología cristiana, sistematizada con la ayuda de elementos prestados de la filosofía.

Justino[35] entiende su conversión como el abandono de una filosofía incierta por la única filosofía, aquella que satisface las ansias más profundas de su alma. Para él los

BIBLIOTECA VIRTUAL

York 1980, 137-157. La historia de la filosofía cristiana no comienza con un cristiano, sino con el judío Filón de Alejandría –un apologista del judaísmo–, que trata de defender la verdad de su fe y la misión de Israel para todo el mundo. Por otro lado Filón no conoce el hebreo, está totalmente helenizado hasta lo más profundo de su ser, utiliza la Biblia (versión de los Setenta) escrita en griego. La obra de Filón es una síntesis de la correlación entre la religión bíblica revelada y la filosofía griega, particularmente el platonismo. Filón pensaba que su religión hebrea se podía expresar en los términos de la filosofía griega, justificándola ante el tribunal de la razón. De todos modos Filón, aunque está profundamente helenizado, comparte el espíritu de resistencia hacia la cultura helenística y siempre sostuvo que la religión revelada es superior a la filosofía.

[33] POUPARD, P., *Los padres de la Iglesia: Actualidad de la inculturación de la fe*, en RAMOS-LISSÓN, D., MERINO, M., y ALBERT, V., (ed.), *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana* (=Historia de la Iglesia 26), Eunate y Universidad de Navarra, Pamplona 1996, 29-33. La inculturación del cristianismo en el mundo grecorromano fue obra de los Padres que, conociendo la cultura de su tiempo, lograron presentar en sus ambientes culturales y en diversos lenguajes la universalidad del mensaje de Cristo.

[34] STEAD, Ch., *Philosophy*, ix. Los cristianos comenzaron a presentar su fe como una "nueva filosofía" y de este modo fueron entrando en discusión con las escuelas establecidas. No hay duda que el cristianismo fue llamado filosofía y entendido como un modo de vida. El problema es si el uso que hacen los autores cristianos de las doctrinas filosóficas permite que podamos llamarles filósofos. Según Stead habría que reservar este nombre para aquellos que trataron tales doctrinas y métodos como disciplina autónoma. En este sentido, sólo unos pocos Padres cristianos pueden ser propiamente considerados específicamente filósofos: Justino, Clemente de Alejandría y Orígenes. (pp. 80 y 93) JAEGER, W., *Cristianismo,* 24-25; 92-94. Al cristianismo se le llama también "*paideia* de Cristo" con lo cual se quiere mostrar al cristianismo como una continuación de la *paideia* griega clásica, lo cual implica que la *paideia* clásica está siendo superada, pues Cristo es el centro de una cultura nueva. El cristianismo es la verdadera *paideia*; con lo cual en el cristianismo se realiza la idea griega de la unidad del género humano bajo la *paideia* griega, tal como aparece en Isócrates y se convirtió en realidad con Alejandro Magno. El cristianismo, usando esta cultura internacional como base, se convirtió ahora en la nueva *paideia* cuya fuente era el *Logos* divino, la Palabra que había creado al mundo.

[35] CHADWICK, H., *Philo*, en ARMSTRONG, H, A. (ed.), *The Cambridge,* 160: "The first serious beginnings of Christian philosophy appear in Justin Martyr in the middle years of the second century." Justino era un profesor de filosofía en Roma en el siglo II antes de su conversión. Él se sintió atraído hacia la filosofía griega desde la juventud, pero ninguna llegó a satisfacerle por completo, hasta que encontró la respuesta final en la religión cristiana, la verdadera filosofía. Su conversión no fue una ruptura con la filosofía griega; al contrario, trata de explicar la continuidad entre el platonismo y el cristianismo. Justino está convencido que con las correcciones necesarias Platón y Cristo pueden ser felizmente

filósofos griegos no poseen más que semillas del Logos (*Apol*. II, 13,3), pero los cristianos están en posesión del mismo Logos encarnado, Jesús, el Cristo. Si filosofar es vivir conforme a la razón, los cristianos son filósofos, pues viven conforme al Logos divino. Esta transformación del cristianismo en filosofía se acentuará más en Alejandría, en el siglo III, con Clemente de Alejandría[36], para quien el cristianismo es la verdadera filosofía (*Strom*. I,13,57,1-58,5; I, 5, 28, 1-32, 4). El Alejandrino intentó una síntesis del pensamiento griego y cristiano. Identificación que continuará en su discípulo Orígenes y en los Capadocios: Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, al igual que en Juan Crisóstomo.

La primitiva misión cristiana se dirigió a los judíos helenizados que vivían en las grandes ciudades del mundo mediterráneo. Las escuelas filosóficas helenísticas asentadas en estos ambientes trataban de lograr nuevos seguidores por medio de discursos protrépticos en los que recomendaban la filosofía como la única senda hacia la felicidad. El *kerigma* cristiano se refería a la ignorancia de los hombres y prometía darles un conocimiento mejor, y al igual que todas filosofías, mencionaba a un maestro que poseía y revelaba la verdad. De ahí el paralelismo entre los filósofos griegos y los misioneros cristianos[37].

No obstante no todos los Padres tienen una opinión tan favorable respecto a la filosofía griega[38], pues llegó a la Iglesia desde fuera y siempre con riesgo de ser atacada como aberración pagana. Tertuliano, aunque depende de sus predecesores grecocristianos, no comparte la opinión de que el cristianismo sea una filosofía[39]. Distingue, agudamente, entre la fe de la religión cristiana y la filosofía como mera actitud racional, y considera que la superioridad de la fe sobre la razón estriba justamente en su carácter suprarracional. Taciano el asirio compartía la sospecha de Tertuliano, aunque conocía la cultura griega y fue discípulo de Justino, que la tenía en gran estima.

---

reconciliados. Justino afirma que en los filósofos antiguos había semillas del logos, fragmentos de la verdad. En cambio, la verdad ha aparecido de manera total en Cristo.

[36] Clemente y Orígenes –de la escuela de Alejandría– usarán la filosofía para defender la religión revelada que tiene como punto de partida la verdad contenida en un libro sagrado, la Biblia. Frente a la investigación filosófica independiente acerca de la verdad, ellos ya no buscan la verdad, sino que usan la filosofía como un instrumento para hacerla comprensible o defenderla de los ataques.

[37] JAEGER, W., *Cristianismo*, 20-21.

[38] *op. cit*., 53. Véase también OSBORN, E., *The Emergence,* 275-276.

[39] JONES, H., *Epicurean*, 96: "All of Greek philosophy was to be dismissed either as an irrelevance or as perniciously inspired by the devil to be the seed of the various heresies which threatened the unity of the Church."

Otro punto de coincidencia entre el cristianismo y la filosofía, lo tenemos en la vida monástica[40], donde encontramos –en sus prácticas espirituales– semejanzas con las escuelas filosóficas helenísticas[41]: el examen de conciencia[42], los diálogos comunitarios, la corrección fraterna, la dirección espiritual, la búsqueda de la tranquilidad y la paz del alma. Todos ellos eran valores centrales de la tradición filosófica entendida como un modo de vida y fueron también comúnmente practicados en la tradición monástica. Con lo cual no es desacertado entender este tipo de vida cristiana como una vida filosófica, dado que usaban prácticas comunes. La vida monástica, al igual que la filosofía profana, se presentará como la práctica de los ejercicios espirituales. Estos ejercicios o prácticas ascéticas están destinadas a lograr el triunfo de la razón sobre las pasiones, llegando hasta su radical extirpación. En varios de los monjes que van al desierto se observa una atención cuidada hacia sí mismos, como actitud fundamental, y hacia la belleza del alma, examinando su conciencia y profundizando en el conocimiento personal.

Si algunos cristianos pudieron presentar el cristianismo como una filosofía es porque el cristianismo es un estilo de vivir y un modo de ser conforme a la vida de Jesús y la filosofía antigua era ella misma un modo de vivir[43]. En la Antigüedad, la escuela filosófica y la filosofía no tenían el sentido restrictivo de aspecto intelectual que tienen para nosotros. Para ellos, pertenecer a una escuela filosófica significaba apropiarse de un modo de comportamiento que comprometía toda la vida, aunque también hubiera adhesión intelectual. La persona tenía que vivir unificada, es decir, buscando la armonía entre su comportamiento y los discursos o ideas filosóficas que profesa.

---

[40] HADOT, P., *Exercices*, 72. Hemos constatado hasta aquí la permanencia de ciertos ejercicios espirituales filosóficos en el cristianismo y en el monacato. Nosotros hemos intentado hacer comprender la tonalidad particular que esta recepción había introducido en el cristianismo.

[41] FOUCAULT, M., *Historia*, 49-51. Se citan textos de Séneca, Marco Aurelio y Epicteto en donde se recomienda dedicar tiempo a estar a solas, volverse sobre uno mismo, para recordar el pasado y colocarlo ante la vista de la vida transcurrida. Se invita a la lectura y memorización de preceptos o ejemplos en los que podemos inspirarnos, a conversaciones con un confidente, con un guía o director, etc.

[42] FOUCAULT, M., *Historia*, 60. El examen de conciencia tanto por la mañana como por la tarde era un hábito que formaba parte de la enseñanza pitagórica, pero que se había extendido ampliamente, como nos detalla Séneca *De Ira*, III, 36. El examen de la mañana servía sobre todo para enfrentar las tareas y obligaciones de la jornada, para estar suficientemente preparado para ellas. El examen de la tarde, por su parte, estaba dedicado de manera mucho más unívoca a la memorización de la jornada transcurrida. Véase SÉNECA, L. A., *Diálogos* (=Clásicos del Pensamiento 22), Tecnos, Madrid 1986, 169.

[43] HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, 261. HADOT, P., *Exercices*, 59-61. La espiritualidad cristiana de los primeros siglos de la Iglesia recurre en parte a la herencia de la filosofía antigua y de las prácticas espirituales, por eso se pudo identificar y expresar el cristianismo como filosofía. De ahí que no es de extrañar que Paul Rabbow en su obra *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* muestre como Ignacio de Loyola se basa en los ejercicios espirituales de la filosofía antigua para componer sus célebres *Ejercicios Espirituales*.

La "filosofía cristiana" consiste en vivir conforme al Logos, de acuerdo con la razón. El cristianismo es indudablemente un modo de vida. Por ello no plantea ningún problema el que haya sido presentado en calidad de filosofía. Pero, al hacerlo, tuvo que adoptar ciertos valores y ciertas prácticas de la filosofía antigua, como por ejemplo, los ejercicios espirituales: la búsqueda, el examen de conciencia, la lectura, la escucha, la meditación, etc., que encontramos tanto en los epicúreos como en los estoicos.

Desde este punto de vista podemos ver la semejanza del cristianismo con el filósofo epicúreo, ya que este filósofo opta por un modo de vivir que le obliga a transformar toda su vida, y que en cierto sentido le aleja del mundo. Entra en una comunidad o escuela, bajo la dirección de un maestro espiritual, a quien tiene que venerar, participa a menudo en comidas comunes con los miembros de la escuela, examinará su conciencia y tal vez confesará sus faltas, llevará una vida ascética, renunciará a toda comodidad y a toda riqueza.

Ahora bien, aunque se pueden encontrar algunas semejanzas entre el epicureísmo y el cristianismo, los autores cristianos se inclinaron mayoritariamente por la filosofía estoica a la hora de presentar la fe cristiana. Y dado que el estoicismo y el epicureísmo eran escuelas enfrentadas, debemos pensar que en buena medida la polémica entre cristianismo y epicureísmo se deriva de esta afinidad entre estoicismo y cristianismo o, entre la filosofía "oficial" del Imperio y la religión que se convertirá en religión oficial. Se observa también una evolución dentro del mismo cristianismo, cómo se fue poco a poco identificando o expresando en un lenguaje afín a la filosofía estoica. El cristianismo, era al principio un movimiento minoritario y propugnaba, al igual que el epicureísmo, un apartamiento o alejamiento de la vida social y política. Con el paso del tiempo, debido a la misma evolución de todo movimiento, el afán de proselitismo o el ansia de supervivencia hizo que se fuera acercando hacia la política y buscara los medios para sobrevivir.

Tampoco vamos a profundizar en las influencias e incorporaciones del platonismo al cristianismo, pues es un tema bastante conocido, comenzado por Filón y Justino, continuando con Clemente y Orígenes, hasta que con Agustín de Hipona adquiere un notable desarrollo y conjunción. Solamente diremos que con la aceptación de esta filosofía algunos valores o ideas ajenas se incorporaron al pensamiento cristiano[44]: el sentido de la vida del espíritu o del alma, la huida del cuerpo para

[44] HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, 272-273. A veces la vida cristiana se vuelve menos la vida de un hombre que la de un alma, se transforma en una vida conforme a la razón, análoga a la de los

orientarse hacia una realidad inteligible y trascendente, la paz del alma, la impasibilidad, etc. Lo que decimos del platonismo se lo podemos aplicar al neoplatonismo, que a partir del siglo III d. C. es la única escuela filosófica que subsiste; y éste es el discurso filosófico que los padres de la Iglesia, después de Clemente y Orígenes de Alejandría, más utilizarán para formular su teología[45].

Ulteriormente, con la evolución del pensamiento en la Edad Media la filosofía se puso al servicio de la teología, y se perderá el sentido de modo de vida, quedando reducida a un discurso teórico; aparecerán las universidades medievales y más tarde el filósofo profesional. Durante la Edad Media tiene lugar este divorcio entre la filosofía como doctrina o posición teórica por una parte, y por otro lado, el modo de vida. Ciertos modos de vida filosóficos propios de las escuelas de la Antigüedad desaparecieron por completo, por ejemplo, el epicureísmo. Los demás, el estoicismo y el platonismo, fueron absorbidos por el modo de vida cristiano. Sólo subsistieron discursos filosóficos de ciertas escuelas antiguas, sobre todo del platonismo y del aristotelismo; pero separadas del modo de vida que los inspiraba se vieron reducidas a un método o aspecto conceptual utilizable en las controversias teológicas.

A los ojos del cristianismo, la filosofía antigua ya no era en este tiempo más que una simple especulación, mientras que el cristianismo no era simplemente un conocimiento abstracto de la verdad, sino un medio eficaz de salvación. La filosofía llegó a considerarse a sí misma una ciencia teórica, porque la dimensión existencial de la filosofía ya no tenía sentido desde la perspectiva del cristianismo, que era al mismo tiempo doctrina y vida. Es decir, el cristianismo redujo la filosofía a discurso teórico, mientras que él siguió presentándose como un modo de vida y salvación, sin perder tampoco el aspecto especulativo.

Hemos examinado la presentación del cristianismo como filosofía y como un modo de vida. Podemos ver en este movimiento un cierto paralelismo con las diversas escuelas filosóficas helenísticas. Los primeros cristianos, Jesús y sus seguidores –los carismáticos ambulantes–, invitarían a un comportamiento acorde con el Reino de Dios. Estos primeros cristianos se asemejan a los cínicos, que prácticamente no eran una

---

filósofos profanos, y hasta, aún más específicamente, en una vida conforme al Espíritu, análoga a la de los platónicos: se tratará entonces de huir del cuerpo para orientarse hacia una realidad inteligible y trascendente, y si es posible alcanzarla por medio de una experiencia mística.

[45] *op. cit.*, 277: "La lógica y la ontología aristotélicas, que el neoplatonismo había integrado, proveerán los conceptos indispensables para formular los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación, permitiendo distinguir naturaleza, esencia, sustancia, hipóstasis. Y recíprocamente, debido al efecto de los refinamientos de las discusiones teológicas, la ontología aristotélica se afinará y se precisará."

escuela filosófica, sino un estilo de vida que rompía con la sociedad y las convenciones sociales. Posteriormente, el cristianismo y los autores cristianos, al contacto con la filosofía helenística, se dejaron influir por ella y manteniendo el contenido de modo de vida y de una fe, trataron de presentarlo al mundo helenístico. En esta etapa contactarán con las escuelas filosóficas de la época, tanto estoicismo como epicureísmo. Pero las influencias que más se dejarán sentir y perdurarán a lo largo de los siglos serán el neoplatonismo y el estoicismo. Estas filosofías dejarán profundas huellas en la teología y la moral cristiana. Tal vez por esta primacía dada al estoicismo haya habido siempre en la tradición cristiana reparos o críticas hacia la escuela epicúrea. Al elegir el estoicismo como filosofía más afín para presentar el pensamiento cristiano y como aquel estaba enfrentado al epicureísmo, no es extraño que el mismo cristianismo se dejará influir por el estoicismo en esta oposición a la filosofía epicúrea.

Lo que estamos intentando en nuestra exposición es recuperar las semejanzas e influencias que ha tenido el epicureísmo en el cristianismo y que han sido eclipsadas o no valoradas suficientemente a lo largo de la historia. Vayamos primero a los orígenes y examinemos a Jesús de Nazaret, por si es posible descubrir alguna influencia o semejanza con los epicúreos.

6.3. Jesús y el epicureísmo

En los últimos años, desde que Theissen lo sugiriera, sobre todo el grupo llamado *Jesus Seminar*[46], ha tratado de presentar a Jesús como un sabio o un cínico judío. Todos estos estudiosos insisten mucho en los elementos helenísticos de la sociedad y el mundo de Jesús. Tratan de ver en el mensaje de Jesús elementos de sabiduría popular; por eso hacen referencias continuas al Evangelio de Tomás[47] (*Eu.Thom.*), formado únicamente por dichos o sentencias, fáciles de conectar con la filosofía helenística. También buscan similitudes entre el *Eu. Thom.* y la fuente *Q*, consideradas como las tradiciones más antiguas, donde Jesús no habla de sí mismo como Mesías, ni hay referencias a su muerte y resurrección. A lo que más se parece Jesús es a un sabio judío o cínico. Despojan el mensaje de Jesús de los elementos escatológicos o apocalípticos, reducen las referencias judías al mínimo e intensifican al máximo los elementos helenísticos[48].

Todos estos intentos son un tanto reduccionistas, pues presentan a un Jesús descontextualizado, desconectado la mayoría de las veces de su mundo judío, subrayando las influencias helenísticas en Jesús, el artesano de Nazaret. Sugieren que si

---

[46] MIELGO, C., *El Jesús histórico y el Jesus Seminar*, en *EstAg* 32 (1997) 171-215. El *Jesus Seminar* es una asociación de profesores y especialistas en el Nuevo Testamento, la mayoría norteamericanos y de diversas confesiones cristianas y además de algún judío, que se encuentran dos veces al año para debatir acerca del Jesús histórico. Este seminario nació en el año 1985 bajo el impulso y la iniciativa de Robert W. Funk y J. D. Crossan. Son seguidores del método histórico-crítico que completan con el uso de la sociología y la antropología, y son los que han popularizado la llamada *Third Quest* (utiliza la antropología cultural y de la sociología) en los estudios del Jesús histórico. El objetivo de este seminario de trabajo es presentar al Jesús real, no al Jesús mítico. Al eliminar los textos escatológicos, la imagen de Jesús cambia, podríamos hablar de un Jesús secularizado que no parece interesado en el porvenir del pueblo de Israel ni en su religión. Al quitar a Jesús este carácter judío lo convierten en un predicador laico o en una especie de abogado de los pobres. Con esta presentación es difícil de explicar cómo un predicador campesino, con un programa tan blando y utópico pueda haber parecido peligroso a los romanos. La muerte en cruz de Jesús supone evidentemente que provocó odios y enemistades, molestó a muchos, concretamente a las autoridades. Hemos de decir al *Jesus Seminar* que un Jesús edulcorado, sin una crítica acerba a las autoridades y a los intereses de las clases pudientes, no es el Jesús de la historia, pues uno de los datos más fiable históricamente –la muerte en cruz– no encontraría explicación.

[47] Es un Evangelio apócrifo que no fue aceptado dentro del canon de la iglesia cristiana. La valoración de este Evangelio es muy diferente. Meier lo hace depender de la tradición sinóptica y piensa que no aporta nada para descubrir el Jesús histórico. Otros autores, como Köster, Crossan y Theissen tienen una visión más positiva, piensan que se escribió en una época tan temprana como la segunda mitad del siglo I. No muestra ninguna influencia de los Evangelios canónicos y contiene algunos dichos de Jesús en una forma más primitiva que la encontrada en nuestros Evangelios canónicos, como pueden ser algunas parábolas. De los 114 dichos que componen el *Eu. Thom* la mayoría son comunes a los diferentes Evangelios, sólo hay 65 dichos propios y exclusivos en el *Eu. Thom*.

Jesús era carpintero, podría haber viajado a Séforis, ciudad helenística cerca de Nazaret[49], practicar algún intercambio comercial. Por eso algunos dicen que incluso sabía algo de griego[50]. En esta ciudad, donde se respiraba la cultura griega, seguro que si no había alguna escuela epicúrea, al menos circulaban las ideas del helenismo y del epicureísmo. Esto no es más que una hipótesis, no tenemos ninguna prueba para argumentar que Jesús tuviera contacto con el epicureísmo (A decir verdad no tenemos ningún documento, ni hay indicios que apunten a que Jesús viajara a Séforis, únicamente podemos conjeturar con esa posibilidad). Ahora bien, como hipótesis parece plausible. También se podría aventurar que si fue a esta ciudad o trabajó en su construcción –como artesano que era–, habría asistido a alguna representación de teatro, bien las comedias de Aristófanes o las tragedias, pero tal vez sea demasiado imaginar.

Los estudios sobre el Jesús histórico siguen su curso y, como en todas las épocas, cada pensador trata de proyectar en el mundo de Jesús sus propias visiones de la realidad. No es raro que aparezcan enfoques como el de Jack Hannah que a continuación analizaré, que relaciona a Jesús con el epicureísmo.

Hannah, aun siguiendo los estudios del *Jesus Seminar* en la importancia dada al *Eu.Thom.*, se desmarca de la presentación cínica de Jesús, diciendo que en el *Eu.Thom.* hay ataques contra los cínicos, y que lo mejor es apuntar vestigios de un Jesús epicúreo[51]. Hannah, basándose en el *Eu.Thom.*, que reproduce las notas o diarios de un

---

[48] THEISSEN, G., & MERZ, A., *El Jesús histórico. Manual* (=BEB 100), Sígueme, Salamanca 1999, 28. Theissen refiriéndose a los profesores americanos del *Jesus Seminar* dice que presentan a un Jesús "no escatológico" que parece más californiano que galileo.

[49] CROSSAN, J. D., *The historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, T & T Clark, Edinburg 1991, 18-19. Para entender Nazaret es necesario considerar no sólo sus aspectos rurales, sino también su relación con la cercana ciudad de Séforis. Los campesinos de Nazaret vivían a la sombra de la mayor ciudad administrativa y en medio de tradiciones culturales helenísticas. THEISSEN, G., & MERZ, A., *El Jesús histórico*, 193: "Las excavaciones muestran que Séforis fue una ciudad próspera, inmersa en la cultura helenístico-judía. Se discute si su gran teatro, con capacidad para 5000 personas, surgió durante el reinado de Antipas. En cualquier caso, Jesús creció en el ámbito de influencia de una ciudad helenística. Siendo él (como su padre) t□twn, artesano, trabajó posiblemente en la construcción de Séforis; pero se trata de un conjetura…"

[50] DE WITT, N., *Epicurus*, 336. Si Jesús quería trabajar para los griegos y entenderse no tenía más remedio que saber algo del griego común. MEIER, P. J., *Un Judío Marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y la persona*, Verbo Divino, Estella 1998, 278. El asunto de la lengua o lenguas que Jesús habló es una cuestión complicada, que refleja la compleja situación de la Palestina del siglo I como país "cuatrilingüe". Es posible que utilizase algo de griego para fines profesionales o de comunicación general con los gentiles, incluido, tal vez, Pilato durante su proceso. Cf. BETZ, H. D., *Antike und Christentum*, 15.

[51] HANNAH, W. J., *You will not taste death. Jesus and Epicureanism*, Frank publishing, Mansfield, Ohio 1997, 15: "And what about those vestiges of Jesus as a Cynic, which Crossan, Mack, an others claim is present in Q? Those vestiges must be confused depictions by the disciples as they invented an acceptable Jesus… The Jesus who is present through the GT called for self-criticism and self-discipline

discípulo que acompañó a Jesús e iba anotando sus enseñanzas[52], nos dice y trata de demostrar[53] que estos dichos, un tanto enigmáticos, sólo tienen sentido si son interpretados a la luz de la doctrina epicúrea.

Frente a la opinión de Meier de que existe poco fuera del N. T. que realmente refleje algún aspecto de la vida de Jesús y, sólo con paciencia y cuidado, analizando lo que encontramos en el N. T., podemos desarrollar un cuadro del Jesús histórico; Hannah, siguiendo a Crossan, escoge el *Eu.Thom.* –evangelio extracanónico– como principal documento para elaborar la historia de Jesús[54]. Nuestro autor está condicionado por su hipótesis de presentar a Jesús en conexión con el epicureísmo. Hemos de decir que es muy difícil mantener que Jesús fuera materialista, que no creyera en la providencia y que no fuera finalista[55] (enunciados de la doctrina epicúrea), a no ser que eliminemos la información de los Evangelios sinópticos. Incluso en el *Eu.Thom.* leído sin prejuicios, se encuentran referencias idealistas o espiritualistas, que remiten a influencias gnósticas.

Para nuestro autor el Jesús con una orientación epicúrea, es el auténtico, el histórico, es decir, Jesús fue una persona que vivía de acuerdo con la filosofía epicúrea, cuya idea central es que el universo se reduce a materia. Esta exposición –si fuera cierta–, es totalmente diferente de la presentada por los escritos cristianos canónicos del siglo I. La imagen que ha predominado es la de un Jesús idealista, que defiende que el espíritu controla a la materia y frente al azar, cree que Dios-Padre dirige los destinos del mundo.

---

and no doubt felt it necessary to caution against Cynicism. When modern scholars peer through Q and think they see, faintly, a Cynic, what they really see are vestiges of an Epicurean."

[52] *op. cit.*, 11. "The GT is a disciple's notes of things he heard Jesus say which struck him as enigmatic and requiring further study at leisure. The GT is not a journal (kept with a sense of chronology and narrative); it is a student's notes, jotted down day by day as he accompanied Jesus (and thereby unintentionally is chronologically ordered)."

[53] *op.cit.*, 13-15. Hannah detecta una correspondencia entre los dichos de *Eu. Thom.* y el orden cronológico de sucesos y tópicos del Evangelio de Marcos, y éste es su intento en el libro, hacer un análisis del *Eu.Thom.* a la luz del orden de los acontecimientos que aparecen en Mc. "As for Mk, even in those scenes listed above which seem to have a kernel of fact confirmed by the GT, there is obviously rhetorical alteration in line with the myth Mk desired to perpetuate. What I have done in the last chapter [91-288 pp.] of this book is to interpolate portions of Mk that are chronologically apropos among the sayings of the GT. Every saying of the GT is successively commented on along with the included parts from Mk. Since this is dealt with as events and sayings that progress chronologically, it provides the reader with the equivalent of a historical narrative of the career of Jesus." (p. 24)

[54] *op. cit.*, viii. En lugar de interpretar a Jesús en términos de una visión del mundo con elementos del judaísmo, platonismo y estoicismo, como hace el Nuevo Testamento. Hannah expone que el Jesús del Evangelio de Tomás tenía una visión del mundo epicúrea.

[55] Jesús creía en Dios (comienzo y fin de todo lo creado) que invitaba a toda la humanidad al Reino de Dios.

Por lo tanto se puede decir que nuestro autor depende demasiado de su hipótesis –Jesús epicúreo– y por ello elimina arbitrariamente los documentos que cuestionan esta hipótesis de trabajo. Es preferible presentar a un Jesús histórico enigmático, con varias preguntas sin resolver, que una imagen homogénea que responda a nuestros puntos de partida, pero que no respete los documentos.

De todos modos, el mismo Hannah es lo suficiente prudente para decir que del análisis del *Eu. Thom.* no se concluye un Jesús epicúreo, aunque ésta sea la filosofía más cercana al Jesús histórico[56].

Otro testimonio extracanónico que utiliza Hannah para ampliar su hipótesis es el del autor judío Flavio Josefo (*Antigüedades Judías*, 18, 3). Se ha discutido mucho la información de este texto. Lo que no se puede aceptar es que Flavio Josefo confesara la fe en Cristo Resucitado –dada su fe judía–, por eso se perciben en este testimonio interpolaciones cristianas. Lo que sí se puede afirmar como proveniente de Flavio Josefo es considerar a Jesús como un hombre sabio, un maestro de la verdad. Lo que es más difícil de aceptar es la traducción o interpretación de Hannah, quien dice que Jesús fue un sabio judío que enseñó a los hombres la verdad por el camino del placer[57]. Veamos una traducción más ecuánime: "Por estas fechas vivió Jesús, un hombre sabio, si es que procede llamarlo hombre. Pues fue autor de hechos extraordinarios y maestro de gentes que gustaban alcanzar la verdad[58]…"

Según Hannah, Jesús, al seguir el epicureísmo, no sería finalista, sino que tendría una visión azarosa y fortuita del universo materialista. Jesús, al igual que los epicúreos, creía en los dioses, que son felices e inmortales aunque no intervengan en el mundo; pero modificó esta teología epicúrea, porque experimentó durante su vida fenómenos paranormales. Jesús cree que el ser humano produce imágenes que proyecta más allá del mundo[59]. Estas imágenes no son un dios, sino una duplicación de la misma

---

[56] *op. cit.*, 14, nos dice que siguiendo nada más que una sospecha dedicó un tiempo a estudiar el epicureísmo, incluyendo también la influencia de este movimiento en el tiempo de Jesús. Al final de su estudio no pudo concluir diciendo que el Jesús del Evangelio de Tomás era un epicúreo, pero sí que se había apropiado de una gran parte de su filosofía.

[57] *op. cit.*, 52: "Josephus probably thought Jesus taught a doctrine in which truth is defined in terms of pleasure, attracting a crowd of ne'er-do-well pleasurist."

[58] FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías. Libros XII-XX* (=Clásica 46), ed. José Vara Donado, Akal, Madrid 1997, 1089.

[59] HANNAH, W. J. , *You will not taste death*, 49-89. En el cap. 3 describe las experiencias paranormales de Jesús, comparándole con un curandero. Piensa que Jesús podía haber tenido una concepción de los dioses –semejante a los epicúreos–, que vivían felices en el *intermundo* como una aglomeración tridimensional de átomos finos y suaves. Pero también cree que se puede construir una imagen o un cuerpo tridimensional de la misma persona humana. Así se explica la naturaleza de los

persona. Después de la muerte esta imagen "fabricada" continúa viva sin interrupción[60]. De esta manera, la misma persona no tiene conciencia de haber muerto, la imagen continúa viviendo, constituida por un conjunto de partículas que lleva la memoria de su autor. Por lo tanto el creador de estas imágenes no experimenta la muerte. Así Jesús, sin cambiar su física materialista, da una explicación diferente de la muerte. Ésta no consiste en aniquilación sino en transformación; se forman unos seres humanos "resucitados" o "reconstruidos". Algo que Epicuro jamás hubiera imaginado[61].

Jesús trató de acomodar la filosofía epicúrea a sus experiencias paranormales y ésta es la razón por la que no aparece como epicúreo. Por otra parte, sabemos que Epicuro y los epicúreos tenían mala prensa entre los judíos, y hubiera sido rechazado por el judaísmo de haberse presentado de este modo, por eso su epicureísmo aparece oculto.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

16.4 Conclusión: Jesús y Epicuro

Aunque, como acabamos de comprobar, no se encuentran grandes confluencias entre la figura de Jesús y el epicureísmo[62], sí se pueden apreciar ciertas características de la vida de Epicuro que pueden anticipar o influir en la vida de Jesús, o mejor, en la presentación que nos han dejado los primeros cristianos de Jesús de Nazaret.

---

habitantes del reino del cielo. A la muerte el alma no es llevada al cielo; sino que es la propia persona la que construye una imagen gemela en el cielo de su misma persona, y este "duplicado" tendrá una vida imperecedera. Realmente esta hipótesis de Hannah nos parece fantasiosa, por no decir disparatada.

[60] *op. cit.*, xx. "His system imitates Epicureanism in that it begins with a human being emanating images which project beyond the world, but these eidola do *not* become part of or contribute to any divine "unified entity"; over the life time of the person emanating them these images from into an eikon that (by the same mechanics proposed for the constitution of a god). Según esta hipótesis, Jesús por medio de las experiencias paranormales tuvo conocimiento de estos seres. Estas imágenes de las personas o "duplicaciones" son las que continúan viviendo y de este modo se explicaría la resurrección.

[61] HANNAH, W. J., *You will not taste death*, xx. "All the people who have ever lived, capable of constructing an eikon of themselves in the aion (outside the world) where eikones can be formed and live, inhabit that region of the universe, forming there a community that Jesus called the kingdom of heaven. Thus, Jesus saw the Epicurean process of unifying similarities as forming one's alter ego instead of one's god. For Jesus there are no gods or God, juste immortal eikones –"resurrected" or "reconstructed" human beings if you will– which Epicurus had not imagined, for he thought death meant annihilation of the self."

[62] BETZ, H. D., *The Sermon on the Mount,* 285-297. El artículo analiza el género literario epítome en la Antigüedad, donde el ejemplo más claro es el de *Kyria Doxai* de Epicuro. La finalidad de estos resúmenes de doctrina es una presentación pedagógica válida para los estudiantes que no pueden aprender todo el sistema. *KD* representa el género literario del epítome filosófico y nuestro autor sugiere simplemente la hipótesis de que el Sermón del Monte se ajusta a este género literario de la epítome, pues presenta un resumen de forma pedagógica del mensaje de Jesús de Nazaret, pero en ningún momento el estudio sugiere una conexión entre Jesús y el epicureísmo. La semejanza descansa en que los *KD* son un resumen del sistema epicúreo y el Sermón del Monte un resumen de las enseñanzas de Jesús.

Tanto los epicúreos como los cristianos son grupos o escuelas que tomaron el nombre de sus fundadores y mantuvieron fidelidad a ellos. Las escuelas helenísticas recibían nombres distintos a los del fundador, generalmente por el lugar donde se reunían (académicos, peripatéticos, los del Pórtico, cínicos…) ninguna llevaba el nombre de su fundador. A los epicúreos a veces también se les llamaba "los del Jardín", pero el nombre más conocido era el de su fundador, tal vez por esa identificación que tenían con él o por el sentido de culto religioso que tuvo este grupo[63]. Los discípulos de Epicuro no se llamaban unos a otros epicúreos y los discípulos de Jesús tampoco se llamaban cristianos entre sí. Estos apelativos fueron acuñados por gente extraña, posiblemente en la colonia romana de Antioquía[64]. Los primeros cristianos, frente a las escuelas griegas, no tenían residencia fija, se les denominaba "los del Camino" (*Hechos de los Apóstoles*, 24, 14.22.). Con este nombre se hacía referencia a que habían encontrado el Camino que conduce a la vida, siguiendo las enseñanzas de Jesús.

En la Antigüedad la cara de Epicuro era universalmente conocida por encontrarse en las estatuas de los lugares públicos y era llevada por sus seguidores en los anillos[65]. Los cristianos pudieron copiar de los epicúreos esta costumbre de llevar la imagen de su fundador. También llama la atención en este punto que en las primeras imágenes de Jesús que conservamos, como aparece en los sarcófagos, éste aparece sin barba mientras que en el siglo IV esta imagen se cambió por la de un Jesús barbado y a partir de entonces será la tradicional, que ha perdurado hasta el día de hoy. Dado que ambos grupos vivieron en contacto durante tres siglos, se puede pensar que en esta práctica particular el epicureísmo influyera en el cristianismo. Es decir, los cristianos hicieron representaciones de Jesús siguiendo el modelo de Epicuro. En este sentido no sólo Epicuro, sino la mayoría de los filósofos griegos de los que conservamos imágenes aparecen con barba: Sócrates, Platón, Aristóteles, Diógenes, etc. Si en este punto decimos que los cristianos imitaron a los epicúreos es por el fuerte sentido de culto y veneración comunitario que los epicúreos tenían como escuela. Y también se puede

---

[63] DE WITT, N., *Epicurus*, 32.

[64] DE WITT, N., *St. Paul and Epicurus*, 54. Cf. KÖSTER, H., *Introducción*, 598. La noticia de Lucas en Hech 11, 26 de que los discípulos se llamaron a sí mismos cristianos por primera vez en Antioquía es anacrónica, puesto que Pablo todavía no conoce esta denominación.

[65] DE WITT, N., *St. Paul and Epicurus*, 5-6. DE WITT, N., *Epicurus*, 32. HIBLER, R., *Happiness*, 17: "In the same way that pictures of Christ and the Buddha are found in homes and churches throughout the world, Epicurus' face was found decorating monuments in the ancient world." DE WITT, N., *Epicurus*, 101: "The use of the images was not mere adulation but part of a systematic plan to gain and maintain cohesion and perpetuity for all Epicureans as a body."

relacionar con lo que hemos dicho de la presentación del cristianismo como un modo de vida filosófica frente al resto de las filosofías, por eso se puede entender que presenten a su fundador como maestro de sabiduría, de modo semejante a los líderes de las diferentes escuelas filosóficas, con las que competían.

Epicuro recomendó un simple modo de vida, lejos de la innoble búsqueda de la riqueza, poder y fama, caracterizado por una cortesía combinada con absoluta veracidad, buena voluntad hacia la humanidad, lealtad a los amigos, benevolencia, gratitud por las bendiciones pasadas, esperanza para el futuro, y en tiempo de problemas, paciencia. Ideas muy similares se pueden encontrar en la enseñanza de Jesús de Nazaret. Aunque reconozco por otra parte que también todas estas ideas eran comunes a otros muchos filósofos.

Otro aspecto es el modo de vivir célibe. Epicuro era líder carismático fundador de una comunidad y como la mayoría de estos líderes carismáticos no se casó ni tuvo hijos[66]. La postura de Epicuro es semejante a la de Jesús de Nazaret, que tampoco se casó, aunque perteneciera una cultura tremendamente patriarcal y su modo de vida no fue entendido e incluso le acarreó el insulto de "eunuco"[67]. La actitud de Pablo de Tarso es algo particular. Parece que estuvo casado, pero en el momento de la misión vive sin mujer y propone esta forma de vida para algunos[68].

Otra coincidencia que acerca a Jesús con Epicuro es que ambos son más importantes como modelos y ejemplos de vida que por sus enseñanzas, que en el caso de Jesús eran orales y se trasmitieron después de su muerte. Epicuro escribió bastante, pero las obras que se han conservado son fragmentarias, pero también fue reconocido como un hombre que vivió la filosofía que enseñaba, es decir, supo encarnar en su vida el mensaje que anunciaba. Jesús no es un maestro de moral ni un escriba de la ley, usaba parábolas en la enseñanza e invitaba al seguimiento de su modo de vida. No tenemos ningún escrito de su doctrina, pero su ejemplo y coherencia de vida produjeron una gran número de seguidores y variedad de escritos sobre su vida.

---

[66] FRISCHER, B., *The Sculpted Word*, 63. Epicuro evitó los peligros de un desenfrenado liderazgo carismático con dos restricciones. Su autoridad espiritual estaba limitada por someterla al método de la racionalidad filosófica y su reconocimiento del derecho de sus seguidores a la propiedad privada, que les garantizaba en gran medida la independencia física e intelectual.

[67] MATEO, 19, 11-12.

[68] 1ª CORINTIOS, 7, 6-8.

CAPITULO 17: PABLO Y EL EPICUREÍSMO

17.1. Introducción

Como hemos visto no es fácil encontrar convergencias entre Jesús y el epicureísmo; pero lo innegable es que el cristianismo helenístico se propagó por los centros o ciudades por los que se había extendido anteriormente el epicureísmo[69]: las costas del mar Mediterráneo, Asia Menor, Grecia, Siria, etc. Los lugares por donde Pablo realizó sus viajes apostólicos y estableció sus comunidades cristianas habían sido zonas de influencia epicúrea, por lo que es fácil que hubiera algún contacto o que las ideas epicúreas estuvieran presentes en muchas de las ciudades donde comenzaron a establecerse los cristianos. De esta coincidencia geográfica De Witt saca en sus libros *Epicurus and his Philosophy* y *St. Paul and Epicurus*, la siguiente conclusión: las comunidades fundadas por Pablo habían sido antes comunidades epicúreas. Los cristianos que se unieron a los grupos paulinos habían pertenecido a las escuelas epicúreas en las diferentes ciudades de la costa mediterránea. De Witt nos dice que el epicureísmo funcionó como un puente de transición de la filosofía griega a la religión cristiana. El epicureísmo, dentro de la filosofía griega, desarrolló unos conceptos, como el de la amistad o la salud del alma, que fueron preparando el terreno para el nacimiento de la religión cristiana, la religión del amor y la salvación universal[70].

Otro testimonio que apoya esta conexión es el encontrado en la ciudad de Eonanda, situada en la provincia romana de Licia. Allí hubo un centro epicúreo en el siglo II d. C., y Diógenes mandó construir una columna en honor del epicureísmo para que sirviera de propaganda a cuantos pasaran por allí. Cerca de esta ciudad se encuentra Colosas, donde hubo un centro cristiano de influencia paulina. Por lo que es bastante

---

[69] DE WITT, N., *St. Paul and Epicurus*, 62. Los mismos centros urbanos por los que se extendió el cristianismo durante el primer siglo habían sido centros de la expansión del epicureísmo en los tres siglos anteriores. En este sentido DE WITT, N., *St. Paul and Epicurus*, 54 y DE WITT, N., *Epicurus*, 333-335 dice que Antioquía, el centro cristiano fundamental de los cristianos helenistas, había sido antes un centro epicúreo importante. Del mismo modo FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2275, sugiere que el epicureísmo fue fuerte en Antioquía donde los seguidores de Jesús fueron por primera vez llamados cristianos. Véase también HIBLER, R., *Happiness*, 78.

[70] DE WITT, N., *Epicurus*, 31. "Both creeds were framed for men of peace, militant only for the increase of human happiness. Both offered healing and comforting beliefs for both sexes and all ages of men. Both based their ethics on love and friendliness. The fellowship cultivated by the Epicureans was comparable to the communion for saints as fostered by the Christians. Both stressed the social virtues, mutual helpfulness, forbearance, and forgiveness..."

probable que Pablo o sus continuadores tuvieran relación con el pensamiento epicúreo tan en boga en esa época.

Por ello, en líneas generales, se puede defender la tesis de De Witt, o al menos, algunas de sus conclusiones tienen visos de verosimilitud: descubrir influencia del epicureísmo en la tradición judía (en el libro del *Eclesiastés* y probablemente entre los saduceos por su renuncia a ocupar un puesto público, su negación de la inmortalidad y de la providencia, al mismo tiempo que afirmaban la libre voluntad), el epicureísmo existió en la Decápolis y Filodemo era originario de Gádara –ciudad de la Decápolis– , que algunas de las comunidades cristianas tuvieron contacto con los epicúreos[71] o que algunos convertidos al cristianismo procedían de los grupos epicúreos. Son más difíciles de demostrar otras muchas de las afirmaciones de De Witt: el decir, por ejemplo, que en la ciudad de Tarso[72] había un centro epicúreo, o que el mismo Pablo recibió una educación epicúrea[73], o que el epicureísmo fue una preparación para el cristianismo[74].

Estoy de acuerdo con el juicio de Culpepper[75]: tanto De Witt[76] como Steckel[77] exageran sobre la influencia del epicureísmo en Pablo. Lo más probable es que el epicureísmo tuviera una influencia significativa en el desarrollo de las escuelas judías, y en general, en el clima intelectual de la mayoría de las ciudades en el siglo I. De hecho se puede hablar de un judaísmo helenístico[78].

---

[71] FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2275. Es razonable suponer que cuando Pablo escribió hacía la mitad del siglo I, había una importante comunidad epicúrea en Tesalónica, algunos de cuyos miembros se habían convertido al cristianismo.

[72] DE WITT, N., *St. Paul and Epicurus*, 62.

[73] *op. cit*., 168: "He was a Jew by birth, by early education an Epicurean, and by conversion a Christian."

[74] DE WITT, N., *Epicurus*, 31. "The first missionary philosophy was a natural preparation for the first missionary religion."

[75] CULPEPPER, R. A., *The Johannine School*, 120-121. Cf. FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2277. De Witt, como muchos investigadores con intuiciones originales, exagera su argumento. Supone que cualquier palabra común a Epicuro y a Pablo la deriva Pablo de Epicuro. De Witt no tiene en cuenta que el alcance de las palabras y conceptos eran parte de la moneda común del mundo helenístico.

[76] TOMLIN, G., *Christians and Epicureans in 1 Corinthians*, en *JSNT* 68 (1997) 53. Aunque De Witt hizo provechosas observaciones ha sido generalmente considerado por haber extrapolado su punto de vista en ver una influencia vaga epicúrea en la mayoría de la iglesias paulinas, llegando incluso a sugerir que Pablo estuvo fuertemente influido por el epicureísmo tanto antes como después de su conversión. Estas propuestas exageradas y la recepción desfavorable que recibieron, quizás hayan disuadido a otros de explorar este aspecto del contexto greco-romano y por esto tal vez la relación entre los grupos cristianos y epicúreos no se ha explorado de modo significativo.

[77] STEKEL, H., *Epikurus*, en *PRE* XI, col. 647: "Es ist nicht ausgeschlossen, daß Paulus Einzelheiten seiner Missiontechnik einer epikureischen Schulgemeinde in Tarsos abgesehen hat."

[78] MALHERBE, A., *Paul*, 87.

Seguramente Pablo recibió influencia epicúrea de modo indirecto, es decir, no por pertenecer a esa escuela, sino por vivir en un ambiente cultural que estaba fuertemente influido por el epicureísmo. Por ello en lugar del entusiasmo desmedido de De Witt en esta dirección, se necesitan estudios más serios y críticos sobre la posible relación o influencia del epicureísmo entre los primeros cristianos[79]. Lo que De Witt sí ha mostrado es que Pablo espera que sus lectores en Tesalónica, Colosas, Filipos y Corinto estén familiarizados con el epicureísmo, por eso es altamente probable que algunos de los primeros cristianos procedieran del epicureísmo.

Los cristianos y epicúreos tenían mucho en común: compartían el ataque a la adivinación y los oráculos –prácticas muy extendidas en la época–, estaban contra la guerra y la ambición política, formaban sociedades sin clases, renunciaban a la vida política y a buscar glorias mundanas, se preocupaban de forma activa por ayudar a los necesitados, eran comunidades de verdad. Aquellos que se sintieron atraídos por el modo de vida de los epicúreos, pero añoraban la fe, bien podrían sentirse a gusto entre los grupos cristianos[80].

Las pruebas anteriores demuestran contactos o, al menos, que Pablo se movió en un mundo impregnado de la filosofía helenística; y dado que el epicureísmo fue la escuela más popular y famosa de la época, sin duda tuvo que tener alguna noticia o influencia, lo cual es diferente a decir que sus comunidades se formaron sobre grupos epicúreos. Pablo estaba muy influido por la filosofía helenística y la toma como base en sus argumentaciones. Al mismo tiempo, también conoce las tradiciones del cuidado pastoral de la tradición griega y las usa convenientemente[81]. Pero concluir de aquí que el epicureísmo es el puente o el proceso de transformación de la comunidad epicúrea a la comunidad cristiana, de la filosofía griega a la religión cristiana, parece excesivo[82]. Es más comedido decir, con Ferguson[83], que el epicureísmo forma un puente entre la filosofía griega y la ética cristiana. La ética de Platón es parte de su filosofía total y

---

[79] DE LACY, P., *N. W. De Witt*, *Isis* 45 (1954) 306-308. De Lacy, al hacer la recensión del libro de De Witt reconoce que señala muchas similitudes con el N. T. Sobre esta base proclama que el epicureísmo es una preparación para el cristianismo. Sin embargo, considera que es preciso un estudio más detallado y una evaluación de los paralelismo señalados por De Witt.

[80] FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2277.

[81] MALHERBE, J. A., *Paul*, 77. Pablo se apropia de la tradición pastoral de la mayoría de los contemporáneos paganos, en su método de cuidado pastoral. Es al mismo tiempo helenístico y cristiano. "Yet for all this he remains *Paulus christianus*, but without that making him any the less *Paulus hellenisticus*." (p. 9)

[82] DE WITT, N., *St. Paul and Epicurus*, 52. DE WITT, N., *Epicurus*, 337: "Epicureanism was an integral part of a slow progression in society from Greek philosophy to Christianity."

dirigida a una aristocracia intelectual. La ética de Epicuro está unida con la física, pero divorciada de la política y dirigida a la clase media. La ética de Jesús es individual y dirigida a los pobres. Esto es demasiado esquemático pero el vocabulario del epicureísmo y el del N. T. es muchas veces similar y es necesario buscar ejemplos para explicar tal generalización.

Como estudiamos anteriormente, la comparación de Jesús con el epicureísmo está más en el aire, pues sólo tenemos testimonios de segunda mano, en cambio de Pablo conservamos varias cartas, que examinaremos para ver si encontramos en ellas ideas o influencias epicúreas. Pablo es un producto de una vida y educación urbana y sus cartas están dirigidas a los habitantes de estas ciudades helenísticas. Aunque de origen judío, por educación y cultura el apóstol está imbuido de la cultura helenística y utiliza un griego bastante culto en sus escritos, por lo que es de suponer que conociera la filosofía de las escuelas helenísticas contemporáneas[84].

Al escribir las cartas Epicuro utiliza la primera persona del plural porque se dirige a toda la comunidad. La práctica común era dirigir las cartas a un individuo, pero eran también mensajes para el grupo de amigos asociados con la persona. Esta misma forma de comunicación es la usada por Diógenes de Enoanda y la que utilizarán Pablo y demás comunidades cristianas. Las cartas se intercambiaban después entre las diferentes comunidades y por eso tenían una importante misión evangelizadora. Estos grupos epicúreos, por lo que vemos en las cartas, se reconocían unos a otros como amigos, al igual que los primeros cristianos. Aunque quizás los epicúreos fueron únicos en su devoción por la amistad[85].

17.2. Algunas cartas de Pablo

17.2.1. La carta a los Tesalonicenses

---

[83] FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2275.

[84] MALHERBE, J. A., *Hellenistic Moralists*, 304. Aunque al escribir la primera carta a los Tesalonicenses Pablo creaba algo nuevo dentro del cristianismo. No podemos olvidar que tuvo como predecesor a Epicuro y a su contemporáneo Séneca, que usaba las cartas como medio para ayudar al cuidado pastoral. Pablo también se dirige a los tesalonicenses para acometer el cuidado pastoral entre ellos, y haciendo eso utiliza las tradiciones psicagógicas. La tradición psicagógica será importante para los cristianos en los siglos siguientes, cuando se dio importancia a la vida espiritual y a los ejercicios espirituales.

[85] CLAY, D., *A Lost*, 324 y 328-329.

En el capítulo segundo expone Pablo cómo su predicación es sincera, no busca agradar a los hombres, sino a Dios (2,4-6). El Apóstol no se presenta con palabras de adulación, ni codicia, no busca ningún tipo de gloria humana. Nos recuerda bastante a Filodemo de Gádara a quien después nos referiremos.

Al describir su trabajo en Tesalónica Pablo toma las imágenes de nodriza (2,7) y de padre (2,11-12) para expresar su preocupación por ellos. Estas imágenes eran normales en su día para describir el comportamiento del filósofo moral, que adaptaba su exhortación a la condición de sus oyentes. Pablo, frente a la dureza que caracteriza a los filósofos cínicos, utiliza más la gentileza y la delicadeza, la imagen de nodriza, y en este punto su actitud se asemeja más al cuidado pastoral epicúreo[86].

Otras claves, que ayudan a identificar las referencias epicúreas, son los lemas de paz y seguridad (5,3) que presenta como objetivo de la vida a los cristianos y que también esto era propio del modo de vida epicúreo[87]. Insiste en la buena voluntad y el amor fraternal de los miembros de la comunidad unos con otros; les saluda con la palabra paz (1,2). Los cristianos pueden fácilmente aceptar la paz, ataraxia y tranquilidad del alma como ideal de la vida cristiana, ahora bien, esta paz tiene que ser la paz con o en Dios, es decir, no es mera conquista humana[88], sino un regalo. Entendida de este modo, la religión cristiana promete o anhela una paz que no elimina la ataraxia epicúrea, sino más bien la plenifica.

17.2.2. La carta a los Filipenses

Una de las acusaciones de Pablo a los Filipenses –"su Dios es el vientre" (Fil 3,19)– podría ir dirigida contra los epicúreos, que ponían la felicidad en los placeres del estómago[89]. Esta es la interpretación algo simple que hace De Witt. Hoy en día la opinión común es que la carta está escrita en polémica contra los judíos. La frase hay que entenderla dentro de este tono polémico contra el judaísmo, a los judíos enemigos de la cruz de Cristo o enemigos de los cristianos les dice: "su dios es su vientre y su honra está en sus vergüenzas". Esta durísima acusación hace referencia a sus normas de

[86] MALHERBE, A. J., *Paul*, 53.

[87] DE WITT, *St. Paul and Epicurus*, 42.

[88] *op. cit.*, 44. Lo que especialmente rechaza a Pablo es que una persona pueda alcanzar la paz del espíritu por sus fuerzas.

[89] *op. cit.*, 22-23.

pureza sobre alimentos y a la circuncisión, prácticas que diferenciaban a los judíos de los gentiles y en las cuales ponían todo su orgullo.

Ahora bien, sin negar esta interpretación, también podría referirse a cierta relación entre el judaísmo y el epicureísmo, o que en el mismo ataque al judaísmo se esté incluyendo a los epicúreos, por su concepción materialista o placentera de la vida, según la imagen de la época.

En la parte final de la carta Pablo asume algunos aspectos constitutivos del epicureísmo. Por ejemplo, "alegraos siempre en el Señor" (4,4) parece evocar la invitación de Epicuro a los placeres continuos, pero ahora en el contexto cristiano "por que el Señor está cerca" (4,5). También aparecen ecos del entusiasmo epicúreo por la amistad y la autarquía[90] que, aunque no sea exclusivo de Epicuro, es un importante concepto de la filosofía helenística[91].

El vocabulario de la amistad se aprecia a lo largo de toda la epístola (1,27; 2,2; 2,6-22; 2,30; 4, 1-10; 4, 12-20). Vimos cómo tal vez no se pueda considerar una carta de amistad, pero sí que había influencias de este tema común en la época helenística y, en concreto, de los epicúreos, que consideraban la amistad como el elemento central de las relaciones humanas. En este sentido hay que observar que, aunque Pablo usa frecuentemente el tema de la amistad no emplea, ni una sola vez la palabra filˆa.

17.2.3. 1 Corintios

G. Tomlin[92], en su artículo *Christians and Epicureans in 1 Corinthians*, argumenta que algunas ideas comunes del pensamiento epicúreo sirven de base para explicar las prácticas y creencias que habían crecido en la iglesia de Corinto desde la marcha de Pablo. Tolmin sugiere que muchos de los problemas que surgen en esta comunidad se explican mejor suponiendo que los cristianos provenían del epicureísmo y no habían abandonado algunas de esas enseñanzas, o que simplemente no habían

[90] Véanse 264-268.

[91] FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2276. Ferguson cree que son suficientes elementos para pensar que, al igual que en Tesalónica, hubo un importante grupo epicúreo en Filipo. Algunos se convirtieron al cristianismo y Pablo les aconseja en contra de sus antiguos asociados.

[92] TOMLIN, G., *Christians and Epicureans,* 53. Este artículo intenta situar la teología de la iglesia de Corinto en su contexto, comparándola con las ideas de los seguidores de Epicuro presentes en el siglo I en Corinto, semejantes en muchos aspectos a los de la iglesia cristiana. DE WITT, N., *Epicurus*, 338:

asimilado por completo la praxis cristiana y seguían manteniendo ciertas conductas de su anterior modo de vida.

La ciudad de Corinto fue reconstruida como colonia romana en el año 44 a. C. y sabemos por Cicerón de la gran popularidad del epicureísmo en Roma y en el imperio romano en esta época. Es altamente probable que los colonizadores romanos trajeran el epicureísmo a esta ciudad como parte de su bagaje cultural y filosófico[93].

Una de las ideas fundamentales del epicureísmo es que el conocimiento es fuente de liberación y conduce a la felicidad. Lucrecio, por ejemplo, (*DRN* III,1071-1075), señala que el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas es la clave para la felicidad. El conocimiento verdadero nos libra de los miedos, domina las supersticiones y quien lo posee se cree superior a los demás. De hecho la ética y la filosofía epicúrea están basadas en el conocimiento de la estructura del universo. Sólo aquél que conoce los secretos del universo y de la naturaleza es capaz de liberarse de las falsas creencias y miedos.

Los cristianos de Corinto afirman que su conocimiento les da poder sobre otros cristianos y sobre el mismo Pablo. El lenguaje de Pablo en (8, 1-3) y (13,8-12) sugiere uno de los asuntos más básicos en Corinto era si el amor o el conocimiento eran el fundamento de la vida cristiana. En Corinto, Pablo combate una teología del conocimiento, que unos poseen y otros no (8,1-7). Este orgullo en el conocimiento se combinó con un deseo de la elocuencia y el *status* social. Todo ello originó un grupo que proyecta su propio poder y superioridad sobre otros en la congregación y se vuelve contra el apóstol en última instancia. Pablo dirige argumentos teológicos contra esta clase de ideas.

> "Si algunos corintios tenían orgullo particular en este conocimiento que les elevaba sobre otros en la comunidad, como parece en el caso de 8,1-13, entonces esto sería también un eco de la común jactancia epicúrea por el conocimiento de la verdadera naturaleza de los dioses, el cual les libra de la superstición y les separa de otra gente que permanece esclavizada debido a la falta de conocimiento. En el epicureísmo, al igual que en este grupo de cristianos de Corinto, tal menosprecio de los dioses podía coexistir además con la asistencia a la adoración en los templos paganos, porque tal acción no tenía mucha importancia[94]."

"Corinth also must have been an Epicurean community. Paul was a fighter and the Epicureans were not mere critics; they were also active competitors."

[93] TOMLIN, G., *Christians and Epicureans*, 55: "If Epicureanism was widespread in Greece and Asia Minor, there are good reasons for thinking that this was especially so in Corinth."

[94] *op. cit.*, 65. WITHERINGTON III, B., *Conflict & Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Gran Rapids, Michigan 1995, 188. Los epicúreos enseñaban el conocimiento verdadero basado en la razón que les permitía liberarse de las falsas creencias y supersticiones. Ello no les impedía adorar los dioses tradicionales griegos; pero no creían que los dioses

17.2.3.1. La muerte y la resurrección

Un tema de desacuerdo entre Pablo y al menos algunos de los cristianos de Corinto es la resurrección. En el capítulo 15 el versículo 12: "si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos ¿cómo andan diciendo algunos entre vosotros que no hay resurrección de los muertos?" manifiesta que en la comunidad algunos decían que no había resurrección de los muertos. Esto se ha interpretado como que creían en una escatología ya presente[95]. En 1 Cor 15 Pablo está argumentado contra gente que negaba la resurrección futura del cuerpo a favor de una presente en el espíritu. Para ellos la escatología había sido radicalmente realizada, pues estaban ya experimentando las esperanzas del *escathon* (1 Cor 4,8; 15,19). Su moralidad no estaba gobernada por una esperanza futura. En contra de esta escatología presente Pablo insiste en que la vida moral cristiana debe ser vivida con la vista puesta en la resurrección (1 Cor. 6, 12-14). La vida cristiana no se limita a la interioridad ni a las fiestas culturales. Si no hubiera resurrección, su lucha en Efeso habría sido en vano, habría sido una lucha a nivel meramente humano, sin esperanza de resurrección[96].

Si el grupo dominante en Corinto son estos cristianos que viven entusiasmados por la salvación realizada y que gozan ya de una existencia angélica; en cierto modo se asemejan a los grupos epicúreos, que insisten en la salvación o felicidad del momento presente. Estos cristianos de Corinto aunque no creen ni esperan la resurrección, tampoco temen la muerte pues viven ya la vida de los resucitados. Esta presentación de grupos exaltados o con un entusiasmo generalizado, se asemejan a una religión mistérica y en algún modo al epicureísmo.

---

influyeran para nada en el mundo. Por eso Witherington sugiere que algunos en Corinto habían leído la enseñanza monoteísta de Pablo en 8,6 a través de gafas epicúreas.

[95] KÄSEMAN, E., *Ensayos exegéticos*, (=BEB 20), Sígueme, Salamanca 1978, 233-246. El grupo dominante en Corinto se imaginaba que con el bautismo había alcanzado la salvación definitiva. Para ellos la existencia cristiana en la tierra tenía el único significado de representar temporalmente un estado celestial. Este grupo entusiástico ve la salvación ya realizada en el hecho de que el bautismo hace aparecer un cuerpo espiritual celeste, mientras el cuerpo terreno se degrada en un despojo vano y efímero. Pablo, al contrario, dice que con la resurrección de Cristo ha comenzado la salvación pero no se ha concluido, nosotros participamos de esa resurrección en esperanza; pero todavía no hemos sido arrancados de la muerte. Una escatología presente aislada que no estuviera inserta en una escatología futura, no sería en el cristiano nada más que una *hybris* de la carne. Se trataría en ese caso de una ilusión pero no de la realidad. La apocalíptica del apóstol le da a la realidad lo que le corresponde, oponiéndose a toda clase de ilusiones piadosas.

[96] MALHERBE, A., *Paul*, 88-89.

Malherbe[97] examina el lenguaje de 15, 32-34 y concluye que muestra las características de la diatriba cínica-estoica. Por ejemplo, la referencia a las "bestias" en v. 32 era una expresión de los moralistas de su tiempo para describir la lucha del hombre sabio (cínico o estoico) contra el hedonismo, contra los goces exacerbados. Es parte de una polémica contra el hedonismo. La cita de Isaias (22,13): "comamos y bebamos que mañana moriremos"[98] sería reminiscencia de un eslogan atribuido a los epicúreos y reflejo de la influencia antiepicúrea contemporánea.

Plutarco, en este período, representa la extendida antipatía contra los epicúreos y en su escritos polémicos contra ellos cuenta que esta secta vivía la vida de las bestias salvajes; es decir, se identifica a las bestias con las pasiones o placeres. El v. 33: "Las malas compañías corrompen las buenas costumbres", era un verso de Menandro, pero convertido en dicho popular. Ya sabemos que Epicuro se defendería de esta acusación diciendo que el fin de su filosofía no es la sensualidad, sino que el placer se entiende como un cálculo prudente y razonado (*Ep. Men.* 131-132); pero aunque sea una caricatura, popularmente existía la identificación del epicureísmo con el hedonismo.

Esto nos lleva a concluir que si en la iglesia de Corinto Pablo se encontró con este tipo de ideas epicúreas, es lógico que tomara prestado el lenguaje y los argumentos de otros contemporáneos enemigos de los epicúreos[99]. Que Pablo use este lenguaje no prueba que las ideas que combate provengan de los epicúreos, pero estos vestigios, unidos a otras influencias epicúreas en el resto de la carta, son indicios suficientes para suponer este posible contacto.

Otro tema debatido de la carta es el de la muerte. Los epicúreos hablaban de superar el miedo a la muerte (D.L. X, 124. 125-126) con el simple argumento de que cuando la muerte viene no la sentimos, pues hemos cesado de existir. No tenemos sensación, por eso no tenemos nada que temer. Para los epicúreos no muere sólo el cuerpo sino también el alma[100]. El miedo a la muerte no tiene fundamento, pues, como

---

[97] *op. cit.*, 85: "Our investigation thus seems to lead to the conclusion that Paul's use of *theriomachein* ultimately comes from language used by the moralists of his day to describe the wise man's struggle used by the moralists of his day to describe the wise man's struggle against hedonism."

[98] *op. cit.*, 84-85: "The philosophy of Epicurus is frequently summarized as *esthiein kai pinein* ("to eat and drink")"

[99] TOMLIN, G., *Christians and Epicureasn*, 59. "If it is significant that Paul uses the language of anti-Epicurean polemics here, his choice of the quotation from Menander is also particularly apt. Fqeˆrousin Àqh crhstª Ómilˆai kakaˆ may well refer to Paul's hunch that the Christians are indeed mixing with 'bad company', who indeed 'have no knowledge of God' (v.34)."

[100] DE WITT, N., *St. Paul and Epicurus*, 113. "He is arguing against the Epicureans, whose ridicule concentrated itself upon the prophecy of the resurrection, just as their logic of the atom claimed the maximum of certainty for itself in denying immortality… Epicurus based his whole system of knowledge

Epicuro escribió en su *Epístola a Meneceo*, cuando nosotros existimos la muerte no está presente, y cuando la muerte viene nosotros ya no existimos (D.L. X, 125). En otras palabras, el miedo a la muerte no es removido por el alargamiento de la vida, sino eliminando el anhelo de la inmortalidad[101]. Por otra parte, la idea de la resurrección del cuerpo resultaría sin sentido y disparatada para un epicúreo, como para la filosofía griega en general.

Platón había enseñado la inmortalidad del alma y que ésta pasa de cuerpo a cuerpo a través de las reencarnaciones. Epicuro se rebela contra esta doctrina platónica enseñando que el alma nace y muere con el cuerpo. Ambos son corporales, pues están compuestos de átomos, aunque sean de diferente clase. En el N. T. hay un contraste entre carne y espíritu; la palabra "carne" había sido una palabra clave en los escritos de Epicuro antes del tiempo del Nuevo Testamento. Pablo hablará de cuerpo natural y cuerpo espiritual (15,44). El primer estadio es el de la yuc¿, el segundo el del pneãma. El primero no trajo inmortalidad, sino que ésta llegó por un don de Dios en el segundo estadio de la creación, la resurrección de Cristo.

Pablo acepta aquí la doctrina de que la yuc¿ es corpórea y mortal, presente en Adán, primer hombre y en todos los hombres, en contraste con el pneãma, espíritu eterno que anima a Cristo. Hay un cuerpo corruptible y también un cuerpo incorruptible; corrupción e incorrupción eran palabras emblemáticas del epicureísmo y tienen el mismo significado que en el N.T. Epicuro enseñó que los cuerpos de los hombres son corruptibles[102] y los de los dioses incorruptibles. Por eso se entiende que si Pablo se dirige a una audiencia epicúrea pueda decirles: "los muertos resucitarán incorruptibles". Les está diciendo que lo que esperan de los dioses será su propia recompensa si llegan a la fe[103]. De Witt, presenta el contraste entre la lógica del átomo, que conduce a la muerte, y la lógica de la cruz, que conduce a la vida.

Los epicúreos tenían una creencia materialista: el fin de la vida era la satisfacción de las necesidades del cuerpo y conseguir la tranquilidad del alma "la salud del cuerpo y la tranquilidad de la mente" (*Ep. Men*. 128). La creencia de que no hay más

---

upon belief in the atom as the ultimate existence and from this he deduced the mortality of the soul as being by nature a subtle atomic compound."

[101] DE WITT, N., *St. Paul and Epicurus*, 120. "Epicurus was to liberate man from the fear of death and reconcile him to mortality."

[102] FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2276. Se puede decir legítimamente que Pablo al escribir este capítulo tiene la terminología epicúrea en su mente; pero, de hecho, el capítulo 15 es un ataque contra el miedo a la muerte. "The whole concept of 'corruption' is strongly Epicurean. But Epicurus can only say that death is not felt; Paul offers a life beyond death."

vida que ésta, de que la muerte del alma es la dispersión de los átomos y que el individuo no es nada más. Estas ideas guardan mucha semejanza con las que aparecen en 1 Cor 15, donde se invita a vivir y disfrutar de la vida. La dificultad que los corintios tienen con la idea de la resurrección no es que haya sucedido, sino que dada la corruptibilidad del cuerpo, no puede ya suceder. Los cristianos corintios, a los que Pablo se dirige aquí, creen que los muertos no resucitan (15,16)[104]. Cuando Pablo dice: "si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo" (15,19) se hace eco de lo que el grupo cree, la creencia en Cristo es solamente para esta vida, pues viven una escatología ya realizada.

Parece que Pablo intenta responder al problema planteado por los corintios que proceden del materialismo epicúreo: ¿cómo resucitarán los muertos?, ¿qué clase de cuerpo tendrán? Según su concepción materialista, el cuerpo y el alma mueren juntos. Por tanto, ¿cómo explicar la resurrección? Pablo usa la imagen del grano de trigo que se pudre y produce la espiga, lo mismo puede ocurrir con el cuerpo que muere y se corrompe, puede surgir un cuerpo glorioso (15, 35-44). La imagen de la semilla supone una continuidad (misma persona) y una transformación (nueva creación). La resurrección no deja de ser un misterio, Pablo escoge imágenes que puedan hacer entender de algún modo lo misterioso.

También se puede entender la discusión (35-57) en torno al "cuerpo" de los resucitados por la concepción helenista dominante en Corinto. Esta concepción de dualismo antropológico cuerpo-espíritu, considera al cuerpo o elemento material como irrelevante para la salvación. Pablo frente a esta interpretación dualista que rechaza el cuerpo, comprende la "resurrección" y salvación a nivel total. Algunos podrían entender la "resurrección" de Jesús como su exaltación celeste en espíritu al estilo de la supervivencia incorpórea de los muertos. Pero para Pablo no hay más supervivencia que la "corpórea" (la personal y la de toda la historia de la persona). Es decir, la resurrección o salvación debe abarcar a toda la persona, no solamente a la parte espiritual.

17.2.3.2. La moralidad sexual

---

[103] DE WITT, N., *Epicurus*, 339.

[104] TOMLIN, G., *Christians and Epicureans*, 60-62.

Pablo, una vez convertido, descubrió la experiencia de la gracia y la salvación, fruto de la fe en Jesucristo. Se liberó de la concepción judía-farisaica que pensaba que la salvación venía por el cumplimiento de la Ley y sus muchos preceptos. Esta libertad frente a la ley se interpreta como libertad de las exigencias éticas. Por eso Pablo llama a los cristianos a vivir con la libertad de los hijos de Dios, libres bajo la gracia (Gál 5). Esta presentación de la vida cristiana podría entenderse como una llamada especial para atraer o para que pudieran aceptar la fe cristiana aquellos que procedían de ambientes o comunidades epicúreas. Los epicúreos se caracterizaban por la libertad moral y no tener normas o reglas rígidas de comportamiento.

En la comunidad de Corinto, la combinación del libertinaje sexual[105] (5,1; 6,15) con el ascetismo (7,5) no es fácil de explicar. Pablo refuta el argumento corintio en 6,12-20, donde sugiere que como todas las cosas son legítimas, no hay directrices morales que seguir. La cuestión de lo que nosotros comemos no puede tener gran significado moral, ya que la comida se va al estómago y Dios destruirá ambos[106]. De modo semejante, la relación sexual es un acto puramente físico y no puede tener gran significado moral. Dormir con una prostituta no causa más daño que comer comidas particulares, porque tanto la relación sexual como comer son funciones del cuerpo fuera del ámbito de la moralidad. Pablo argumenta diciendo que el cuerpo físico pertenece a Cristo (el cuerpo es "templo" del Espíritu) y la relación sexual es una forma de unión personal con muchas más consecuencias espirituales y morales que el comer (vv. 16.-17). El "cuerpo" es para Pablo esa parte del mundo que somos nosotros mismos y ante la cual tenemos también una responsabilidad, pues es el primer don que el Señor nos ha concedido. Pablo es contrario a la actitud indulgente de los corintios que permiten que un hombre viva con su suegra (5,1-2). Sin embargo, aparece también en Corinto la

[105] FIORE, B., *Passion in Paul and Plutarch. 1 Corinthians 5-6 and the Polemic against Epicureans,* en BALCHL, D., & FERGUSON, E., & MEEKS, A.W. (ed.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, Fortress Press, Minneapolis 1990,142-143. Aunque compara a Pablo con Plutarco, al final concluye que quizás esta libertad sexual en Corinto se explique también por la influencia epicúrea en algunos miembros de la comunidad. E incluso aunque no hubiera influencias epicúreas en la comunidad de Corinto, Pablo muy bien podía haber señalado aquellas diferencias entre la enseñanza y la práctica epicúrea y cristiana que distancian a esta comunidad del con frecuencia despreciado movimiento epicúreo. Esto anticiparía las tergiversaciones por los de fuera, así como alguna tendencia dentro del pensamiento epicúreo.

[106] WITTERINTON III, B., *Conflict*, 168. Pablo argumenta en oposición contra aquellos que viven para el cuerpo (epicúreos), los que ponen su confianza en cosas materiales y por lo tanto perecederas, que al final serán destruidos por Dios. El cuerpo de los cristianos pertenece a Dios porque el espíritu de Dios habita en ellos y por lo tanto deben con sus cuerpos agradar a Dios.

visión ascética, expresada en 7,1-7, donde algunos viven absteniéndose de relaciones sexuales dentro del matrimonio. Esto también requiere una explicación[107].

Como vimos, según Epicuro la principal clase de placer es el catastemático, que es una condición permanente, estar libre de preocupación, y un estado constante de ausencia de dolor. El sexo en cambio es un placer cinético y pertenece a un deseo natural pero no necesario. Según Rist[108] los epicúreos no tenían concepto de obligación moral y según Plutarco –aunque tal vez su información sea polémica– para los epicúreos el sexo no guarda un gran significado moral y les tacha de tener una conducta inmoral. Por lo tanto, mantener relaciones sexuales con una prostituta no era un asunto moral, y podía ser consentido sin escrúpulos. Pero también Epicuro dice que la más alta posesión es la ataraxia, un estado libre de perturbaciones y de dolores. El sexo, aunque sea moralmente neutro, puede producir pasiones que perturben la calma, por eso podía ser también problemático para los epicúreos.

El sexo puede ser recomendado como moralmente neutro e inofensivo, al mismo tiempo que hay una tradición de ascetismo sexual entre las mismas comunidades epicúreas, desde este punto de vista se deduce que la indulgencia sexual (5,1-2) puede perturbar la ¦taraxˆa epicúrea y complicar la vida de forma innecesaria. La visión epicúrea sobre el sexo suministra, por lo tanto, una estructura que se correspondía también con las actitudes que algunos cristianos de Corinto tenían hacia el sexo. Por un lado, el sexo con una prostituta o una relación íntima es considerado moralmente neutro, como el comer, y por otro lado, algunos se sienten inclinados a apartarse por completo de la actividad sexual[109].

---

[107] TOMLIN, G., *Christians and Epicureans*, 63.

[108] Cf. RIST, J, M., *Epìcurus*, 125.

[109] TOMLIN, G., *Christians and Epicureans*, 64.

17.2.3.3. La Eucaristía

Los corintios pueden haber visto en la Eucaristía algo semejante a una comida funeraria para recordar la muerte del fundador de la secta. Pero la tradición que Pablo recoge nos muestra que lo que hizo Jesús en la "Última Cena" no fue instituir un rito funerario, sino una comida de despedida en su última noche, cuando Jesús interpretó su muerte inminente como el camino salvador para la venida del reino de Dios[110].

Epicuro ordenó que sus seguidores tuvieran una comida anualmente en su honor (D.L. X, 18). Por eso, si algunos epicúreos se convirtieron en cristianos –como en Corinto– no es de extrañar que al formar parte de la comunidad cristiana estas personas procedentes del epicureísmo dieran a estas comidas un sentido semejante, de recuerdo agradecido al maestro, o que simplemente estos grupos cristianos de Corinto influidos por los grupos epicúreos dieran a estas comidas de la nueva comunidad un sentido parecido[111]. Si éste fuera el caso, ello explicaría cómo este grupo de cristianos tratara la comida de un modo inapropiado (11,27), siguiendo el modelo de la comida memorial griega, con todas las convenciones sociales y culinarias descritas por Theissen[112], y no alcanzaron a ver la naturaleza distintiva de la participación cristiana en la nueva alianza[113].

La cena del Señor hay que entenderla dentro de la tradición de comidas helenistas y de la tradición judía. Pablo en 1 Cor 11, 17-34 recuerda los problemas que hay en Corinto al celebrar la cena del Señor, pues como nos relata se hacían al estilo de la "comida de amigos" helenistas: trayendo cada uno lo suyo para comer. La cena siguiendo la tradición judía se abría con el rito del pan, seguía la comida, en la que cada comensal consumía los alimentos que había traído, y se cerraba con el rito de la copa final, que se alargaba en una especie de "simposio" animado (con diálogo, oraciones, profecía y cantos). Pablo crítica que lo que debería ser la celebración de la comunidad

---

[110] WITHERINGTON III, B., *Conflict*, 250. El v. 23 muestra que la tradición de la cena del Señor supone una memoria histórica que distingue la cena del Señor de las comidas memoriales paganas. Se hace referencia a una nueva Alianza, probablemente por la muerte de Cristo. La conmemoración que ocurre en la última cena es no solo ocasional, quizás una vez al año, en recuerdo de Jesús. Algo más positivo se deduce, es decir, la proclamación de la muerte y resurrección del Señor, y lo que él ha hecho para los creyentes a través de su muerte y resurrección hasta que el vuelva (v. 26).

[111] BRESCIA, C., *L'amicizia in Epicuro*, en *GIF* 8 (1955) 321. No podemos menos que asociar estas cenas a la última de Jesús de Nazaret con sus discípulos y la recomendación "haced esto en memoria mía". DE WITT, N., *Epicurus*, 32. " In the will of Epicurus prevision was made for certain rites to be performed in memory of himself, which reminds us of the Eucharist."

[112] THEISSEN, G., *Estudios*, 257-283.

[113] TOMLIN, G., *Christians and Epicureans*, 66.

una, sin diferencias (Gál 3, 26-28), se había convertido, al estilo del banquete helenista, en la demostración de las diferencias sociales, en el lugar de humillación de "los que no tenían". Pablo afirma que, al comer cada uno de lo suyo ("su propia cena"). Sin compartir, ya no era posible celebrar la "cena del Señor", en la cual el Señor es el anfitrión de todos: la comunión con el Señor funda la comunión de la comunidad de comensales. Por eso la cena del Señor es una comida muy especial, a la que no le cuadra la forma del banquete helenista que celebran los corintios. Después de las palabras sobre el pan y sobre la copa se utiliza la expresión "haced esto en memoria mía" se refiere al motivo de "hacer memoria" del Señor y de su acción salvadora durante la alabanza a Dios al comienzo y al final de la cena. Ese hacer memoria del Señor en la alabanza señala el sentido de toda la celebración: ella actualiza el acontecimiento salvador del Señor, ya que la "memoria" lo hace presente. El texto termina con el v. 26 que hace un resumen de la cena, que se abre con el "comer el pan" y se cierra con el "beber la copa". "proclamáis la muerte de del Señor hasta que él venga" tiene que referirse a esos ritos del pan y de la copa: a la acción de alabanza a Dios dentro de ellos, en la cual se hace proclamación de la acción salvadora ("muerte") del Señor, que es lo que se celebra en la cena en "memoria" del Señor; con la esperanza en la salvación definitiva[114].

17.2.3.5. Conclusión:

En este breve examen hemos señalado un cierto número de puntos de semejanza o confluencia entre las creencias epicúreas y aquellas sostenidas por al menos algunos de los cristianos de Corinto. Aunque el estudio de Tolmin[115] se centre sólo a la comunidad de Corinto, tal vez podamos ampliar estas conclusiones a algunos cristianos de Filipo, Tesalónica y Colosas.

1) Algunos cristianos de Corinto habrían pertenecido a la escuela epicúrea antes de convertirse al cristianismo, y al convertirse a la nueva fe habrían mantenido de manera irreflexiva muchas de sus creencias anteriores. Los epicúreos se habrían sentido atraídos por el grupo cristiano –a pesar de tener ideas diferentes sobre la otra vida–, porque éstos enseñaban y vivían de manera práctica la comunidad y la hermandad.

---

[114] VIDAL, S., *Las cartas originales de Pablo,* 132-136.

[115] TOLMLIN, G., *Christians and Epicureans*, 69.

2) El grupo que parece causar más desazón a Pablo puede haber mantenido lazos estrechos con los grupos epicúreos, bien asistiendo a sus comidas de fiesta (10,27) o participando con ellos en templos paganos (10,14); quizás pudieron compartir una visión similar de tales prácticas religiosas insignificantes, pero al mismo tiempo deseables socialmente.

3) Una combinación de estos dos puede verse en el número de epicúreos convertidos al cristianismo pero que siguieron manteniendo contacto con su escuela anterior. Por esta doble pertenencia o militancia ocasional, los grupos cristianos y epicúreos fueron considerados de modo semejante (Luc. *Alex.* 25, 38[116]) y si no se puede hablar de identificación, al menos fueron asociados[117] por un número amplio de personas. No sorprendería si tales grupos, que sostuvieron una posición análoga en el tejido social del siglo I en Corinto, tuvieran bastante movilidad y algunas personas pasaran fácilmente de un grupo a otro. Era más fácil moverse de un grupo a otro socialmente homogéneo que integrarse en otro grupo totalmente diferente[118].

Esto no quiere decir que la sola influencia epicúrea explique las grandes dificultades que existen para entender la carta a los Corintios. Corinto era una ciudad de gran sincretismo cultural y religioso, no hay que olvidar otras influencias, como las del judaísmo o de las religiones mistéricas, para explicar muchas de las controversias y problemas que aparecen en la carta.

De todos modos, aunque se pueda hablar de afinidades entre Pablo y los epicúreos[119] en la carta a los Corintios, hemos de señalar que hay conceptos epicúreos que no se ajustan en absoluto al Dios cristiano revelado por Jesucristo:

> "El Dios que está detrás de la visión epicúrea de la vida es indiferente. A la ética que sigue le falta un compromiso en una sociedad más amplia y

[116] Ambos fueron acusados de ateísmo debido a su negación de la intervención de los dioses en la vida humana.

[117] Tenían estructura y organización comunitaria semejante, usaban la propaganda oral y cartas para comunicarse entre las diferentes comunidades.

[118] TOMLIN, G., *Christians and Epicureans*, 70: "It is possible, though, to draw some more general conclusions. There are good grounds for believing that some Christians in Corinth were influenced by the ideas and practice of trends in Graeco-Roman Corinth most strongly represented by Epicureanism. These trends provided an ideological foundation for a wide range of behaviour current in the Corinthians church." Cf. JUDGE, A. E., *The Early Christians, as Scholastic Community* en *JRH* 1 (1960-1961) 4-15 y 125-137. El artículo estudia las conexiones de las comunidades cristianas con las escuelas filosóficas e insiste en el fuerte componente escolástico de los grupos cristianos.

[119] DE WITT, N., *St. Paul and Epicurus*, 142. Pablo experimentó con esta secta la más profunda afinidad al mismo tiempo que la más aguda critica y competición. Los epicúreos recalcaban la importancia del amor fraterno, aunque lo llamaban amistad. Enfatizaban también la importancia de la fe, aunque por ello querían significar fe en la doctrina, en los líderes y en los amigos. Los cristianos insistían en el amor fraterno y además en el amor de Dios y aunque no negaban la fe en la doctrina y en los amigos, creían también en Cristo resucitado.

> preocupación por el débil, en lugar de eso estima la autosuficiencia y la comodidad. El Dios que está detrás de la visión paulina, el Dios de la cruz (cap. 1) y la resurrección (cap. 15), se preocupa por el "ignorante" y el "débil" y se entrega a sí mismo por ellos. La ética que sigue exige consideración por los miembros más pobres y débiles y valora el sacrificio y el amor. Para Pablo estas dos visiones son incompatibles[120]."

Aunque se puede hablar de influencias o paralelismos entre los cristianos de Corinto y los epicúreos, no se puede pensar en una identificación o posible confluencia de una comunidad en otra. Hay elementos suficientemente dispares para huir de cualquier tipo de identificación; pero también hay que decir que en la base de varias discusiones de Pablo con los cristianos de Corinto aparecen ideas o actitudes que con la expresión de Pablo se pueden llamar "mundanas", que se corresponderían con actitudes y pensamientos epicúreos. No obstante, los epicúreos no valoran el amor desinteresado o ágape, un Dios que se acerca al hombre y comparte su vida, un Dios que se acerca al débil y lo ama gratuitamente y que invita a que los cristianos hagan lo mismo.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

17.3. Pablo y Filodemo de Gádara

Filodemo nació en Gádara, en Siria, el año 110 a. C. y murió el 40/35 a. C. en Herculano donde había establecido la escuela epicúrea. No tenemos pruebas de la existencia de esta escuela después del 50 a. C., aunque el hecho de que la biblioteca epicúrea de Herculano fuera preservada hasta la erupción del Vesubio (79 d. C.) sugiere que no desapareció bajo el Imperio antiguo. Este testimonio es una muestra inequívoca de que las escuelas epicúreas de Nápoles y Herculano eran importantes centros intelectuales y literarios en el siglo I a. C. Filodemo y Siro –el último dirigente de la escuela de Nápoles–, estudiaron en Atenas bajo la dirección de Zenón de Sidón, el director de la escuela epicúrea, y de Demetrio Lacon. Por esta relación se puede ver la conexión de Filodemo con el mismo Epicuro, tal como señalamos.

Glad en su libro *Paul & Philodemus*[121] defiende la tesis de que la tradición psicagógica (de cuidado y guía del alma) epicúrea practicada en Atenas, Nápoles y Herculano es muy similar a la que encontramos en las primeras comunidades cristianas paulinas. Hay una continuidad en la tradición del cuidado espiritual o guía de los

---

[120] TOMLIN, G., *Christians and Epicureans*, 71.

[121] GLAD, E. C., *Paul and Philodemus,* 185, adelanto la hipótesis de que existía una especial congruencia entre las primitivas comunidades paulinas y los epicúreos, particularmente en lo que se refiere al difundido modelo común de la participación mutua de los miembros en la exhortación, edificación y corrección.

jóvenes, que une a Pablo con Filodemo de Gádara. En ambos grupos se práctica la exhortación, edificación y corrección mutua más que en ningún otro grupo de la Antigüedad.

Malherbe en su estudio observa que Filodemo en *Sobre la libertad de palabra* trata en detalle el modo en que la comunidad epicúrea se ocupaba de la educación de sus miembros. Son los epicúreos quienes más han desarrollado el sistema de la psicagogía, aunque se refleje también en los escritos de Séneca –estoico contemporáneo de Pablo– y una generación más tarde en Plutarco. Los epicúreos tienen un interés especial en ello pues al igual que Pablo, formaron comunidades genuinas que se ocupaban y basaban en la exhortación mutua[122].

Pablo retoma las tradiciones cínicas sobre el filósofo ideal para describir su ministerio en Tesalónica, tal como lo describe Dion de Prusa 32.7-11[123]. El Apóstol utiliza la parrhsˆa asociada a la libertad del discurso que ejercía como un médico de las almas. En el método exhortativo mezcla la alabanza y el reproche en 1 Cor 4, 14-21 y 2 Cor 10-13. De este modo se acerca a esta tradición de la filosofía popular de la época que era familiar a sus lectores. Acepta el uso legítimo de la dureza en la exhortación moral, con el fin de que sea beneficiosa para quien la recibe. Pero lo hace de modo diferente a los cínicos. Por ejemplo, al referirse a los sufrimientos del filósofo, no trata de justificar sus duras exigencias. La relación que Pablo comparte con los de Tesalónica no está basada en la demostración de su fuerza, sino en su entrega constante.

La libertad en el hablar no tiene su origen en algo que él ha conseguido por sí mismo, sino que le viene directamente de Dios. Mientras el filósofo moral era consciente de su libertad, adquirida por su razón y aplicación de su voluntad. Pablo estima que su entero ministerio, como su origen, motivación, y método es dirigido por Dios. Dios le concede la valentía para hablar, y lo que dice no es un análisis filosófico o

---

[122] MALHERBE, J.A., *Paul and the Thessalonians*, 84.

[123] MALHERBE, J.A., *Paul*, 40-48 y 58-59. Pablo usa tradiciones cínicas sobre el ideal del filósofo al describir su ministerio en Tesalónica, se encuentran muchos paralelos con la presentación del ideal cínico del discurso de Dión de Prusa (32.8-12) como ha analizado bien el mismo MALHERBE, J. A., *Hellenistic Moralist*, 295-300. La descripción paulina de su ministerio en (1Tes. 2) tiene marcadas similitudes tanto en la forma como en el contenido con la descripción de Dión sobre el ideal del filósofo. Dión argumenta contra los cuatro tipos de filósofos falsos (32.8-10) y presenta las características del filósofo ideal, del mismo modo Pablo se presenta como un modelo para ser imitado y lo hace en términos muy similares a aquellos con los que Dión se presenta a sí mismo como filósofo ideal: hablar con libertad, no buscando la gloria, ni el dinero, dispuesto por benevolencia a ser motivo de burla si fuera preciso y a soportar la indisciplina de la muchedumbre. Véase DIÓN DE PRUSA, *Discursos XII-XXXV* (=BCG 127) tr. e in. Gonzalo del Cerro Calderón, Gredos, Madrid 1989, 364-366. GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 92 dice que la diferencia entre Pablo y Dión de Prusa es que Pablo recalca su gentileza y delicadeza, Dión en cambio el uso de la severidad.

racional, sino el Evangelio de Dios. Las tradiciones que Pablo usa en este capítulo no son primordialmente cínicas, aunque se encuentren en otros filósofos. La dependencia de Dios para sus discurso es completamente ajena a los cínicos.

Aunque Pablo utilice algunos de sus términos y su mismo lenguaje eso no implica que los entienda del mismo modo, por eso no se puede considerar un cínico. La preocupación de los cínicos por el individuo contrasta con la preocupación comunitaria de Pablo. Pablo fue, ante todo, un fundador de comunidades y nunca entendió su misión en solitario, la mayoría de las veces iba acompañado o enviaba a varios emisarios. Precisamente por esta preocupación comunitaria Pablo y sus comunidades se parecen más a los epicúreos[124].

Hay una analogía entre el principio de adaptación psicagógica con el que Pablo nutre a las primeras comunidades cristianas y la práctica de la psicagogía participativa entre sus miembros con la práctica de los epicúreos de Nápoles y Herculano. Pablo y Filodemo recomiendan, como hacen otros moralistas, mezclar la alabanza y el reproche en la exhortación moral, y así reconocen tanto la dimensión exigente como la suave de la parrhsˆa. También insisten en la aplicación amargo-dulce de la conversación franca, que debe hacerse con buena voluntad y simpatía para con todos, buenos o malos. Pablo al utilizar este método pedagógico mixto reconoce de que en ocasiones la dureza es necesaria; pero al mismo tiempo alterna esta exigencia con medidas más consoladoras. Con esta práctica se coloca en relación con una tradición moral muy extendida en su tiempo[125].

Más importante, sin embargo, es que ambos grupos sitúan la exhortación en el contexto común y acentúan la participación mutua en la corrección y la exhortación entre los miembros, como una característica de la comunidad. La participación de los miembros, confianza y apertura son así intrínsecas a las dos comunidades[126].

> "La psicagogía paulina se ajusta bien a la psicagogía epicúrea. En ambas comunidades se insiste repetidamente en la edificación mutua, la exhortación y la corrección, que en el caso paulino probablemente exigía una apertura y sinceridad similar a la que Glad ha documentado entre los epicúreos. Aunque no hemos visto en Pablo la práctica de la confesión mutua de pecados, es más que probable que a la psicagogía correctiva paulina no le es ajena esa sinceridad.

---

[124] MALHERBE, A., *Paul*, 8. Véase también MEEKS, W. A.., *Los primeros cristianos*, 146-147.

[125] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 334: "Paul in this light enables us to understand him as a participant in this common tradition of the Greco-Roman milieu in which issues of versatility and adaptability in moral guidance were debate." Véase también GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 89-90.

[126] *op. cit.*, 8: "This participatory psychagogy in moral exhortation, edification, and correction, is to be a mechanism of communal solidarity but has inherent elements which are bound to become sources of disunity and mental distraction."

> Pero sí encontramos prácticas comparables y no tardando tal sinceridad y la confesión de los pecados llegara a ser un aspecto valorado en la psicagogía participativa entre los primeros grupos cristianos, por ejemplo, la práctica reflejada en (Sant. 5,14-20)[127]."

Pablo emplea la técnica de la adaptabilidad, flexibilidad y acomodación a las diferentes personas a las que se dirige, a fin de ganarlas para el Evangelio: palabras exhortativas y diversas técnicas según las diferentes disposiciones de la gente. Pablo alaba y reprende, usa medios duros y tiernos para persuadir y adaptarse a las diversas personas y situaciones. El concepto de adaptabilidad en la guía psicagógica es central en sus cartas. Para los críticos de Corinto la adaptabilidad de Pablo se percibe como duplicidad, inconsistencia y debilidad. Para Pablo, en cambio, significa encarnar de forma verdadera la buena noticia de la que él era mensajero. La discusión con sus opositores no refleja entonces, una explicación teológica o apología para algunos "adversarios" al modo como él entiende su ministerio apostólico, sino mejor el propio carácter de cuidado del alma[128].

Los aspectos religiosos de las comunidades epicúreas, sus fiestas conmemorativas y comidas comunes, su sumisión a la autoridad de Epicuro, el "único salvador", la diversidad y debate entre los últimos epicúreos en relación a la canonización y el intento para establecer las palabras autorizadas de Epicuro. Finalmente, la práctica de la psicagogía epistolar entre los epicúreos. Todo junto, invita a una comparación con las comunidades cristianas primitivas[129]. Ambos movimientos proyectan en la persona de sus fundadores la figura de un salvador, celebran comidas festivas en su recuerdo, guardan y trasmiten sus palabras y enseñanzas, mantienen contactos epistolares unos con otros. En fin, son muchas las prácticas comunes o cuando menos semejantes.

---

[127] *op. cit.*, 204.

[128] *op. cit.*, 334: "The classic statement of Paul's flexible conduct (1 Cor 9:19-23) belongs to a tradition of Greco-Roman society which underlines the importance of adaptability and a versatile approach in light of human diversity and of psychagogic adaptation in view of different human dispositions. Paul's adaptability has implications for his verbal means of persuasion. Paul adapts to the disposition of different types of students, using gentle speech toward the insecure while being appropriately harsh toward the stubborn ones."

[129] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 8 y 178. Cf. CLAY, D., *The Cults of Epicurus*, en *CEr* 16 (1986) 11-28. HOSSENFELDER, M., *Die Philosophie*, 101, señala que los primeros organizadores de la Iglesia cristiana tenían mucho que aprender de los tan despreciados epicúreos. Enumera los siguientes aspectos: la aceptación de mujeres y esclavos, la vida en una comunidad unida con rígidas normas, la comunidad basada en la amistad, la celebración de fiestas en recuerdo del fundador, la veneración de Epicuro como salvador, la obediencia y seguimiento de las enseñanzas del maestro, etc.

Los epicúreos y los cristianos primitivos fueron a menudo asociados por observadores externos del siglo II[130]. Fueron acusados de ateísmo, misantropía, irresponsabilidad social, secreto, ruptura de familias, inmoralidad sexual y en general de depravación moral. La razón para tal percepción, por gentes de fuera, son las semejanzas en las prácticas psicagógicas de ambas comunidades. Hay una congruencia básica entre las comunidades paulinas y las epicúreas en el modelo común de participación mutua, en la edificación y la corrección. Las directivas de Pablo en la exhortación y corrección común para las diferentes comunidades se entendían mucho mejor a la luz de la práctica epicúrea. Por lo tanto, Pablo no estaba promoviendo un nuevo tipo de comunidad para adultos, sino que se adaptaba al conocido modelo pedagógico de las escuelas epicúreas contemporáneas. Los mismos modelos pedagógicos de las comunidades epicúreas de Atenas, Herculano y Nápoles eran conocidos por Pablo, que intenta implantarlos en sus comunidades[131].

> "Mi propósito no es demostrar ni un modelo de influencia ni un préstamo cultural ni una influencia o reacción directa; sino destacar una práctica compartida por los epicúreos y los primeros cristianos[132]."

Los extraños asociaban y a veces identificaban los grupos epicúreos y cristianos; dado que tenían una organización y gobierno semejantes, es decir, a nivel sociológico presentaban muchas semejanzas y prácticas comunes. Por esta asociación, no es descabellado pensar que la actitud de los cristianos en esta época, y en las siguientes por parte de los Padres, fuese polémica contra los epicúreos, porque intentaban distanciarse de un grupo que para testigos externos era bastante semejante. De ningún modo querían ser confundidos con los epicúreos. Por eso acentuaron sus críticas o insistieron en los elementos diferenciales de manera extremada.

Igualmente, en esta época, los cristianos atacaron con virulencia a los judíos –pues les interesaba distanciarse de ellos– ya que estaban comenzando y tenían que acentuar su identidad, y un modo de hacerlo era contraponiéndose a grupos cercanos por su procedencia o, simplemente porque por su organización o manera de vivir, a los ojos de la gente, no presentaban grandes diferencias. Por eso es posible que muchas veces los Padres –como estudiaremos–, cargaran las tintas de manera excesiva en sus críticas a los epicúreos.

---

[130] LUCIANO, *Obras II.* (*Alejandro o el falso profeta*, 25, 38), 407-408 y 414.

[131] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 335-336 y 12.

[132] *op. cit.*, 9.

La diversidad de miembros en ambas comunidades exige un esfuerzo añadido para conseguir la acomodación y unidad comunitaria. Lo que une a los amigos de las primitivas comunidades cristianas y a los epicúreos, lo que constituye su "semejanza", no es la virtud o el carácter, sino un propósito similar. En la búsqueda de sus metas comunes, la psicagogía participativa era importante como una práctica social, no sólo como un mecanismo solidario, sino también como una característica que define a una comunidad, una *sine qua non* de la amistad. Esta práctica común no es subsidiaria, sino constitutiva, de ambas comunidades y establece una forma de *ethos* comunitario que une a los miembros en su propósito común.

Aunque hay pruebas de la edificación común y corrección entre los pitagóricos[133] y la comunidad esenia[134], y parcialmente en la escuela de Epicteto[135], otros factores excluyen estas tres escuelas de la comparación con los epicúreos y las comunidades paulinas. La aceptación de miembros sin ningún tipo de examen o prueba les acerca a los cínicos, pero como ya indicamos, el fuerte individualismo de los cínicos es una dificultad para relacionarlos con la escuelas paulina, aunque Pablo tome elementos de la filosofía cínica y en ciertos comportamientos pueda asemejarse.

La preocupación por la formación de los neófitos entre los epicúreos y cristianos es una variante de la práctica común del cuidado de los jóvenes o la ética reformadora, la cual a su vez es una extensión de la práctica de la □pim□leia, el cuidado de uno mismo, o el "cuidado del alma". La psicagogía practicada en ambos grupos no es dogmática ni preceptiva, con el fin de modelar y consolidar a los receptores. Su función es sólo secundaria para los propósitos de establecer la autoridad de los guías espirituales o de inculcar alguna creencia. La función primera del psicágogo o guía espiritual en estas comunidades es distinguir a los neófitos de la sociedad. Por eso intentan darles una formación personal a fin de establecer una cierta mentalidad de grupo. El pertenecer a

---

[133] Según Jámblico (*VP* 17. 71-74) los hombres jóvenes eran personalmente seleccionados por Pitágoras para un período de prueba de tres años, y se llamaban "oyentes"; después seguía un período de 5 años de noviciado de silencio y se llamaban "estudiantes". El paso final era entrar en la comunidad. Estos períodos de selección y prueba contrastan con las comunidades de Filodemo y las paulinas, donde no existía un período de prueba especial para los candidatos.

[134] Hay también razones por la que la comunidad esenia no es comparable a las epicúreas o paulinas. Primero, la admisión de nuevos miembros seguía pasos definidos. Segundo, la evaluación y corrección era continua entre los dos últimos, no periódica. Tercero, la comunidad de los últimos no era una comunidad de hombres principalmente, como entre los esenios, quienes habían creado una comunidad utópica de hombres. Cuarto, también contrasta el énfasis en los diferentes clases de miembros y su función respectivas que existía entre los esenios.

[135] Epicteto también reconoce varias clases de estudiantes, pero no acentúa la participación recíproca en la corrección; al contrario Epicteto individualiza e internaliza la acusación (*Ench*. IV,4,44; IV,8,1-9)

una nueva comunidad implicaba un cambio de forma de vida una verdadera conversión, por eso se tenían que desmarcar de su anterior modo de vida. La psicagogía participativa guarda así una función importante entre los epicúreos y los primeros cristianos como un medio de unificar la vida interna del grupo y es, probablemente éste, uno de los más importantes factores sociales en la permanencia de ambos grupos. (Se podría pensar que es debido al carácter sectario de la organización.)

En conclusión, la práctica social de la edificación mutua y la exhortación, al igual que la corrección mutua, que se encuentra entre los epicúreos en Atenas, Nápoles y Herculano y en las comunidades cristianas primitivas, son comparables como en ningún otro grupo de la Antigüedad. Esta psicagogía participativa, como una práctica social, es una característica constitutiva de los epicúreos y las primeras comunidades cristianas.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

17.4. Los Padres y el epicureísmo

17.4.1. Introducción

La actitud de los Padres hacia el epicureísmo no fue del todo negativa o contraria, no lo entendieron como una filosofía o ética totalmente opuesta al modo de vida cristiano. Lo primero para los Padres no fue atacar las filosofías paganas o el epicureísmo en concreto, sino la promoción y preservación de la doctrina cristiana. Todos los Padres, incluyendo los más opuestos a la filosofía, como Tertuliano, están profundamente influidos por la filosofía y el pensamiento griego, pues lo usan –la mayoría de las veces–, bien para explicar sus creencias o bien, para defender la verdad de la doctrina cristiana.

Los Padres reconocieron que la filosofía griega contenía muchas doctrinas que podían ser fácilmente acomodadas a la enseñanza cristiana. Según esto, el epicureísmo –en grado menor que el platonismo y el estoicismo– encontró por él mismo un comentario favorable[136]. Ahora bien, como explicamos, la figura de Epicuro tiene una imagen hostil entre los Padres[137] y muchos encuentran en el epicureísmo un grupo con

[136] JOHES, H., *The Epicurean*, 110.

[137] JUNGKUNTZ, P. R., *Christian Approval,* 279: "In view of the rancor and vehemence which characterize much of the patristic condemnation of Epicureanism, it seems remarkably incongruous that there should be in the Fathers any expressions of approval at all for the philosophy of the Garden."

el que identificar gran número de tendencias heréticas y contra quienes lanzar sus ataques[138].

De este modo, los Padres elegirán aspectos particulares de la doctrina epicúrea para apoyar un argumento teológico, o allí donde la enseñanza epicúrea descalificaba estratégicamente otra posición filosófica[139]. Lactancio, por ejemplo, recoge ideas de Epicuro contra Aristóteles, afirmando que el mundo ha comenzado, y en contra de Platón y Aristóteles, para argumentar que el mundo tendrá fin. El mismo san Agustín, tan contrario en ocasiones, lo utilizará como aliado en su batalla contra los escépticos[140].

> "Hemos observado que el único dogma epicúreo importante que no ha recibido algún tipo de aprobación entre los Padres es la negación de la divina providencia. Casi el resto de la enseñanza de Epicuro fue adoptada y adaptada por uno u otro padre. Hay palabras expresas de aprobación a la teoría del conocimiento, a la concepción atómica y a la naturaleza corporal del ser, a las cualidades morales… Así, el grado considerable de aprobación que las ideas epicúreas encontraron entre los Padres sugiere que cualquier generalización sobre la antipatía patrística al epicureísmo necesita realmente de una matización cuidadosa para ser considerada válida[141]."

Simpson[142] nos dice que merece la pena examinar esta semejanza entre epicureísmo y cristianismo, para ver si hay otras coincidencias además de la mencionada acusación de ateísmo[143], y para ver si hay actitudes intelectuales y emocionales parecidas.

---

[138] JUNGKUNTZ, P.R., *Fathers*, 3-5. Clemente de Alejandría dice que el epicureísmo era la herejía de los filósofos introducida por el mismo diablo. Y el gnosticismo –el movimiento herético más fuerte de la época y que tiene más influencias platónicas– fue asociado casi siempre por los Padres con el epicureísmo. Valentín, Marción, Basilides serán considerados epicúreos. FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2303. Clemente de Alejandría rechaza a los epicúreos como ateos, pues niegan la providencia (*Strom*. I,11,50,6 y *Pro*. 66)

[139] JONES, H., *The Epicurean*, 114.

[140] JONES, H., *The Epicurean*, 111. Por otra parte Agustín (*Ep*.118, 2,12) dice que en su tiempo el epicureísmo no tenía fuerza o estaba medio muerto; pero él y otros padres del siglo IV continúan hablando de Epicuro y su filosofía con bastante frecuencia, como si la afirmación anterior no fuera verdadera. Ferguson al estudiar varios Padres llega a esta misma conclusión: el epicureísmo estaba muy vivo y seguía teniendo influencia en esta época.

[141] JUNGKUNTZ, P. R., *Christian Approval,* 291.

[142] SIMPSON, D. A., *Epicureans*, 372. CULPEPPER, R. A., *The Johannine School*, 121: "Nevertheless, the use of the term even for general abuse indicates that the influence of the Epicurean school on the milieu of early Christianity was profound." Cf. FARRINGTON, B., *La rebelión*, 196. En la era cristiana, antes del decreto de Constantino, los epicúreos y los cristianos tenían mucho en común. Sus métodos de propaganda eran orales en ambos. Igualmente, mantenían unidas sus dispersas comunidades por medio de una literatura epistolar, y, como el movimiento epicúreo había nacido tres siglos antes, es probable que los cristianos copiaran sus métodos.

[143] WALSH, J. J., *On Christian Atheism*, en *VigChr* 45 (1991) 255-277. El artículo hace un interesante análisis de la acusación de ateísmo contra los cristianos en los primeros siglos. En el siglo III el ateísmo de los cristianos se convirtió en la principal acusación por parte de los paganos. Ahora bien, en el siglo I no parece que la antipatía pagana hacia el cristianismo venga del ateísmo cristiano. El estudio defiende que hasta el año 150 d. C. el ateísmo jugó un pequeño papel en la impopularidad cristiana. En el N. T. sólo encontramos un texto (Hechos Apóstoles 19, 23-41) donde aparezca esta acusación. La

En la literatura pagana hay testimonios que hablan de que epicureísmo y cristianismo fueron asociados o incluso identificados en la mente de la gente ordinaria del siglo II en adelante y considerados como impopulares. A. Simpson ha resumido las razones para este juicio común a ambos movimientos[144]:

> "El juicio popular sobre los epicúreos y cristianos tenía su base en su similar rechazo de la creencia convencional en dioses, del destino, de la adivinación, y de considerar a sus fundadores como divinos. Su rechazo del fatalismo y la aceptación de la libre voluntad, su serenidad ante la muerte, su preferencia por la vida privada y el rechazo de tomar parte en la actividad política…; ambos se mostraron impacientes con la superstición, seguros de sus propias convicciones, queriendo desafiar a las ideas comúnmente aceptadas, y creyendo en el valor práctico de la comunidad de vida."

Luciano de Samosata en su diálogo *Alejandro o el falso profeta* (25,38[145] y 46) asocia a los epicúreos y cristianos con los ateos, que merecen ser expulsados por sus ritos espectaculares. Esta unión de los epicúreos y cristianos con los ateos indica la impresión desfavorable que causaban ambos grupos entre los ciudadanos ordinarios en el siglo II. La evaluación de Alejandro señala tres grados de maldad: impiedad, ateísmo y epicureísmo, y este último es el mayor reproche. Estas acusaciones que encontramos en el satírico Luciano hacia el cristianismo, las hallamos también en otros críticos como Plinio el Joven, que la llama "superstición perversa y desmedida", Suetonio (*Nero*,

---

segunda vez que aparece en las fuentes cristianas es en Justino (*Apol.* I, 4,5,6,13,46 y *Apol.* II, 3), pero da más importancia a la acusación de crímenes que al ateísmo. "This charge, relatively insignificant and rarely attested for the first hundred years of Christianity, quite properly became pagans' chief weapon in the religious battles of the third century." (p. 266) "There is no need to project atheism's effects back to a period for which there are virtually unattested. Pagan ignorance of Christianity, the psychology of hate and the disasters of Marcus Aurelius' reign, taken together, account for the pagans' initial disregard of Christian atheism and later concern about it." (p. 268)

[144] SIMPSON, D. A., *Epicureans,* 379. MALHERBE, J. A., *Social Aspects*, 26: "Significantly, Christianity was associated with Epicureanism by pagan critics later in the church's history. From the standpoint of an outsider Christianity and Epicureanism appeared similar in may [many] respects. They were considered to be atheistic, misanthropic, socially irresponsible, and immoral."

[145] LUCIANO, *Obras II.* (*Alejandro o el falso profeta,* 38) 414. "Si algún ateo o cristiano o epicúreo, acude para inspeccionar las "orgías". Que se largue. Los que tengan fe en el dios, consuman hasta el final los rituales iniciáticos con los mejores augurios. Y al instante, en un principio se producía una desbandada. Uno actuaba como líder diciendo: «¡Fuera cristianos!», y la multitud toda coreaba además: «¡Fuera epicúreos!»"

VI,16,2[146]) *superstitionis novae ac maleficae* y Tácito (*Ann.* 15,44[147]) *exitiabilis superstitio…odio humani generis*[148].

17.4.2. Los dioses, la adivinación y la superstición

Aunque a veces los autores cristianos han recogido enseñanzas epicúreas de manera interesada y no siendo siempre muy fieles, hay un área sin embargo en la que la aprobación cristiana de la escuela epicúrea está basada en una actitud compartida de modo genuino: la firme oposición a toda forma de superstición[149], la crítica a los oráculos y a la adivinación. Los dos grupos rechazan firmemente el determinismo y fatalismo de la religión astral y abogan por la doctrina de la libre voluntad. En esto tal vez los epicúreos fueron más coherentes[150]. Creyeron en un universo mecanicista cuyo funcionamiento fue salvaguardado de la necesidad rígida por un arbitrario movimiento atómico, el cual es considerado también como una fuente de la libertad de acción a nivel humano.

---

[146] SUETONIO, *Vida de los doce Cesares.* (Nerón, VI,16,2.) 142. "Se entregó al suplicio a los cristianos, una clase de personas que profesa una superstición nueva y perniciosa."

[147] TÁCITO, C., *Anales. Libros XI-XVI* (=BCG 30), tr. José L. Moralejo, Gredos, Madrid 1980, 244-245. "La execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas. El caso fue que se empezó por detener a los que confesaban abiertamente su fe, y luego, por denuncia de aquéllos, a una ingente multitud, y resultaron convictos no tanto de la acusación del incendio cuanto de odio al género humano."

[148] WALSH, J. J., *On Christian Atheism*, 258-261. Ninguna de las fuentes paganas: Plinio, Suetonio, Tácito, Celso, Galeno o Luciano indican el ateísmo como causa única o principal del odio popular a los cristianos. Las acusaciones son fundamentalmente morales: crímenes contra la humanidad, borrachera, promiscuidad, incesto, comida de carne humana, destrucción de familias, infanticidio, reuniones nocturnas… Cf. MONTSERRAT TORRENTS, J., *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1992, 212-213. Considera que los paganos atacaron a los cristianos porque eran intolerantes y profesaban explícito odio a las manifestaciones de los demás cultos (eso significaba ateísmo pues rechazan las divinidades veneradas por sus conciudadanos). La población pagana captó esa actitud y achacó a los cristianos intolerancia, fanatismo y odio al género humano. Cf. DODDS, E. R. *Paganos y cristianos*, 148-149 y 173-174. Contra los cristianos se alzaban las sospechas que desde siempre han suscitado las sociedades secretas. Plinio se sintió en el deber de investigar tales acusaciones, pero hubo de reconocer que ni siquiera con ayuda de la tortura pudo obtener el menor indicio de que fueran ciertas. Dodds indica también que una de las razones del triunfo del cristianismo fue su exclusivismo, su negativa a conceder valor alguno a otras posibles formas de culto.

[149] JONES, H., *The Epicurean*, 111.

[150] FARRINGTON, B., *La rebelión*, 196-197: "Compartieron una hostilidad básica hacia la mitología y los cultos establecidos. Hay pruebas evidentes de la deuda que los cristianos contrajeron con los epicúreos en este sentido. Lo mismo sucedió con la astrología. Los epicúreos, solos ante todas las escuelas paganas, resistieron al contagio de esta superstición. El cristianismo no fue tan firme, pues se acomodaba un tanto al criterio que más prevalecía: el Día del Sol se convirtió en el Día del Señor y la fecha astrológica del veinticinco de diciembre quedó como fiesta de la Navidad. Pero finalmente el cristianismo se liberó de la adoración de las estrellas, y en esto también debe mucho a los epicúreos."

Epicuro siempre persistió en un estudio científico como necesario para clarificar la mente humana de la confusión y sufrimiento que ocasionan las falsas ideas e inducir a la tranquilidad, la cual era la meta de la vida. Epicuro había sostenido que el movimiento de los átomos era necesario para explicar el cambio en el mundo físico y la libertad del hombre y consideraba la doctrina de la necesidad o fatalismo más perjudicial que los mitos (*Ep. Men*. 134. *Lucr. DRN*, II, 251-293). Los cristianos también estaban comprometidos en la doctrina de la libre voluntad (Iust. Phil. *Apol.* II, 6, 3) pero esta doctrina no es fácil de explicar, pues tienen que conjugarla con la creencia en la profecía y la providencia divina (*Apol.* I, 44,11)[151].

> "Por lo tanto, en un mundo donde cada acción y experiencia podría parecer determinada, dictada o impuesta por el poder secular o por medio de la influencia determinante de las estrellas y planetas, lo que el mensaje cristiano y la filosofía epicúrea ofrecían al individuo era la seguridad liberadora de la autodeterminación, y la dignidad de la responsabilidad[152]."

Epicuro creía que los dioses existen, son inmortales y felices (*Ep. Men*. 123), y Lucrecio (*DRN*, III, 18-22) los describe como disfrutando de una imperturbabilidad y bienaventuranza perfecta[153]. Sin embargo, según la información que tenemos (Luc. *ITr.* 4[154] y *El Octavio*, 19,8[155]), había algún epicúreo que negaba la existencia de los dioses y el gobierno del universo. De ahí que la idea extendida popularmente de considerar al epicúreo como impío y ateo, era debida al énfasis en la completa indiferencia de los dioses por el bienestar humano, es decir, en no creer que intervengan en los asuntos humanos. Los cristianos también fueron tachados de ateos, tal vez por rechazar los

---

[151] SIMPSON, D. A., *Epicureans*, 374-375.

[152] JONES, H., *The Epicurean*, 115.

[153] KOEN, A., *Atoms*, 78-79. Los dioses para Epicuro están fuera del mundo, no porque sean trascendentes, ya que no hay lugar a la trascendencia en la visión del mundo de Epicuro, donde la realidad fundamental es material. El epicúreo se libera de sus dioses, y de su influencia en el mundo de un plumazo. Por eso es erróneo considerar a Epicuro un reformador religioso (Festugière) que ofrece una nueva interpretación, como haciendo a Epicuro un cristiano antes de Cristo, un purificador de la religión o un representante de la religión gratuita en la que se busca a los dioses sin esperar ninguna recompensa. Epicuro no estaba interesado en rehabilitar la religión, sino al hombre, en liberarle de su miedo a lo divino. Él propone una religión personal basada en los principios científicos que gobiernan los procesos naturales del mundo. El ser inmortal bienaventurado es una encarnación ideal del sabio epicúreo. No es dios quien se hace hombre, sino el hombre que llega a ser Dios. FESTUGIÈRE, A. J., *Epicuro y sus dioses*, 33-35. En la época de Epicuro los helenos vivían atemorizados por el temor a los dioses, tanto en esta vida, como los castigos de la vida de ultratumba. Epicuro consiguió librarse de estos miedos e intentó conducir a los demás hombres a que desterraran estos temores y así pudieran conseguir la ataraxia.

[154] LUCIANO, *Obras I. Zeus trágico* (=BCG 42), tr. Andrés Espinosa Alarcón, Gredos, Madrid 1981, 331. "Damis [el epicúreo] sostenía que no existen los dioses y que, por tanto, ni observan ni dirigen los acontecimientos…"

[155] MINUCIO FELIX, *El Octavio*, tr., prólogo y notas Santos de Domingo, Aspas, Madrid 1946, 85-86. "Epicuro mismo, que supone a los dioses despreocupados del mundo o niega su existencia, coloca la naturaleza por encima de ellos."

dioses paganos, como nos recuerda Justino (*Apol.* I ,5,3). Justino se defiende: "no somos ateos… pues adoramos al creador del universo." (*Apol.* I, 13,1; I,6,1).

Frente a la indiferencia divina hacia la Humanidad, los cristianos insistían en la relación de Dios con el universo y con el hombre. Dios era el creador que hizo todo de la nada para el bien de la humanidad (Iust. Phil. *Apol.* I, 10,2). La respuesta más vigorosa cristiana a la acusación de ateísmo estaba contenida en las críticas detalladas a los dioses y cultos paganos, denuncias que frecuentemente provenían de fuentes no cristianas; por ejemplo, la crítica que hace Minucio Felix (*El Octavio*, 22-24) está muy en deuda con Cicerón (*ND* III, 40-64).

La forma de adivinación conectada con el fatalismo, era la astrología, que reconoció la divinidad de los cuerpos celestes y su capacidad para revelar el conocimiento de los sucesos, y ésta fue precisamente la religión más popular durante el helenismo. Epicuro rechaza la religión astral de Platón y de los estoicos, y recalca que los cuerpos celestes no son divinos en sí mismos ni deben su regularidad de movimiento a alguna causa externa[156]. Plutarco reprochó a los epicúreos su rechazo de las creencias aceptadas como la profecía y la divinidad del Sol y de la Luna (*Adv. Col.* 27, 1123a = *Us*. 368). Tanto Epicuro como Lucrecio habían escrito que los cuerpos celestes no eran divinos ni debían su movimiento a ningún ser divino (*Ep. Her.* 76) (Lucr. V, 114-116). Los cuerpos celestes se mueven de acuerdo con las implicaciones originarias de los mismos compuestos orgánicos en el origen del universo (*Ep. Her.* 77, 92, 113). Los cristianos no respetaban más la divinidad del Sol y de la Luna que otras divinidades paganas; ya que todos los cuerpos celestes formaban parte de la creación divina y estaban al servicio del hombre[157]. Este argumento antiastrológico epicúreo lo recogen cristianos como Aristides (*Apol.* 4,2; 6,1-3) para refutar la creencia caldea en la divinidad de los cuerpos celestes.

Alrededor del siglo II d. C. la crítica a los dioses tradicionales se apoyaba en fundamentos epicúreos; tal vez por eso en esta época epicúreos y cristianos fueron

---

[156] JUNGKUNTZ, P. R., *Christian Approval*, 281. "Origen welcomes the opportunity to cite the well-known Epicurean rejection of all forms of divination as a rejoinder to Celsus, who praised the veracity of pagan oracles to the discredit of Old Testament Prophecy (*C. Cels*. vii.3; viii, 45). Eusebius too finds it expedient to applaud the Epicureans, together with the Aristotelians and the Cynics, for the derision with which they repudiated the mantic arts among their fellow Greeks (*Praep*. iv. 3. 14)."

[157] SIMPSON, D. A., *Epicureans*, 376. JUNGKUNTZ, P. R., *Christian Approval*, 286. JONES, H., *Epicurean*, 115. Los cristianos y epicúreos se asociaron en una resistencia común contra la superstición, especialmente las demandas hechas por los oráculos y la adivinación. Los dos grupos rechazaban el determinismo y compartían la confianza en la doctrina humana de la libre voluntad y de la responsabilidad.

íntimamente unidos o incluso identificados como enemigos de la creencia convencional en los dioses, el destino y la adivinación. La superstición dominaba de Oriente a Occidente, lo mismo a la gente vulgar que a los más altos personajes de Roma, como Marco Aurelio. Sólo unos cuantos "ateos", epicúreos o cristianos, hallaban defensa contra la ansiedad y angustia que parecen caracterizar ese tiempo, y lo hallaban unos en su incredulidad, y otros en su fe. Los epicúreos y los cristianos estarán unidos en la polémica con los nuevos cultos, con sus credos místicos, sus fanatismos y esperanzas de salvación transmundana, aunque por diferentes motivos[158].

Frente a esta acusación de impiedad y ateísmo los epicúreos se defendían presentando la confusa variedad de cultos individuales y múltiples oráculos, con sus viles y contradictorios disparates que sólo anulaban unos a otros. Atenágoras utilizará este mismo argumento epicúreo para ridiculizar la religión egipcia: la falta total de acuerdo que prevalece entre todos los paganos en relación con los dioses. Atenágoras imita al epicúreo Damis del diálogo de Luciano (*ITr.* 42[159]): "Gracias, Timocles, por haberme recordado las creencias de los pueblos, pues de ellas puede inferirse que ninguna garantía ofrece la doctrina acerca de los dioses, pues reina una gran confusión y cada cual cree algo diferente…"

17.4.3. La muerte y la inmortalidad del alma

Por lo que respecta a la inmortalidad del alma, las enseñanzas epicúreas y cristianas fueron totalmente opuestas, pero la completa negación epicúrea y la rotunda afirmación cristiana de la inmortalidad parecen haber producido resultados similares. Epicuro había dicho que la muerte no era nada, y por lo tanto no debía ser temida, y este conocimiento le hacía vivir feliz liberado del ansia de inmortalidad (*Ep. Men.* 124). Lucrecio pensó más en abolir el miedo a la muerte que en promover la alegría de vivir, como su maestro. Pero describió una vida liberada del miedo a la muerte como una fina gentileza en medio de la fiesta, pues ningún mal puede afectar al hombre más allá de la muerte, dado que quien no existe no puede caer en desdicha (Lucr. III, 830-1094).

---

[158] JUNGKUNTZ, P. R., *Christian Approval*, 290: "The early apologist Aristides already shows dependence on the conventional Epicurean rebuttal of the Stoic arguments that sought to prove the existence of God from the universal need for divine cults among the various races of people on earth…"

[159] LUCIANO, *Obras I. Zeus trágico*, 355.

El cristiano fue educado para no tener miedo a la muerte (Ius. Phil. *Apol.* I, 57,2). El alma era mortal en sí misma, pero inmortal por voluntad de Dios (Ius. Phil. *Dial*. 6); por eso los cristianos pueden despreciar el miedo y la muerte. Epicúreos y cristianos consideraron prácticamente a la muerte como carente de importancia, con lo que diferían fácilmente de sus contemporáneos, para quienes la inmortalidad del alma no era consuelo para el dolor de la familia y de los amigos[160].

Epicuro influyó en Ambrosio, quien hizo un uso cristiano de (*KD* 2): "La muerte no es nada para nosotros, porque aquello que se ha disuelto carece de facultades para sentir y lo insensible no es nada para nosotros". Esta expresión pagana y peculiarmente epicúrea la bautiza Ambrosio con un juego de palabras que diestramente evade el importante corolario epicúreo de que tanto el alma como el cuerpo experimentan la disolución con la muerte: "La muerte no es nada para nosotros, pues es de hecho la separación del alma y del cuerpo. El alma se libera, el cuerpo se disuelve. El alma liberada experimenta gozo, el cuerpo disuelto en la tierra no siente nada y lo que no siente nada es nada para nosotros" (*De Bono Mort.* 8,31). Gregorio Nacianceno cita laudatoriamente este mismo dicho epicúreo pero atribuyéndoselo a los estoicos: "Aplaudo el animoso y alto principio de los estoicos, los cuales afirman que los factores externos no son impedimento a la felicidad, pero que el hombre honrado es muy feliz aunque sea quemado en el toro de Falárides" (*Ep*. 32)[161].

17.4.4. Los sentidos, fuente del conocimiento

Epicuro partía de la sensación como primera fuente del conocimiento. El hecho de que los sentidos a veces nos engañen no es prueba contra su principio; según él, el error no proviene de los sentidos, sino de la opinión formada en la mente. Tertuliano asume el punto de vista de Epicuro en su teoría del conocimiento. En relación con el palo que parece que está torcido en el agua dice que el agua es responsable de la ilusión, dado que la visión es correcta. Incluso Agustín de Hipona, quien desprecia la confianza epicúrea en la percepción sensorial, lo mantiene en su polémica contra el escepticismo. El mismo Orígenes, después de haber negado que la percepción sensorial sea fuente de

[160] SIMPSON, D. A., *Epicureans*, 376-377.

[161] Citado por JUNGKUNTZ, P. R., *Christian Approval*, 285.

verdadero conocimiento (*Cels.* VII,37), lo usa para hablar de la verdad de los milagros de Jesús (*Cels.*VIII,45).

Clemente de Alejandría por su parte (*Strom.* II, 4,16.3) tomará el concepto de prenoción epicúreo para explicar la fe.

17. 4. 5. La concepción ética

Veamos ahora el elogio que hacen los Padres de la ética de Epicuro, bestia negra de todos los antiepicúreos; a veces los Padres la toman como una parte de su pensamiento ético. Gregorio Nacianceno es favorable a la moderación epicúrea; por ejemplo, declara explícitamente que Epicuro daba apoyo a su doctrina por su decente y moderado modo de vida y por otra parte que su defensa del placer podía ser mal interpretada (*Poem. Moral*, X, 787-792)[162].

Ambrosio y Jerónimo, quienes normalmente atacan al Jardín y a su fundador, se sienten obligados a pronunciar una palabra de alabanza a Epicuro por su defensa de la moderación. Un pasaje de la carta de Ambrosio (*Ep.* 63,19) nos recuerda el de *Ep. Men.* 132 de Epicuro: la vida feliz no consiste en banquetes ni orgías constantes, sino un cálculo prudente. Tertuliano, tratando de mostrar que la persecución contra los cristianos es injusta, se ayuda de Epicuro para decir que la pena o el dolor no dura mucho tiempo y es fácilmente soportable (*Apol.* 45.6): ahí aludiendo a los textos epicúreos (*KD* 4; *SV* 4; *Us.* 447 y Cic. *Fin.* I, 12, 40).

Clemente de Alejandría opina que las palabras emblemáticas de Epicuro, autarquía y ataraxia, están tomadas seguramente de Eurípides y Aristófanes. Además, Clemente cita con aprobación incondicional el pasaje de la carta a Meneceo en el que Epicuro exhorta a los jóvenes, junto a los viejos, a filosofar para obtener la salud del alma (*Strom.* IV, 8, 1280BC). Finalmente, la coeducación que prevalece en la escuela de Epicuro, única en su tiempo, Clemente la considera como una notable ilustración para demostrar que las mujeres son iguales que los hombres y bajo la influencia del Evangelio cristiano son capaces de llegar a la perfección, que para los Padres de Alejandría era la meta de todo "conocimiento verdadero" (*Strom.* IV, 19. 1332 A)[163].

---

[162] JUNGKUNTZ, P. R., *Christian Approval*, 282.

[163] *op. cit.*, 283.

Hay solo un elemento de la teoría ética de Epicuro que no ha sido mal interpretado y que ha recibido un tratamiento favorable por parte de los Padres, la triple clasificación de los deseos: los naturales y necesarios, los no naturales pero necesarios y, finalmente, los no naturales ni necesarios[164]. Clemente encuentra esta distinción útil para oponerse a Basílides, que promovía una vida de celibato rígida. Clemente de Alejandría cita un pasaje de Isidoro, hijo de Basílides, que recuerda la distinción epicúrea entre deseos naturales y no naturales, diciendo que la relación sexual es un deseo natural aunque no sea necesario (*Strom*. III, 1, 2-3[165]). Incluso algunos Padres, como Nemesio, (*De. Nat. Hom.* 18.37), utilizan esta clasificación de los deseos para defender el ascetismo cristiano. Lo más llamativo no es que los cristianos conviertan un concepto griego y le den un matiz cristiano, sino que ninguno de estos escritores cristianos acrediten que esta enseñanza venga de la escuela de Epicuro. Es una ironía que, cuando Epicuro ha aparecido como la bestia negra de la tradición moral griega, el único aspecto de su doctrina reconocido favorablemente por los Padres y que se ha convertido en una parte del pensamiento ético aceptado, haya perdido su identidad epicúrea[166].

CAPÍTULO 18: COMPARACIÓN TEMÁTICA

Hagamos ahora una comparación temática de los principales aspectos en los que podemos encontrar influencias de la filosofía epicúrea en el cristianismo.

18.1. La vida serena y placentera proporciona la felicidad.

El mensaje de Epicuro es una llamada a la felicidad que se consigue por medio de la tranquilidad del alma, no estar turbados interiormente. En eso resume la felicidad Epicuro y ese concepto se identifica también con el placer: no sentir dolor en el cuerpo y eliminar los dolores o angustias interiores. El placer consiste en la paz interior. El

---

[164] D. L. X, 127. 149; *KD* 29; *SV* 20 y Cic. *Fin.* II, 9. 26.

[165] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica* (= FP 10), in. y tr. Marcelo Merino Rodríguez, Ciudad Nueva, Madrid 1998, 319: "La naturaleza humana tiene algunas exigencias necesarias y naturales, y otras sólo naturales."

[166] JONES, H., *The Epicurean*, 104-105. JUNGKUNTZ, P. R, *Christian Aproval*, 288-289.

placer equivale por lo tanto a la paz del alma y a estar libres de dolor y pena en el cuerpo.

Una de las grandes afirmaciones de Epicuro es concebir a los dioses no con el poder de crear, de dominar, de imponer su voluntad a los seres inferiores, sino con la perfección del ser supremo: dicha, placer, tranquilidad y belleza. En esta perspectiva, los dioses de Epicuro son la proyección y la encarnación del ideal de vida epicúrea. La vida de los dioses consiste en gozar de su propia perfección, del simple placer de existir, sin necesidad, sin perturbación, en la más dulce de las sociedades. Los sabios son amigos de los dioses y el bien más elevado es contemplar el esplendor de los dioses. No tienen nada que pedirles, y sin embargo les rezan, con una oración de alabanza o agradecimiento. A este respecto se puede hablar de "puro amor", de un amor que no exige nada a cambio[167]. Por eso la doctrina de Epicuro está lejos de suprimir la religión, más bien la purifica: el hombre verdaderamente piadoso no se dirige a los dioses para apaciguarlos y obtener cualquier gracia, sino para unirse a ellos por la contemplación, para alegrarse de su alegría y disfrutar ya en esta vida de una felicidad sin fin[168].

El epicureísmo busca la serenidad y vivir con gratitud profunda hacia la vida que nos hemos encontrado, es decir, disfrutar y gozar de la vida que se nos ha dado, pues cada día que vivimos es una gracia inesperada[169]. Es necesario practicar el ejercicio espiritual que consiste en esforzarse por vivir el momento presente, como una invitación a la serenidad. Nacemos y vivimos una sola vez y no podemos vivir eternamente, no podemos vivir pensando en el mañana, en el futuro, pues se nos escapa el presente y por lo tanto la serenidad diaria (*GV* 14). Séneca parece que se hace eco de esta misma máxima epicúrea "mientras se espera vivir, la vida pasa" (*Ep.*1, 1-3).

La concentración en el individuo era una de las características del helenismo. Los epicúreos insisten en buscar la felicidad del individuo, aunque tampoco se olvidan de la amistad y las relaciones humanas, de modo que una vida en solitario tampoco bastaría para la felicidad. Los epicúreos se retiraban a su comunidad y compartían la tranquilidad del alma, y por medio de las relaciones humanas amistosas, viviendo y trabajando juntos para conseguir la serenidad, no cada uno a nivel solitario, sino que compartían esta misma inquietud en comunidad. No era simplemente una preocupación

---

[167] HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, 137.

[168] FESTUGIERE, A.J., *Epicure et ses dieux* (=Quadrige 64), Presses Universitaires de France, Paris[4] 1997, 98.

[169] DE WITT, *Epicurus and his Philosophy*, 323-327: "The greatest good is life itself and the fulfilment of life is found in tranquillity of mind…" (323 p.)

por la felicidad o salvación personal. Lo que sí se puede decir es que estaban más preocupados por la salvación personal y la solidaridad del grupo que por las utopías políticas. Tal vez como consecuencia de la incertidumbre y revueltas de la época en que vivieron.

El ejercicio epicúreo fundamental consistía en el esparcimiento, la serenidad, en el arte de gozar de los placeres del alma y de los placeres estables del cuerpo. Hay un placer de conocimiento (*GV* 27), en el ejercicio de la sabiduría, el placer va unido al conocimiento; pues no se disfruta después de haber aprendido, sino que al mismo tiempo se aprende y se goza. Este placer se traduce también en una vida común que incluye a los esclavos y a las mujeres. Placer de darnos cuenta de lo maravilloso de la vida que nos ha tocado vivir. Saber primero dominar el propio pensamiento para imaginar cosas agradables, resucitar el recuerdo de los placeres pasados y gozar de los del presente, reconociendo cuán grandes y agradables son estos placeres presentes. Elegir deliberadamente el descanso y la serenidad, vivir con una profunda gratitud hacia la naturaleza y la vida que nos brindan sin cesar, si sabemos encontrarlos, el placer y la alegría.

Para Epicuro, la persona que tiene conciencia de sí misma, que se siente a sí misma, experimenta una especie de placer filosófico, el placer de existir. Para lograr esta conciencia de sí, es necesario de nuevo separar el yo de lo que le es ajeno, es decir, no de las pasiones provocadas por el cuerpo, sino de las ocasionadas por los deseos vanos del alma. Encontramos, una vez más, la concentración en el presente, pues si nos dejamos arrastrar y perturbar por la expectativa y la esperanza del futuro es porque todavía no nos hemos liberado de los deseos no naturales ni necesarios.

El placer del momento presente no necesita durar para ser perfecto. Un sólo instante de gozo, es tan perfecto para Epicuro como una eternidad de gozo (*KD* 19). El placer consumado no es movimiento que se desarrolla en el tiempo, no depende de la duración. Es una realidad en sí que no se sitúa en la categoría del tiempo. Lo importante es alcanzar la ataraxia, vivir la vida feliz que es una vida completa. El que alcanza esta plenitud de vida, un estado en el que no vive angustiado por problemas le es igual vivir cuarenta años que morir mañana[170]. En este punto Epicuro sigue a Aristóteles (*EN* X, 3, 1174 a 17ss). Cada día de mi existencia puedo decir que "viví" y tomé conciencia de la intemporalidad del ser, nada me puede impedir que haya disfrutado de la vida, que haya

[170] ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, 347.

experimentado el placer de sentirme vivo. La meditación epicúrea de la muerte está destinada tanto a tomar conciencia del valor absoluto de la existencia y de la nada de la muerte, como a infundir un amor reverencial a la vida y a suprimir el temor a la muerte.

El ejercicio de vivir bien y el ejercicio de morir bien son una y la misma cosa. Morir bien es comprender que la muerte, como no ser, no es nada para nosotros, pero también es regocijarse a cada instante de haber accedido al ser y saber que la muerte no puede disminuir en nada la plenitud del placer de ser y de existir. Epicuro, en la *Ep. Men.* 126, dice que el sabio ni desea la vida ni rehuye dejarla, porque para él el vivir no es un mal, ni considera que lo sea la muerte. El sabio no disfruta del tiempo más largo, sino que vive la vida con intensidad, viviendo el momento presente, disfrutando del placer de existir. Epicuro tenía una profunda conciencia de que cada instante del flujo de la vida es único un "fue, es y será" y es también en su singularidad y actualidad irrepetible[171]. Los epicúreos han logrado vivir esta tranquilidad en su vida, una vida no turbada por ningún evento, incluso cuando muere prematuramente algún correligionario, porque no es llorado como un infeliz que ha dejado los bienes de la vida, como suele ocurrir casi siempre, sino que es recordado como una fuente de alegría (Sén. *Ep.* 63,7). De hecho su memoria trae a la mente los placeres gozados juntos y refuerza a los supervivientes en la perseverancia en ese modo de vida[172].

El ejercicio de la muerte ayuda a tomar conciencia de sí, ya que el yo que piensa en su muerte piensa en la intemporalidad del espíritu o en la intemporalidad del ser. Nos recuerda el famoso *carpe diem* del epicúreo Horacio (*Odas*, I, 11,7-8. *Epístolas*, I, 4, 13-15.). Esta concentración en el presente[173] supone una concentración en el ejercicio de la muerte o estar preparados para morir en cualquier momento, llegar a vivir cada momento como si estuviéramos viviendo el último instante de nuestra existencia (Sén. *Ep.*12,9 y 101,10). Lo que depende de nosotros es el presente, lugar de la acción, de la decisión, lo que no depende de nosotros es el pasado y el futuro. Por eso es necesario concentrarnos en el tiempo presente, tener conciencia del momento en que se vive, es necesario que a cada instante el filósofo sea perfectamente consciente de quién es y de lo que hace. Quien vive de esta manera se levanta cada mañana ilusionado por vivir un

---

[171] BARTLING, H. M., *Weisheit des Augenblicks*, 280.

[172] BARIGAZI, A., *Sul concetto*, 85.

[173] HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, 214. El epicureísmo y el estoicismo se parecen en este punto: el ejercicio espiritual fundamental consiste en concentrarse en el presente, es decir, en la conciencia del yo en el presente, y en evitar proyectar sus deseos hacia el futuro. El presente basta para la felicidad porque permite satisfacer los deseos más sencillos y necesarios, los que proporcionan un placer estable.

privilegio inesperado, pues considera cada día como si fuera el último; por eso vive con paz en el alma. La persona vive una vida agradecida porque cada instante parece ser, en la perspectiva de la muerte, un don maravilloso, una gracia inesperada. La vida está hecha de momentos y uno lo que tiene que intentar es tener solamente buenos momentos, es importante vivir este sentido de presente, no perderse el ahora, pues de otro modo se nos puede esfumar la vida.

El sabio epicúreo sabe también que la vida se nos ha dado en usufructo, nadie la tiene en propiedad. El fin de la vida está fijado a los mortales y nadie se escapa de comparecer ante la muerte. Ningún nuevo placer nos forjaríamos viviendo más tiempo, y por muchos años que vivamos nunca la eterna muerte dejará de rondarnos.

La vida monástica se presentará como la práctica de los ejercicios espirituales, se insiste en la concentración y atención a sí mismos, los monjes tratan de hacer realidad las palabras: "vivid como si debierais morir cada día, prestando atención a vosotros mismos, recordando mis exhortaciones". Este cuidado de uno mismo y la concentración en el presente se vincularán siempre en la tradición monástica, igual que en la filosofía profana[174]. Esta atención a uno mismo presupone la práctica del examen de conciencia, que a veces se recomendaba hacer por escrito, es una forma de exteriorizarlo, como si estuviéramos ante auditores. Esta atención a sí mismo y vigilancia implica también ejercicios mentales: meditar, rememorar, tener a mano principios de acción resumidos en cortas sentencias, para poder reconocer lo que se debe hacer ante cada hecho.

En el mensaje cristiano también se encuentra una llamada a vivir la dicha en la vida presente, aunque a veces esta vocación de la felicidad se haya eclipsado, y se haya presentado a los cristianos como despreocupados por el presente, sin ningún apego a la vida terrena. La concepción antropológica dualista que ha perdurado en la tradición cristiana daba más importancia a la vida futura, que era eterna, y descuidaba la vida terrera, por ser material y pasajera; por eso no debía uno afanar en esta vida terrena, ya que es temporal. Lo importante era vivir y poner la confianza en la vida que dura para siempre. La vida cristiana se presentaba a veces como un esfuerzo por llegar a conseguir la vida futura[175].

---

[174] *op. cit.*, 263.

[175] En este punto precisamente descansa la crítica de Nietzsche a la religión cristiana. La religión cristiana, con sus ideales ascéticos, presenta como una aversión contra la vida, un miedo a la felicidad y a la belleza. La religión cristiana ha puesto las metas fuera de este mundo, en el más allá y ha perdido la vida de aquí abajo, por eso hay despreocupación por lo material, lo placentero, lo político, etc.

Recordemos cómo en el Evangelio resuena esta llamada a vivir el momento presente, por ejemplo en los textos de la fuente *Q* (Lc 12,22-32 y Mt 6, 25-34), donde nos dice que a cada día le basta su afán, y por lo tanto invita a no vivir agobiados por el mañana, pues esta preocupación excesiva por el futuro hace que no vivamos el presente o que se nos pase la vida sin vivirla. Es decir, se hace una invitación a vivir la vida presente con intensidad y a no vivir inquietos o preocupados en demasía por el futuro. Mt 6, 34: "Así que no os preocupéis del mañana: el mañana se ocupa de sí mismo". Tampoco podemos olvidar la petición del Padrenuestro: "el pan nuestro de cada día dánosle hoy". Una petición para vivir el día a día, tal vez porque los primeros cristianos estaban esperando el inminente fin de los tiempos: se entiende que vivieran con intensidad el tiempo que vivían. Posteriormente, el retraso de la escatología hizo que se hiciera una presentación de la vida cristiana como un camino hacia el cielo, la verdadera vida.

El mensaje central de Jesús es el reino o reinado de Dios y aunque alude a una realidad que es en primer lugar escatológica, es decir, en la tierra no se puede mostrar más que relativamente la soberanía de Dios. Que éste sea su significado fundamental no excluye el influjo de esta soberanía de Dios en el mundo presente. El mensaje del reino de Dios es la salvación de Dios, el poder salvador de Dios. Frente a otros profetas que hablan de castigo y exhortaban a la conversión y penitencia para la salvación. Jesús pone en primer lugar la salvación, la buena noticia y el año de gracia frente a el día de venganza. El reinado de Dios es la manifestación de la bondad de Dios, la misericordia infinita de Dios. La salvación de Dios está aquí, ha llegado; pero al pertenecer a Dios no es todavía plena, se remite al futuro. Jesús vincula la salvación de Dios con su persona. En sus curaciones, en el perdón, misericordia, etc. la salvación de Dios se hace presente de modo particular. Jesús realiza y actualiza la misma salvación de Dios; por eso el Reino de Dios ya ha comenzado, se hace presente en su persona y deja entrever su plenitud futura.

Por eso es importante descubrir el lenguaje de varias parábolas que hablan del reino de Dios y donde se insiste en vivir la alegría de la vida, el gozo del reino. En las parábolas del tesoro escondido en el campo y de la perla preciosa (Mt 13,44-46) nos habla de la alegría que supone encontrar el tesoro escondido en el campo o la perla preciosa de gran valor, una alegría que se debe compartir. En fin, el cristiano debe vivir el gozo y la alegría de la salvación presente en la historia y no despreciar la vida. En estos ejemplos no se insiste en la renuncia o en el esfuerzo por conseguir el tesoro, sino

en la alegría y el gozo de encontrarlo. Del mismo modo, el mensaje cristiano consiste en vivir el júbilo por la salvación o buena noticia recibida. Por eso la vida cristiana no es más triste que la de los otros, al contrario, es una llamada a vivir la fe con alegría y gozo. Desde luego que esta presentación es muy diferente de lo que se ha vivido muchas veces en la vida cristiana, una vida de ascética y sacrificio para ganarse la vida eterna y muchas veces, despreciando la vida misma, en este período no se insistía nada en el gozo o alegría de la vida misma y por eso se perdía quizá la misma vida[176].

Otras parábolas para hablar del Reino de Dios usan la imagen del banquete y de la fiesta (Mt 22, 1-4; Lc, 14, 16-24). La fiesta y la alegría en lo que tienen de encuentro y de gozo son un símbolo del Reino. En los evangelios aparece una dura polémica de Jesús con los fariseos referente a la religión. Frente a la religión ritualista, de leyes y pesadas cargas, Jesús opone una religión de la vida y la alegría.

Junto a esto, tampoco hay que olvidar lo que significa la palabra Evangelio: buena noticia de la salvación. Cuando uno recibe una buena noticia es precisamente un mensaje de alegría y esperanza, la alegría viene porque se anuncia un mensaje de salud, perdón y liberación. Y tal vez por eso el mensaje central de este Evangelio, el Sermón del Monte, sea una llamada a la dicha y a la bienaventuranza. "Dichosos, felices, bienaventurados los pobres, los que lloran, los misericordiosos…"

En otro aspecto Epicuro, siguiendo la tradición clásica, nos dice que para ser feliz es necesario ser virtuoso o practicar la virtud, diciéndonos que el hombre deshonesto o injusto no puede ser feliz, aunque se crea o considere feliz. Epicuro nos diría que la única vida feliz es la vida moral, por eso el epicureísmo no es una invitación a conseguir la felicidad a cualquier precio o de cualquier modo. Epicuro duda de que el poder o la violencia puedan darnos la seguridad y la felicidad, incluso no ve la necesidad ni siquiera en casos extremos de usar la violencia o de cometer una injusticia. La injusticia se arraiga en el alma, su misma presencia perturba y produce un desasosiego que impide la vida feliz. La persona injusta está llena de las mayores turbaciones, es decir, a la injusticia le acompaña la pena. El injusto a quien primero hace

[176] Esta presentación del cristianismo ayuda a superar la crítica nietzcheana, pues presenta una religión de la libertad, que valora la vida y se compromete con el mundo. Frente a una teología ascética, de la resignación y del aguante, se propone una teología liberadora que libera de todo lo que impide a los hombres la felicidad y la vida plena. De este modo el cristianismo sería una religión de la vida y del amor y el Dios cristiano, un Dios de la vida que quiere la vida y felicidad de los hombres aquí y ahora. Por eso si somos capaces de extraer el Evangelio y del mensaje de Jesús de Nazaret y ¿por qué no?, también de la misma tradición cristiana, un Dios que está a favor de la vida, que potencia y ofrece al hombre una vida plena, entonces escaparíamos a la crítica nietzscheana. Pues la mayor acusación de Nietzsche contra el Dios cristiano es que es "enemigo de la vida" y el cristianismo una religión nihilista.

daño es a sí mismo, pues dando lugar a la injusticia en su corazón, vive turbado y no puede conseguir la tranquilidad del alma y por lo tanto tampoco puede ser feliz. Lo peor de la injusticia es que imposibilita la vida feliz.

El cristianismo, desde el ejemplo de Jesús de Nazaret, o tal vez por el influjo de la filosofía, siempre se ha presentado como una llamada a vivir desde la conciencia, a la honestidad, a la fidelidad a uno mismo. También en el mensaje de Jesús de Nazaret se pueden ver estas exigencias radicales: amad a los enemigos, orad por los que os persiguen, etc. El valor del reino o salvación de Dios anunciada por Jesús es el amor. La salvación de Dios es el amor de Dios. Su amor se dirige a todos por igual, amor gratuito. La salvación de Dios se manifiesta como paz, una paz radical. El discípulo debe vivir en esa actitud permanente de no violencia, empeñado por la paz incondicional (Mt 5, 39-41). Se trata de resistir activamente al mal con el bien, único modo de construir una auténtica paz.

El bien más profundo para Epicuro es la serenidad o paz interior y cómo vimos la felicidad se consigue o se identifica con esa paz y serenidad interior, identidad entre la felicidad y la ataraxia. El placer equivale a la paz del alma, lo cual se identifica con estar libres de dolor. En la época helenística la felicidad es la paz interior y se define como la ausencia de cualquier preocupación causada por los deseos incumplidos. La felicidad consiste en una actitud radicalmente interior, uno no puede alcanzar la felicidad epicúrea envolviéndose en las actividades, sino por medio de una actitud interior o punto de vista en esas actividades. También esta llamada a la paz y tranquilidad del alma es constante en el cristianismo. El concepto de ataraxia que se identifica con felicidad, puede relacionarse con la idea cristiana de no vivir angustiado o preocupado en exceso, con la paz del Espíritu, la tranquilidad interior. Se ve que tanto en el epicureísmo como en el cristianismo hay una concentración en la felicidad del individuo, hay un repliegue hacia el hombre interior, buscando una especie de refugio frente a las preocupaciones del mundo exterior y una búsqueda de la tranquilidad o el apaciguamiento del espíritu.

18.2. La filosofía como cuidado del alma y la corrección fraterna

La misión propia de la filosofía epicúrea, como la de todas las filosofías helenísticas[177], era sanar las enfermedades del alma. El filósofo –como médico del alma– intenta curar los preocupaciones, angustias y desgracias de los hombres para que el paciente alcance la dicha. La filosofía es la que nos proporciona la salud del alma, la tranquilidad serena.

La salvación o salud del alma que propone Epicuro proviene fundamentalmente de las buenas creencias o razonamientos que se concretan en el cuádruple remedio (tetraf§rmakon) que resumen su ética. Epicuro, siguiendo la tradición filosófica, habría acogido la idea de que la filosofía libera y cura el alma como la medicina cura el cuerpo. Su filosofía supone un conjunto de procedimientos curativos, analgésicos para combatir el dolor y esa es la función esencial. Por tanto, es vacío todo discurso filosófico que no trae la curación o salud (*Us*. 221). Y si no siempre depende de nosotros erradicar los dolores corporales, lo importante es que podamos eliminar los dolores del alma, liberándonos de todo lo que puede engendrar o mantener la turbación. Considerar la filosofía como una purificación del corazón (lugar donde localizan los epicúreos el principio de las emociones y funciones intelectuales) es definir a la filosofía como psiquiatría[178].

La palabra que mejor define el sistema epicúreo es liberación, descargar a las personas de las angustias y penas que les abruman. En cambio, en el platonismo se habla de purificación de las almas, por ser un sistema dualista que sigue la tradición órfico-pitagórica. Epicuro sigue la tradición materialista y reconoce que el placer y el dolor son criterios de verdad. La salud consiste en la liberación, por medio de una terapia de conocimiento, de las opiniones vanas que ensombrecen nuestra vida. Por eso se puede considerar a la filosofía epicúrea como sabiduría médica o comparar al educador epicúreo, como hace Filodemo de Gádara, (*Lib*. col. XVII) con un médico hábil o un médico filósofo.

Esta curación o salvación que anuncia Epicuro puede ir dirigida contra la que ofrece la religión astral de su época. Frente a las propuestas oraculares y supersticiosas, Epicuro propone una salud filosófica, una liberación fruto del conocimiento, tanto del universo como del mundo interior humano. La escuela continuará esta tradición de

---

[177] VOELKE, A. J., *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*, (=vestigia 12), Editions Universitaires de Fribourg Suisse, Fribourg 1993, xviii-146 pp. Todas las escuelas helenísticas pretenden ser terapeúticas, ya que proporcionan la salvación por medio del conocimiento.

[178] SALEM, J., *Tel un Dieu*, 19-20.

salud filosófica hasta Diógenes de Enoanda y en este momento sí se podría descubrir una oposición a la salvación que prometía el cristianismo difundido por las ciudades de Asia Menor y del Mediterráneo, así como contra las religiones mistéricas de ese tiempo.

Los cristianos toman este mismo lenguaje de salvación que procede de la tradición filosófica anterior y del mismo epicureísmo, pero ellos le darán un sentido espiritual y religioso, además del que ya tenía en la tradición filosófica. El cristianismo siguió más bien la tradición órfico-pitagórica-platónica y entendió la salvación como purificación del alma, tal vez por que siguió esas tradiciones filosóficas. Ahora bien, el cristianismo podría haber insistido, sin olvidar la dimensión religiosa, en el aspecto de salvación o curación por el conocimiento, propugnando una liberación total, y no únicamente para el alma.

Los epicúreos también son herederos de la tradición filosófica pitagórica, de la idea del examen de conciencia, rendir cuentas de las acciones pasadas, al mismo tiempo que prever cómo se actuará en el futuro. Es importante que la persona tome conciencia de sí misma, tanto de sus defectos como de sus progresos. En el examen de conciencia, el comienzo es la conciencia de culpa, por eso es necesario el examen interior, ya que quien ignora sus faltas no va a aceptar la corrección.

En las comunidades epicúreas de Filodemo de Gádara existía un grado de amistad por el que los miembros podían hablar abiertamente de sus fallos, estaban dispuestos a la corrección y a aceptar las críticas de los propios errores. Estas prácticas de corrección fraterna con la finalidad de edificar son semejantes a las encontradas en las comunidades paulinas.

Al igual que Filodemo, Pablo propone una pedagogía de amonestación para corregir a los "sabios recalcitrantes" y les aconseja, mezclando la alabanza y el reproche en una psicagogía comunitaria, el modo apropiado de guía espiritual[179]. Encontramos en Pablo, al igual que en *Sobre la libertad de palabra* de Filodemo dos tipos diferentes de estudiantes, los fuertes o recalcitrantes, y los débiles o delicados. El apóstol manifiesta ternura para con los débiles pero se muestra exigente con los recalcitrantes y tercos, pues la única esperanza de que éstos cambien es ser exigente con ellos[180]. La pedagogía de Pablo está modelada tanto con la del amigo sincero como con la del padre amoroso. Estos dos modelos representan dos tipos de liderazgo donde contrasta la simetría y la

[179] En el uso de esta pedagogía para corregir a los recalcitrantes o "sabios", es decir, la mezcla de la alabanza y el reproche, se asemeja a Filodemo. Clemente de Alejandría dos siglos después continúa usando la misma pedagogía amonestadora (*Paed*. 94. 1-2)

asimetría. Este doble enfoque de Pablo refleja una visión pedagógica; en la que no son entidades irreconciliables, sino de diferentes modos de guía apropiados a los diferentes tipos de estudiantes.

Aunque hemos visto que tanto Pablo como Filodemo y otros autores morales contemporáneos aplican los mismos métodos psicagógicos en este período, pero la razón o motivo por los que cada autor usa los métodos es diferente. Pablo, por ejemplo, usa estos métodos para continuar su misión de atraer los gentiles a Dios. Ahora bien, como la actividad tiene lugar en el suelo greco-romano tenía unos códigos culturales específicos que no sólo influyeron en la propia presentación de Pablo y en sus medios y métodos de persuasión, sino también, podemos añadir nosotros, en el modo en que él conceptualizó el *status* diferente y las relaciones personales en sus comunidades[181].

8.3. La amistad y el ágape

Nosotros distinguimos entre amor y amistad. Hablamos de amistad para referirnos a un afecto entre dos personas que tienen confianza y complicidad, y con amor, hacemos referencia a un sentimiento algo más general que puede ser dirigido a personas o a cosas. En cambio Pablo y Epicuro usaban la misma palabra para las diferentes acepciones. Epicuro a ambos significados los designaba con filˆa[182] y para Pablo ambos eran ¦g§ph[183] o al menos no utilizaba la palabra filˆa, ya que las relaciones entre los cristianos las entendía desde el amor de Dios.

Por eso frente a la amistad epicúrea, los cristianos, y en concreto los grupos paulinos, hablarán de relaciones de ágape, relaciones que están enraizadas en Dios y no en el parentesco ni en los afectos. Pero no creo que se pueda decir con De Witt[184] que los epicúreos, usando la palabra amistad, y los cristianos hablando del ágape, se refieren a las mismas prácticas. La caridad cristiana, como hemos mostrado a lo largo del trabajo, suponía desprenderse de cualquier tipo de interés particular, al menos como significado más propio. Lo cual no quiere decir que todos los comportamientos de los cristianos correspondieran a las exigencias del ágape.

---

[180] GLAD, E. C., *Paul & Philodemus*, 327-328.

[181] *op. cit.*, 332.

[182] DE WITT, N., *St. Paul and Epicurus*, 142. Los epicúreos recalcaban la importancia del amor fraterno, aunque ellos lo llamaban amistad.

[183] *op. cit.*, 148: "Both words would have been familiar to Paul's readers in Corinth and both words would have signified friendship as well as love."

[184] DE WITT, N., *Epicurus*, 338.

La palabra griega filˆa, "amor", se aplicaba a toda clase de afectos. La palabra amistad, puede usarse tanto para el amor romántico, el amor a la humanidad, como para el amor a Dios, de ahí la dificultad de las palabras. El epicureísmo insistía en el amor a la humanidad, filanqrwpˆa, y el amor a los amigos, ambos identificados con la palabra filˆa. Los cristianos asumirán la noción clásica de amistad pero la transformarán dándole el sentido de ¦g§ph, indicando con ella un amor desinteresado y gratuito; aunque aquí también se incluya el amor a la humanidad y el amor a Dios.

Epicuro ofreció a sus seguidores el atractivo de la amistad y la buena compañía, los miembros de la escuela epicúrea eran llamados "amigos de Epicuro". Pablo nunca usa las palabras "amigo" o "amistad", él las deja a un lado y las sustituye por el concepto de amor de Dios. Sus lectores son exhortados a amarse unos a otros, pero este amor fraterno es un aspecto particular del más amplio concepto de amor de Dios. Algunos, como señalamos[185], piensan que Pablo eludió las palabras "amigo" y "amistad" para diferenciarse de los epicúreos. Estas palabras, en cambio, aparecen en otros escritos del N. T., aunque no sean muy frecuentes. Pero aunque Pablo no utilice la palabra amistad y trate de distanciarse de los epicúreos, la realidad es que muchas de sus comunidades aparecen como verdaderos grupos de amigos:

> "La iglesia de Filipos aparece como una comunidad de amigos, una comunidad que es en cierto sentido sorprendentemente similar a la comunidad epicúrea de Filodemo. En ambas comunidades la parrhsˆa se ejerce de manera abierta entre los miembros del grupo y la asistencia entre los asociados íntimos es subrayada, todo con vistas a la restauración y el mantenimiento del tipo de amistad que es indispensable para el progreso espiritual y moral[186]."

De Witt habla de una transición de la filosofía de la amistad –el epicureísmo– a la religión del amor universal –el cristianismo– o quizás sea más apropiado decir que el epicureísmo preparó el terreno para este tránsito[187]. Estamos ante una continuidad entre la ética epicúrea y la cristiana, ya que el sabio epicúreo, se eleva desde el utilitarismo de los placeres hasta el altruismo de la amistad. Por lo que, lejos de ser la filosofía epicúrea incompatible con el cristianismo, acentúa, como él, los rasgos más humanos[188]. Luciano resaltaba el aspecto humanitario y utópico de la filosofía epicúrea, como la panacea frente a las falsas metafísicas del misticismo de la época.

---

[185] Véase 263 p.

[186] FITZGERALD, T. J., *Phillippians*, 156.

[187] DE WITT, N., *St. Paul and Epicurus*, 9: "The fact remains, nevertheless, that the philosophy of friendship flourished in advance of the religion of love and created a climate of feeling favorable to its reception." Cf. TUILIER, M. A., *La notion*, 329.

[188] RODRÍGUEZ DONIS, M., *El materialismo epicúreo,* 277. RODRÍGUEZ DONIS, M., *El epicureísmo*, 186.

Los epicúreos sostenían que la posesión de la amistad era la mayor de las bendiciones en la vida (*KD* 27 y 28; *SV* 52 y 23; Cic. *Fin.* I, 65). A su juicio el ¦g§ph cristiano era una forma de amor extremada, quizás loca en su extravagancia y peligrosa (*Peregr.* 13[189] y *El Octavio*, 9,2[190]). Los cristianos se defendían de tal crítica diciendo que ellos no sabían cómo odiar, ya que amaban incluso a sus enemigos (*El Octavio*, 31, 5-8[191]). Estas filˆa y ¦g§ph encontraron expresión práctica en la vida común. Esta vida comunitaria cristiana es descrita en el siglo II por todos los apologistas, quizás el cuadro más atractivo sea el que presenta la *Epístola a Diogneto*. Los cristianos no se distinguen de los demás ciudadanos, pasan el tiempo sobre la tierra pero tienen su ciudadanía en el cielo, obedecen las leyes; pero en su vida privada sobrepasan las mismas leyes. Con esto se quiere decir que los cristianos aunque cumplen las leyes del Imperio, en su vida no se contentan con el mero cumplimiento, sino que tienen un comportamiento moral superior; por ejemplo, si las leyes condenan el asesinato, los cristianos no sólo no matan, sino que ni insultan, ni buscan peleas. Se insiste en que lo que diferencia a los cristianos es el amor; han traído la caridad al mundo y se tributan amor unos a otros[192]. Sus miembros están unidos no sólo por unos ritos comunes, sino también por una forma de vida común.

Los cristianos tenían una buena disposición para prestar ayuda material a los hermanos que sufrían cautiverio o cualquier otra desgracia. Aunque el amor al prójimo[193] no es una virtud exclusivamente cristiana, en aquella época, fue practicada por los cristianos con mayor efectividad que por ningún otro grupo[194]. Los sacerdotes

---

[189] LUCIANO, *Obras III,* (*Sobre la muerte de peregrino,* 13) 256-257: "Además, su primer legislador les convenció de que todos eran hermanos y así tan pronto como incurren en este delito reniegan de los dioses griegos y en cambio adoran a aquel sofista crucificado y viven de acuerdo con sus preceptos."

[190] MINUCIO FELIZ, *El Octavio*, 9, 2. 56: "Se distinguen y aman mutuamente por ocultas notas y señales casi antes de conocerse… y se llaman indistintamente hermanos y hermanas."

[191] MINUCIO FELIX, *El Octavio*, 31,3-8, 127: "Nos amamos mutuamente, lo cual, por cierto, os molesta, porque no sabemos odiar: nos llamamos hermanos, despertando vuestra envidia, como hombres que tienen el mismo Padre…"

[192] SIMPSON, D. A., *Epicureans*, 377-378. RIST, M. J., *Human Value*, 155. Un elemento teórico que ayuda a los cristianos a defender la dignidad y valor de las personas es que los hombres han sido creados a imagen de Dios, por un acto de su voluntad, y Dios se preocupa por el bienestar de ellos. Esta tesis de modo claro e inequívoco no se encuentra en ninguno de los filósofos no cristianos de la Antigüedad.

[193] KLAUCK, H. J., *Brotherly love in Plutarch and in 4 Maccabees,* en BALCHL, D., & FERGUSON, E., & MEEKS, A.W., (ed.) *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, Fortress Press, Minneapolis 1990, 144-156. En el N. T. el amor a los hermanos –o el amor por los hermanos y hermanas–, se refiere exclusivamente a las relaciones entre los creyentes en la comunidad cristiana, no hay referencia al amor biológico entre hermanos o hermanas de la misma familia.

[194] DODDS, E. R., *Paganos y cristianos,* 178: "La iglesia ofrecía todo lo necesario para constituir una especie de seguridad social: cuidaba de huérfanos y viudas, atendía a los ancianos, a los incapacitados

paganos y magistrados se empeñaban en buscar el respeto y la fama. La filantropía en muchos aspectos era una búsqueda de honores humanos, en cambio, la caridad cristiana no buscaba ningún mérito en la tierra, ayudando a los pobres, los preferidos de Dios, los cristianos se preparaban una morada en el cielo.

Pero como un efecto de la cristianización del Imperio también se dio un incremento de la secularización en la Iglesia. Las homilías de Juan Crisóstomo (347-407), arzobispo de Constantinopla, reflejan esta situación. El se lamentaba de la extravagancia de los miembros ricos de la Iglesia en su desprecio de los pobres. Al mismo tiempo, descubre que muchos ricos en la práctica de la caridad buscan el honor, es decir, se dejan llevar por la virtud griega de la *filotimía* y se olvidan del ágape o filantropía cristiana[195].

En los primeros años de la Iglesia, cuando las prácticas y creencias cristianas estaban sujetas a la sospecha y falta de comprensión y los miembros de las comunidades cristianas eran blanco de muchos odios, abusos y persecuciones, un factor fundamental para sostener el compromiso personal en la vida cristiana fue el fuerte sentido de pertenencia al grupo con el cual estaban unidos por un especial lazo de amistad que se extendía a todos los miembros, independientemente del *status* o clase. Los autores cristianos, partiendo de la idea clásica de la amistad, la transformaron o ampliaron en un sentido más altruista y desinteresado que llamaron ágape o *caritas*; los cristianos absorben y transforman el significado de la amistad clásica[196].

> "De todas las escuelas griegas el epicureísmo era el grupo menos exclusivo y su cultivo de la *philia*, se acercó a anticipar el ágape cristiana[197]."

En el siglo IV d. C. tanto los autores paganos como los cristianos tuvieron que acudir para hablar sobre la amistad a la literatura clásica: Platón, Aristóteles y Cicerón. Los escritores cristianos, aunque asimilaron las visiones clásicas de la amistad, también las transformaron. Por ejemplo, el mandato de amar al prójimo unido a la idea de amor universal –a veces asociado con los términos ágape o *caritas*–, fue percibido por los

---

y a los que carecían de medios de vida; tenían un fondo para funerales de los pobres y un servicio para las épocas de epidemia." Véase también FOX, R. L., *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine*, Peguin, London 1986, 324. El amor cristiano desempeño un papel importante para atraer a extraños a la fe. La preocupación por los pobres, viudas, huérfanos entre los cristianos fue ampliamente practicada. Cuando los cristianos estaban en prisión otros compañeros les visitaban llevándoles comida y consuelo. Luciano, el satírico pagano era muy consciente de estas acciones. Cuando los cristianos estaban a punto de morir en el circo, dijo Tertuliano que gritaban las multitudes: "mirad como se aman unos a otros."

[195] PEARSON, B. A., *The Emergence*, 211-212.

[196] KONSTANT, D., *Problems,* 89: "In particular, I am concerned to see how the classical conception of friendship was assimilated and transformed in early Christian texts."

cristianos como contrario a la amistad, concebida como un amor particular entre individuos. La amistad se sentía como una asociación exclusiva e iba en detrimento de la caridad universal, la amistad era un amor particular frente a la caridad que es un amor para todos y sin exclusión. Otro ejemplo, los cristianos consideraron, la noción del amor por la criatura como opuesto a la del creador, como una forma de idolatría; ya que se daba primacía a las criaturas sobre el Señor de lo creado. En general, los cristianos ponían reparos a las relaciones humanas, y daban primacía a las relaciones con Dios o entendían las relaciones entre las personas como un reflejo del amor de Dios[198].

Una de las condiciones para la amistad, según Aristóteles, era la igualdad, por eso había negado la posibilidad de amistad entre los hombres y los animales y entre los dioses y los hombres. Ahora bien, en otros autores clásicos hay diferentes opiniones. Por ejemplo, Filodemo de Gádara, en su tratado *Sobre los dioses*, discute sobre si los dioses y los hombres pueden ser amigos y sugiere que los sabios se pueden llamar amigos de los dioses y los dioses amigos de los sabios; se presume igualdad entre los sabios y los dioses, lo cual ha sido un punto de vista radical en el período clásico. En la Biblia cambia esta concepción clásica; por ejemplo en el A. T. se llama a Moisés amigo de Dios (Ex 33,11), del mismo modo que aparece esta terminología en el N. T.: Lc 12,4 y especialmente Jn 15,14; así como en el mismo Clemente de Alejandría, (*Protr.* 12,122,10[199]). Por lo que el interés y el sentido cristiano de la amistad con Dios deriva totalmente de los pasajes bíblicos indicados antes y debe poco o nada a los puntos de vista clásicos sobre la amistad[200].

> "El ideal cristiano de amistad con Dios es interesante, en el sentido de que la amistad recibe poca atención en la Biblia como un todo, y menos todavía en el Nuevo Testamento, donde las palabras *philos* y *philia* son escasas. De la misma manera los escritores cristianos insisten poco en la amistad entre los creyentes. Las metáforas usuales para la solidaridad cristiana derivan de la parentela, por

---

[197] JONES, H., *The Epicurean*, 116.

[198] KONSTANT, D., *Problems,* 88: "Love for one another had to be love in Christ."

[199] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* (=BCG 199), in. y tr. Mª Consolación Isart Hernández, Gredos, Madrid 1994, 197: "Y el hombre es amigo de Dios (pues Dios lo tiene también como amigo por la mediación del Logos)."

[200] KONSTANT, D., *Problems*, 95-96. Véase también KONSTAN, D., *Friendship, Frankness and Flattery*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Friendship*, 16. Tanto el A. T. como el Nuevo indican la posibilidad de la amistad con Dios o con Jesús, pero algunos autores cristianos encuentran problemático la conexión entre la virtud y la amistad. La razón es que no es fácil conjugar la exigencia del amor universal con la afección parcial o particular representada por la amistad. La amistad clásica y los ideales de igualdad y virtud mutua que sugerían pueden haber aparecido incompatibles con la humildad cristiana y el sentido de pecado. Así, escritores como san Basilio en griego y Paulino de Nola en latín abandonan el lenguaje de la amistad –*amicitia* o *philia*– y los substituyen por el término ágape o su equivalente latino, *caritas*, que eran asociados con la gracia y el amor sobreabundante.

ejemplo padres o hermanos o hijos, más que del campo semántico de *amicitia* o *philia*[201]."

La tradición cristiana, en general, distinguió entre *amicitia*, representando amistad como un ideal pagano y el amor cristiano, *caritas*. Por eso intentan evitar la palabra *philos* para referirse al amor cristiano. Los cristianos hablan de sus relaciones pero no se presentan a sí mismos como amigos e iguales, sino como hermanos unidos en el cuerpo de Cristo, gracias a la fe común. Para hablar de la amistad en Cristo, o de las amistades cristianas se usa el término *caritas*. Lo cierto es que *caritas* es aplicado exclusivamente para el amor en las relaciones cristianas, mientras que *amicitia* puede ser usado tanto para amistades cristianas como para las seculares[202]. Aunque haya autores, como Gregorio Nacianceno que usen la terminología de *philia* y *philoi* para hablar de relaciones humanas.

Ahora bien, aunque los escritores cristianos se distancian o intentan separarse del pensamiento pagano, cuando tienen que hablar de las relaciones entre los cristianos no tienen más remedio que recurrir al pensamiento clásico; por eso dependen más de lo que quisieran del pensamiento filosófico. Por ejemplo, Ambrosio y Agustín, cuando hablan de las relaciones en el monasterio, dependen de Cicerón y Séneca entre otros.

La amistad era una virtud tradicional común al estoicismo y al epicureísmo y tenía una función terapéutica dentro de la escuela, el amigo es alguien con quien puedes hablar con la misma franqueza con la que hablas contigo mismo según palabras de Séneca (*Ep.* 3,2). El elemento esencial es la intimidad, poder tener alguien a quien abrir el corazón y confiar en que mantendrá el secreto. El amigo encuentra íntimo placer en comunicar sus sentimientos y toda intimidad de su espíritu a aquél a quien recibe como depositario de su confianza. Los cristianos a los que se dirige Ambrosio, perseguían una vida espiritual análoga a la de las sociedades filosóficas helenísticas y podemos asegurar que tomaron prestadas algunas formas y prácticas de estas colectividades paganas[203].

---

[201] KONSTANT, D., *Problems*, 96-97: "The choice between the semantic field of friendship and that of brotherhood or *agapê* (*caritas*) among Christian writers was not a matter of doctrine. It depended rather on the felt association of the terminology of friendship with notions of virtue and equality that might be perceived by some Christians as alien to the values or sentiments they wished to express."

[202] KONSTANT, D., *Problems*, 102: "Certainly Jerome and Augustine on the Latin side, and Basil on the Greek, exploit the traditional terminology, although resort to the metaphor of brotherhood and the substitution of *caritas* or *agapê* for *amicitia* or *philia* are in fact quite general." Agustín, por ejemplo, cuando ya es obispo y recuerda su vida (*Conf.* IV,4,7) distinguirá entre *amicitia* y *caritas*. La auténtica amistad o la amistad verdadera es aquella que se da entre los que están unidos por el Espíritu de Cristo, en cambio las otras amistades, aunque sean íntimas las llama *amicitia*.

[203] KONSTANT, D., *Problems*, 111: "Even without a direct influence, the similar situations faced by Christian and Stoic or Epicurean teachers might, I suppose, have produced analogous precepts, and

En la *Vida de Pitágoras* (Jámblico III- IV d. C.), escrita en la misma época de Ambrosio, se observa una preocupación similar por los lazos que unen al grupo comunitario. La amistad en las asociaciones pitagóricas, la común unión entre los miembros, se contraponía a las relaciones individuales, y en este aspecto se da una gran semejanza entre estas comunidades epicúreas y las comunidades cristianas del tiempo de Ambrosio, en la vida monástica. En el siglo IV tanto en los círculos paganos como cristianos se puede hablar del mismo tipo de camaradería, amistad o relaciones humanas. La cohesión del grupo y el progreso espiritual eran las preocupaciones centrales, por eso insistían y exhortaban a una caridad universal frente al amor de las relaciones individuales –miradas con recelo–, ya que podían ser causa de desunión en la comunidad, o por el peligro de crear lazos eróticos. Si Séneca aconseja candor con un amigo y un amor de intimidad. Jámblico y Ambrosio ponen énfasis en un amor que se dirija a todos los hermanos en general, sin ningún tipo de exclusividad. En este sentido, la idea clásica de la amistad es sutilmente alterada en esta época, los lazos entre individuos debían ser eliminados por la preocupación de una mayor armonía entre los cristianos en general[204].

Esta idea va a perdurar en la tradición religiosa-monástica cristiana a lo largo de los siglos. Los religiosos fueron educados para la soledad y el silencio, aunque vivieran en comunidad. La convivencia, la relación con los hombres, incluso hacia los padres y hermanos fue mirada con recelo. En las mismas comunidades se decía que el amor entre los religiosos era espiritual; se ama lo común y público que hay en ellos, no lo particular y privado. Se ama en Dios, por Dios y para Dios, por lo que cualquier afecto humano quedaba excluido; por eso se recomendaba evitar las relaciones humanas, pues era apegarse a los lazos terrenos. A este respecto podemos recordar la frase del Kempis: "Cuantas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre". El hombre se perfeccionaba en la soledad, decían los espirituales, a solas cada uno con Dios solo[205].

El cristianismo también habría superado el aislamiento epicúreo de reducir el amor al grupo de amigos. En general la amistad y el amor de que hablan los epicúreos no va más allá del grupo de amigos; sólo en algún texto de Epicuro y en el desarrollo

---

Ambrose had access to rules for monastic life, such as those drawn up by Basil, as inspiration for his own guidelines."

[204] KONSTANT, D., *Problems*, 113.

[205] Cf. VEGA, J., *La convivencia según la escuela agustiniana española del s. XVI*, en *EstAg* 33 (1997) 267-335 y 499-554. Aunque el estudio se centra en la escuela agustiniana, las conclusiones se pueden aplicar a toda la tradición mística y religiosa española.

posterior de la escuela se encuentra una tendencia universalista[206]. En cambio, el amor cristiano es para todo hombre, cualquiera es prójimo y es objeto del amor. Los cristianos vivieron esta solidaridad universal de una manera efectiva.

18.4. El apartamiento de la vida política

Una de las expresiones características epicúreas era el consejo: vive oculto o alejado, apartado de la sociedad, de sus problemas y de la política como hemos visto. Epicuro, fiel a este ideal de vida tranquila, había establecido su Jardín fuera de Atenas.

Ante la caída de la *polis* en los siglos IV y III a. C. hay una vuelta hacia el individuo, a buscar refugio en el mundo interior. Epicuro y su escuela no veían la solución a los problemas de los hombres interviniendo en el mundo social y cambiando las condiciones externas, sino estableciendo comunidades de amigos y una forma de vida alternativa a la ciudad-estado. Para Epicuro lo primero y más importante es la salud del alma, la felicidad de la persona individual, sin esto todos los demás bienes externos están corrompidos y no merecen la pena.

Estos grupos de amigos fueron la respuesta alternativa a la caída de la *polis*; buscaron lazos de unión que les dieran la seguridad que ya la *polis* no les proporcionaba, crearon grupos en los que se pudiera vivir la autosuficiencia y donde las personas se sintieran felices. Ante un mundo exterior de guerras y luchas constantes, las personas se asociaron en grupos en los que las relaciones se basaban en la amistad[207].

Los grupos epicúreos formaban una familia de amigos y están descritos de un modo muy idealista, que nos recuerda la descripción de la vida de los primeros cristianos en los Hechos de los Apóstoles. Los cristianos no inventaron este modo de vivir en comunidad, sino que era algo propio de la filosofía helenística y de algunos grupos judíos, como los esenios. En el mundo griego clásico se recalcaba la primacía del grupo sobre el individuo, lo primero era seguir los objetivos de la *polis* y, en el mundo helenístico (aunque se apreciaba al individuo), se seguía también el lema clásico al dar primacía a la comunidad o escuela sobre el individuo. El primer ideal de vida comunitaria fue el de Pitágoras, que fundó una asociación ético-política-religiosa en la que la característica fundamental era la comunidad de bienes y el ideal de la amistad.

---

[206] SALEM, J., *Tel un Dieu*, 152-166.

[207] MALHERBE, J.A., *Paul and the Thessalonians*, 40-43. FRISCHER, B., *The Sculpted Word*, 46-66.

Buscaban vivir el ideal de cómo había sido el mundo al principio, nada era propio, sino todo en común. Esta idea de Pitágoras: "los amigos tienen todo en común" la transformó Platón en una teoría de Estado.

El filósofo de Samos no construye un estado ideal sino el ideal del sabio que busca la seguridad apartado del poder político. La sociedad sólo es un medio para que el individuo consiga sus objetivos, es decir, el individuo se sirve de la sociedad. La aspiración del sabio es la felicidad suprema, la ataraxia y ésta no se consigue por medio del poder o del dinero. La filosofía es el medio que le ayuda a liberarse de los miedos y preocupaciones que le procuren la paz serena. Los epicúreos no participarán de manera directa en la política porque estaban convencidos de que ésta nos les proporcionaba de manera inmediata la tranquilidad y el reposo.

De todos modos, los epicúreos no se retiraron completamente de la vida cívica[208] como ya se ha explicado, aunque rechazaban la ambición política. En este punto tampoco hay tanta divergencia con los cristianos primitivos, que vivían fundamentalmente en grupos pequeños y no tenían ningún tipo de interés ni influencia política e incluso fueron perseguidos. Posteriormente, tras el decreto de Constantino, las cosas cambiaron.

No hay que olvidar que Jesús de Nazaret fue crucificado como un rebelde político, lo cual indica que sus seguidores, los cristianos, podrían haber sido vistos como una amenaza para el poder político[209]. Los cristianos intentaron mostrarse como gente respetuosa con las leyes del Imperio, mostraron que no eran un peligro para el orden establecido. Ésta era la única manera de sobrevivir y perpetuarse. Ellos respetaban las leyes, pedían a Dios por los gobernantes, pero no adoraban al emperador ni a los dioses que habían engrandecido a Roma[210]. Este punto de intransigencia y

---

[208] DE WITT, N., *Epicurus and his Philosophy*, 27: "Epicurus was not the first to escape the political obsession. The Cynics had preceded him in this, and Diogenes was dubbed the Dog because he advocated a life of vagrancy, absolved from all social and political decencies and ties. This excess, like others of the blatant school, repelled the decorous Epicurus. He knew that a certain modicum of governmental control was a necessity but he rejected utterly the doctrine of Protagoras, Plato, and Aristotle that the state was in the place of a parent and that the laws were educators."

[209] OSBORN, E., *The Emergence*, 14: "The Christians did not produce a political theology, but their existence contradicted the Roman political ideology. Their God was not an alternative, but a different kind of ruler. Monotheism required no positive political action; but its God was universally supreme, for every soul was naturally Christian."

[210] Pablo, por ejemplo, usa una terminología en la carta a los Filipenses swt¿r, polˆteuma y kÝrioj que se aplicaba al emperador, pero que Pablo lo aplica a Cristo. Aparece un contraste entre los cristianos y los ciudadanos del Impero; ya que frente a la ciudad terrena de los romanos y el culto al emperador, ellos hablan de una ciudad en el cielo y adoran a otro Salvador y Señor.

firmeza frente a la religión romana, según Dodds[211], es precisamente uno de los elementos por los que el cristianismo no sólo sobrevivió, sino que logró vencer al paganismo. En el caso de haber aceptado concesiones habría sido diluido en la religión romana.

Los primeros cristianos viven en una sociedad que puede ser hostil a ellos, pero no presentan ninguna clase de condena contra ella. Su interés es perdurar, pues son conscientes de estar en minoría. Durante el siglo I los cristianos fueron criticados más por razones sociales que políticas, ya que en estos primeros momentos no tenían apenas importancia y ninguna influencia política. En este tiempo los cristianos solían ser asociados con los cultos exóticos como los judíos o devotos de Isis o con la impopular secta filosófica epicúrea[212]. Solamente cuando en el siglo II los cristianos asumieron una identidad separada de los judíos y llegaron a ser más significativos políticamente, la acción política de los emperadores romanos se dirigió contra ellos.

Esta experiencia de persecución produjo una actitud ambivalente hacia la autoridad gubernamental. Por una lado, la ven como un instrumento por el que una clase o grupo domina la sociedad, de una manera que a ellos no les gusta; y por otro lado, perciben cómo el gobierno provee el orden y la justicia, la defensa, la salud pública, las comunicaciones, etc., y en este sentido se benefician de la autoridad. Entre la actitud positiva y negativa respecto al gobierno había un camino medio de relativismo, y casi de indiferencia. Los primeros cristianos no esperaban que el mundo durara mucho, esperaban el fin de los tiempos como algo inminente, de ahí que no pusieran demasiado empeño en el mundo presente. Los cristianos distinguían entre la posesión y el uso: uno debe usar lo que posee con desprendimiento y nunca ser dominado por ello. Pablo aplicó este principio a la riqueza y al sexo en el matrimonio (1 Cor 7, 29-31). La adopción de la indiferencia hacia la autoridad terrena produjo reacciones variadas, que van desde el relativismo positivo de Pablo hasta una posición casi anárquica para, la cual las prescripciones del mundo secular no contaban nada[213].

---

[211] DODDS, E. R., *Paganos y cristianos*, 173-174. "Su exclusivismo, su negativa a conceder valor alguno a otras posibles formas de culto; algo que hoy juzgamos como una debilidad, fue en las circunstancias de aquella época una verdadera fuente de vigor. La tolerancia religiosa, práctica normal en el mundo grecorromano, había dado como resultado una masa desconcertante de alternativas… Los críticos paganos podían burlarse del intolerancia cristiana, pero en una época de angustia siempre ocurre que los credos "totalitarios" son los que mayor atractivo ejercen."

[212] MALHERBE, J. A., *Social Aspects*, 21-22.

[213] CHADWICK, H., *Christian doctrine*, en, BURNS, J. H., (ed.) *The Cambridge History of Medieval Political Thought. c. 350-c.1450*, Cambridge University Press, New York, 12-13.

A pesar de que Pablo hace una valoración positiva de las funciones del gobierno (Rom 13), en la carta a los Corintios les dice que no tengan litigios en los tribunales, sino que se arreglen entre ellos en la comunidad, porque los magistrados no cuentan para nada en la Iglesia (1 Cor 6,4; Mat. 18,15-17). Esta actitud se puede comparar con el retiro o el apartarse de los asuntos públicos de los epicúreos. Del mismo modo, los cristianos tienen que resolver sus problemas en sus propias comunidades, no necesitan acudir a los tribunales paganos[214]. Esta instrucción llegó con el tiempo a imponer una fuerte carga moral a los obispos, quienes tenían que promover la reconciliación entre los miembros de los grupos cristianos, las mañanas del lunes.

En la vida práctica también se encuentran semejanzas obvias entre cristianos y epicúreos; éstos enseñaban y practicaban tanto como era posible el apartamiento de la política y de la vida pública (*KD* 14; *SV* 58; *Us*. 554 y 556). Plutarco ve en la doctrina de los filósofos del *Jardín* una invitación a la vida fácil e indolente que se torna peligrosa para la ciudad a causa de su indiferencia ante los asuntos públicos. Los epicúreos no tomaban parte en los asuntos del Estado y éste era un elemento necesario entre los epicúreos, para la consecución de la ataraxia, liberarse de la gloria y los honores que encadenan el alma. Los cristianos también fueron criticados por su despreocupación por las cosas públicas, aunque algunos asumieron responsabilidades cívicas[215]. Lo que realmente rechazaron los cristianos fue el buscar los honores y las glorias por medio de la actividad pública[216]. Para algunos el retiro era una manera de buscar el aislamiento, como una liberación de las ocupaciones mundanas, un impulso que encuentra su expresión máxima en la vida monástica.

> "Lo que el epicureísmo y el cristianismo ofrecieron al individuo fue la pertenencia a una comunidad alternativa. Ciertamente eran comunidades de orden diferente, y en relación con las exigencias eran muy distantes: para los epicúreos el apartarse de la sociedad era una renuncia, para el cristiano un cambio de actividad. No obstante, las similitudes son muy llamativas[217]."

La tradición cristiana también aprobó la máxima epicúrea de "vive oculto", por ejemplo Basilio el Grande (*Ep.* 9) sin nombrar la fuente inspiradora[218]. También el

---

[214] TOMLIN, G., *Christians and Epicureans*, 67.

[215] CHADWICK, H., *Christian doctrine*, 19: "The early Christians were not like Epicureans, indolently apathetic towards the political life of the empire or the local government of the cities and provinces in which they lived. They influenced subsequent political theories, into the twentieth century, by holding a religious position which entailed a relativism about the use of power in this world."

[216] MINUCIO FELIX, *El Octavio* , 142. "Rehusamos vuestros honores y dignidades" "¿Te glorías en tus fasces y en tu púrpura? Es una vana ilusión del hombre y un preocupación insubstancial deslumbrar con la púrpura teniendo el alma manchada."

[217] JONES, H, *The Epicurean*, 116.

[218] FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2314.

amigo de Basilio, Gregorio Nacianceno, compartió esta predilección epicúrea por una vida retirada de las distracciones. Gregorio, después de ser consagrado sacerdote contra su voluntad, explica en un sermón por qué se sintió llamado a escapar de la turbulenta carrera al presbiterado y expresa sentimientos semejantes a los epicúreos[219]. Idea parecida se encuentra en san Agustín, quien después de su conversión deseaba vivir con los amigos en Tagaste, realizando un proyecto filosófico monástico, dedicado al estudio y la búsqueda de Dios. En esta época Agustín busca la vida retirada, con Dios y sus amigos, y huye de cualquier compromiso eclesial. Por eso al ser elegido para el presbiterado lloró copiosamente, pues se veía forzado a cambiar su proyecto de vida retirada y porque el ministerio pastoral no sólo le iba a privar de la vida oculta, sino que llevaba aparejados muchos y grandes peligros que procedían del gobierno de la Iglesia. Junto con el poder espiritual que conlleva el ministerio va unido el poder temporal y mundano; y con él las riquezas y honores; pues no olvidemos que ya había comenzado el régimen de cristiandad, es decir, al poder religioso se le unía varias prerrogativas civiles: había comenzado la unión entre el Imperio y la Iglesia.

En Epicuro, como ya he expuesto, no se encuentra un compromiso político real, ni levantó la voz contra la injusticia y la opresión, sino que prefirió no envolverse en política y no enfrentarse con los poderosos, sino procurarse sus favores o al menos su no animadversión. Ante el mundo en que vivió no pensó que la sociedad podía aportarle nada y por eso se refugió en su libertad individual, buscando placeres moderados, entre los que el más grande era la amistad. Epicuro se sintió incapaz de cambiar su mundo, "el orden social" y renunció al compromiso político, refugiándose en su Jardín con unos pocos, observando las tempestades del mar desde su abrigo en tierra. No tiene un proyecto de mejora de la sociedad. Para su búsqueda de la felicidad no es necesario cambiar el mundo, la sociedad la entiende como un medio para conseguir sus fines.

Los cristianos, por lo que podemos ver, tienen una concepción semejante de la sociedad o política; en principio se mostraron reticentes a la política y la usan o se acercan a ella en cuanto les servía para conseguir sus objetivos o intereses, ya sea a nivel individual o de grupo. Pablo, como estudiamos[220], tiene esa misma posición.

---

[219] JUNGKUNTZ, P. R., *Christian Approval*, 283-284.

[220] Véase 303-307 pp.

Si los sistemas filosóficos helenísticos, el estoicismo[221] y el epicureísmo, con una amplia tradición filosófica, no ejercieron una crítica política ni desempeñaron un papel liberador de las clases oprimidas de aquella sociedad, no podemos pedir al cristianismo que lo hiciera. El cristianismo era también hijo de su tiempo y al principio estaba más preocupado por la supervivencia que por el cambio social; por eso se acomodó bastante. Lo que sí es verdad que desde el principio se acercó a los pobres y desheredados y sirvió como movimiento aglutinador de muchos esfuerzos de cambio y alternativa; ésta fue una de las razones por las que tuvo amplia aceptación y se propagó rápidamente.

Aunque todos estos sistemas de vida y pensamiento no tenían el aspecto de crítica social, sí que sirvieron de legitimación ideológica del poder, sobre todo el estoicismo y el cristianismo, después de Constantino. En este punto podemos hablar a favor del epicureísmo, que si bien nunca fue crítico en el nivel social tampoco sirvió como legitimador de ningún poder; y tal vez ésta sea la causa de su impopularidad y ocaso, pues se mantuvo siempre al margen de la sociedad.

18.5. Las mujeres y esclavos en ambos grupos

Los grupos epicúreos eran grupos abiertos a personas de cualquier condición, incluyendo mujeres y esclavos, de este modo eran fieles a la filosofía helenística, una cultura universal sin fronteras, abierta. La aceptación de esclavos y mujeres que asumen cierto liderazgo dentro del Jardín fue una novedad dentro de las escuelas de filosofía griegas, el único precedente pudiera ser la escuela cínica. El cristianismo participa también de esta mentalidad cosmopolita y por ello abandonará el sentido de exclusividad que le viene de sus orígenes judíos.

---

[221] GARCIA GUAL, C., y IMAZ, Mª J., *La filosofía*, 152-154. El estoicismo no promovió una transformación profunda de las condiciones sociales del mundo antiguo; –los males cotidianos quedaban satisfechos por el orden de la totalidad–, y sirvió como elemento ideológico a la política del Imperio Romano y la defensa del orden establecido. La filosofía estoica ofrece un camino individual por la felicidad, y aunque mantiene que el hombre es naturalmente sociable, no espera demasiado la contribución de la sociedad a la dicha personal. El estoico no cree en un mundo mejor, pues el mundo está regido por la Razón y no va a intentar enmendarle la plana a la Providencia. Por ello cualquier intento de modificar la situación histórica concreta queda deslegitimado, por eso el estoicismo puede utilizarse como ideología conservadora y reaccionaria. Es ejemplar la oposición teórica a la esclavitud, predica la igualdad de todos los hombres, pero esto no se tradujo en una oposición práctica a la existencia de tal institución en la sociedad antigua. Cf. PUENTE OJEA, G., *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Siglo XXI, Madrid[4] 1995, 32-33.

Los epicúreos admitían en sus comunidades a personas de cualquier clase y condición y aunque no llegaron a abolir la esclavitud, no consideraron al esclavo como un instrumento viviente, sino que defendieron la igualdad de todos los seres humanos, mucho antes de que apareciese el cristianismo[222], aunque como recordamos en su momento, antes ya lo habían hecho algunos sofistas[223]. En este sentido se puede decir que el pensamiento epicúreo es más liberador o avanzado que el pensamiento cristiano; pero tampoco rompió totalmente con la esclavitud. Parece que era algo impensable en el sistema social de la época.

Los cristianos, frente al judaísmo –que estaba reducido a un pueblo y gente determinada–, reclutan gente de todas razas, clases y condiciones: reúnen a esclavos y libres, tratándoles como hermanos y hermanas en una comunidad de iguales (Gál 3,28; Col 3, 11). También se afirma la igualdad de sexos. Pero igualdad en "Cristo"; para Dios no había diferencias[224]. El cristianismo estaba abierto a todos. Las comunidades cristianas primitivas vivían la hermandad, en ellas estaban esclavos y señores y las mujeres participaban en las reuniones y celebraciones, aunque no parece que estos grupos cristianos fuesen permanentes, parece que se reunían sólo durante las celebraciones y en esos momentos se vivía la unidad espiritual: "en Cristo", todos eran iguales, pero en la vida ordinaria las diferencias permanecían.

En principio, en los grupos cristianos no se hacían distinciones sociales: aceptaban al obrero manual, al esclavo, a las mujeres y por encima de todo, a diferencia del neoplatonismo, no exigían una formación intelectual previa[225]. Aunque como estudiamos, a menudo todo quedó reducido a declaraciones de principios y buenos deseos, pues las comunidades seguían con sus divisiones y estratos, por no hablar de la tradición paulina 1 Cor 11, 2-16 y Ef 5,21-22, que pide a las mujeres que se sometan a sus maridos. Pablo o los cristianos de esta época vivían el amor de Cristo, pero de acuerdo con la mentalidad de la época, según el sistema de ideas, creencias, conscientes o inconscientes.

---

[222] RODRÍGUEZ DONIS, M., *El epicureísmo*, 176.

[223] GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega. III. Siglo V. Ilustración*, Gredos, Madrid 1988, 158-163.

[224] RIST, M. J., *Human Value*, 153-154. Dentro del pensamiento no cristiano había dos posiciones: una que afirmaba que los hombres nacían desiguales y otra más democrática que decía que los hombres nacían potencialmente con igual valor (y con iguales derechos); pero esta situación podía cambiar, es decir, alguna persona podía privarles de esos derechos. En cambio, el cristianismo afirmaba que todos los hombres son creados iguales a los ojos de Dios y conservarán este valor y derechos independientemente de lo que hagan y de cómo se comporten.

[225] DODDS, E. R., *Paganos y cristianos*, 174-175.

Los esclavos y la mayoría de las mujeres no gozaban de un *status* en la sociedad antigua. Las actitudes y principios éticos cristianos hicieron algo por los intereses de ambos, pero sin presionar por los cambios en sus derechos. El mundo antiguo no podía imaginar una sociedad sin esclavos, excepto en una edad utópica de oro o en pequeñas comunidades religiosas, como los esenios y los terapeutas en Egipto. Pablo estableció expresamente que, mientras en la familia cristiana todos eran iguales al padre del cielo, en la iglesia no se cambia el *status* civil de los esclavos (1 Cor 7,21). La epístola a Filemón, como ya indicamos, no pide, en principio, la emancipación del esclavo-creyente Onésimo. Sólo recomienda que sea tratado con respeto y con suavidad paternal[226]. Pablo vivía el amor cristiano, pero ni por un momento se le ocurrió abolir la esclavitud, cuando se le presentó la ocasión en bandeja, al enviar la carta a su amigo Filemón.

De todos modos, sí se observan medidas liberadoras dentro de la Iglesia, que destinaba dinero para la manumisión de cristianos; e incluso un esclavo emancipado (Calixto) llegó a ser papa en el siglo III. De todos modos los cristianos tenían cuidado de no perjudicar la propiedad y derechos de los propietarios por la ordenación de los esclavos no emancipados. Varios cristianos amos de casa podían venir a la iglesia y liberar a sus esclavos delante del obispo, lo cual se podía considerar como un acto meritorio. Tampoco la venta de esclavos era una ocupación aceptable para un creyente[227].

Ahora bien, si las iglesias de la ciudad secular no rompieron con el sistema esclavista, el movimiento monástico sí lo hizo. La llamada de los monjes era a vivir una vida angélica ahora, a realizar una sociedad perfecta donde la ética del Sermón del Monte pudiera ser actualizada, tal como difícilmente podría ser en el mundo secular. A las iglesias de la ciudad les estaba permitido tener esclavos para trabajar la tierra donada por los benefactores y de este modo conseguir los ingresos necesarios para sostener a los pobres. En cambio, los monasterios que actuaban de este modo sufrían una desaprobación profunda[228].

---

[226] CHADWICK, H., *Christian doctrine*, 15.

[227] FOX, L.R., *Pagans and Christians*, 323. Nos recuerda que el concilio de Elvira determinó que a las mujeres cristianas que golpearan a sus siervas hasta la muerte se les negara la comunión por varios años. Esto puede parecernos insuficiente, pero si lo comparamos con las palabras de Plutarco o Galeno, que dicen que era peor golpear a una puerta que a un esclavo, se aprecia la diferencia.

[228] CHADWICK, H., *Christian doctrine*, 16.

Es claro que las mujeres ocuparon o desempeñaron generalmente un papel más que "liberado" en los grupos epicúreos, al contrario que en otras asociaciones, los epicúreos dieron la bienvenida a las mujeres, ya fueran esposas o cortesanas, consideradas como iguales en la amistad epicúrea. En las comunidades de Pablo (1 Cor. 11, 2-16 y 14, 34-36) parece que algunas mujeres hablaban demasiado en la congregación y desempeñaban una independencia culturalmente inapropiada frente a sus maridos[229].

La mujer casada no era en la sociedad antigua a menudo mucho más que un privilegiada esclava-compañera del hombre. En la iglesia por contraste, su *status* y su derecho a pedir igual fidelidad a su marido fueron fuertemente recalcados. La narración del Génesis, dónde Eva proviene de una costilla de Adán y no resiste a la tentación de la serpiente, pareció a muchos cristianos una razón para no conceder la emancipación a la mujer. Agustín, aunque observa que en cuanto a razón e inteligencia la mujer es igual al varón, dice sin embargo, que sexual y biológicamente está subordinada al sexo masculino (*Conf.* XIII,32,47[230]). De nuevo, el movimiento monástico llegó a ser el principal impulso o mecanismo para la emancipación, haciendo posible vivir en comunidades sin la dominación masculina, y reconocidas con igual derecho que los monasterios de hombres, de este modo la abadesa llegó a gozar de alto *status* y poder social[231].

18.6. Los fundadores, ensalzados con gran veneración

El Jardín desde el principio tuvo un carácter doméstico y familiar; en este punto los cristianos también se asemejan, pues se llamaban hermanos y hermanas. Lo más importante para los epicúreos era vivir los amigos juntos y compartir la vida antes de dedicarse al estudio o discusión. La escuela no era primeramente un lugar de investigación o estudio, sino espacio donde compartían su vida; por eso el Jardín tiene más conexiones con un grupo cultual o secta que una escuela filosófica como ya se ha

---

[229] TOMLIN, G., *Christians and Epicureans*, 67.

[230] AGUSTÍN, SAN., *Confesiones*, tr. José Cosgaya, BAC, Madrid[3] 1994, 502: "No cabe la menor duda de que ella tiene la misma naturaleza que él desde el punto de vista de la inteligencia racional; sin embargo, sexual y somáticamente está subordinada al sexo masculino…"

[231] CHADWICK, H., *Christian doctrine*, 16-17.

dicho[232]. Lo esencial de la confraternidad epicúrea era la amistad y el intercambio de ayuda mutua[233]. Se puede hablar de una verdadera comunidad, con una sola alma y una sola opinión[234], donde el Padre o fundador compartía la vida de los discípulos. El Jardín de Epicuro fue una realidad histórica y se puede describir como una especie de cenobio de laicos, parecido, aunque con finalidad opuesta, a aquellos difundidos después del advenimiento del cristianismo. Estos grupos tenían también un carácter religioso, porque se practicaban particulares ritos mensuales[235].

La filosofía epicúrea era liberadora de los miedos y angustias del alma y Epicuro fue reconocido como salvador por sus discípulos (Cic. *ND* I,16,43). Epicuro, además de ser sabio y maestro de verdad, fue venerado como salvador, swt¿r[236]: "vivió como un Dios entre los hombres" (*Ep. Men.* 135), y como dice De Witt el epicureísmo fue ante todo un culto del fundador y su modo de vida y, sólo secundariamente, un sistema de pensamiento. Para sus seguidores Epicuro fue un salvador y maestro de muchas maneras. Epicuro es concebido tanto como un salvador como un heraldo. Ahora bien, Epicuro no es mensajero de la religión del estado, más bien proclama la salvación desde su filosofía como persona individual que tiene un mensaje liberador que anunciar e invita a otros que vivían en las ciudades helenísticas a crear comunidades alternativas de amigos[237].

En este sentido los epicúreos, al igual que los cristianos, tenían una devoción reverente hacia sus fundadores y proyectaron sobre ellos la figura de un salvador[238]. Lucrecio había hablado de Epicuro como un dios (*DRN*, V, 8; III,3 y VI, 5-8). La devoción que los discípulos tributaron a Epicuro confiere fuerte sentido de religiosidad a la tradición surgida del Jardín y a veces se ha hecho pasar por soteriología lo que fue inicialmente una medicina del alma. Su doctrina se nos presenta como una "revelación"

---

[232] Esta escuela tiene muchos elementos cultuales, celebraciones en recuerdo de los fundadores y difuntos, comidas conmemorativas, etc.

[233] ISNARDI PARENTE, M., *La dottrina di Epicuro*, 66. Las comunidades epicúreas vivieron la comunidad de asistencia recíproca y de ayuda mutua de modo más elevado que había conocido en el mundo antigua antes de la llegada del cristianismo.

[234] CAPASSO, M., *Comunità*, 22.

[235] BARIGAZI, A., *Sul Concetto*, 84.

[236] Swt¿r era una palabra que usaban para el culto al emperador, como título de honor y gloria. Si los epicúreos y los cristianos usaban este título para aplicarlo a sus fundadores, se puede ver un paralelismo con el culto al emperador, o al menos podía ser interpretado de ese modo.

[237] CLAY, D., *A Lost Epicurean Community*, 325-326.

[238] JONES, H., *Epicurean*, 116. Tal es así que dos escritores cristianos, Arnobio y Lactancio tomaron de modelo el himno de Lucrecio (V, 1-8) a Epicuro para componer su propia alabanza a Cristo.

y su doctrina ética ha sido comparada a un "Evangelio" y una de las máximas más repetidas en la escuela dice: "haz todo como si Epicuro te viera".

Ambos grupos festejaban celebraciones especiales en recuerdo de sus fundadores que tenían un sentido cultual[239] aunque para los epicúreos no tengan un sentido totalmente religioso. Los cristianos fueron acusados de adorar a un criminal en la tierra, ellos respondían diciendo que su dios no era terreno, ni un criminal crucificado (*El Octavio*, 9, 4 y 29,2). Plinio (*Ep.* 96,7) y Luciano (*Peregr.*11[240]) parece que han aceptado la adoración de Cristo como una característica de la excentricidad de los cristianos.

CAPÍTULO 19: LA MUERTE DEL EPICUREÍSMO Y EL TRIUNFO DEL CRISTIANISMO

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

En el siglo II d. C. muchos testimonios hablan de la fuerza y expansión del epicureísmo. Luciano de Samosata indica que en la región del Ponto, en el Mar Negro, había numerosos grupos. Diógenes Laercio escribió *Vida de los filósofos* y dedicó un libro exclusivamente a Epicuro. Apuleyo en el siglo II clasifica a Epicuro entre los grandes pensadores de Grecia. La columna que mandó construir Diógenes de Enoanda en el siglo III d. C. muestra que cinco siglos después de la muerte del fundador el epicureísmo estaba muy vivo en la mayoría de los centros del mundo grecorromano. Los esfuerzos de Galeno por refutar el epicureísmo muestran su vitalidad en el siglo II d. C., incluso quizás más que la devoción de Diógenes de Enoanda[241].

Marco Aurelio, aunque era estoico, instauró y remuneró cuatro escuelas de filosofía: platónicos, estoicos, epicúreos y peripatéticos en el año 168 d. C.. Estas escuelas aunque no fueron favorecidas por el poder, continuarán hasta el año 529, fecha en la que Justiniano decretó el fin de la enseñanza de la filosofía en Atenas. Todas escuelas fueron clausuradas como consecuencia del éxito de los cristianos contra el paganismo[242]. La pérdida de influencia, olvido y lenta muerte del epicureísmo ocurrió a

---

[239] Véase 60-64 pp.

[240] LUCIANO, *Obras III,* (*Sobre la muerte de Peregrino*, 11) 255: "Después, por cierto, de aquel a quien el hombre sigue adorando, que fue crucificado en Palestina por haber introducido esta nueva religión en la vida de los hombres."

[241] GRIFFIN, M., *Philosophy,* 8.

[242] DODDS, E. R., *Paganos y cristianos*, 172-173. A partir del siglo IV se nos muestra el paganismo como un cadáver ambulante, cuyo colapso se inicia desde el momento en que se queda sin el apoyo del

mediados del siglo IV, paralela a la expansión del cristianismo, de tal modo que al final del siglo IV podemos hablar del fin de la escuela epicúrea, que sucumbió frente al cristianismo y al neoplatonismo[243].

Por eso, si como hemos visto, en el siglo II cristianismo y epicureísmo eran semejantes y no se distinguían sus miembros, en el siglo III se produjo un cambio. Epicureísmo y cristianismo se enfrentan y al comienzo del siglo IV se puede decir que el cristianismo había triunfado. A partir de entonces el epicureísmo ya no era una opción seria en la mayor parte del mundo grecorromano, aunque los escritos epicúreos mantuvieron cierto interés[244]. Con el paso del tiempo, ambos grupos sufrieron una suerte contraria: en el siglo IV comenzará el ocaso del epicureísmo al mismo tiempo que el cristianismo se va afianzando como religión oficial. La conversión de Constantino en el 312 y el Edicto de Milán (313) marcan el resurgir del cristianismo. Ahora bien, al final del siglo IV, todavía menos de la mitad de la población del Imperio romano era cristiana. En esta época todavía las religiones mistéricas y ciertas escuelas filosóficas trataban de mantenerse con tenacidad.

También hay que reconocer que los siglos III y IV d. C., cuando el centro de la filosofía era Roma y no Atenas, fueron un período de sincretismo filosófico. Lo mismo que en la religión, las distinciones entre las escuelas filosóficas no eran tan claras. Es importante señalar que entre todas las filosofías, el epicureísmo fue quizá la que menos se incorporó a este proceso de sincretismo[245]; la escuela epicúrea preservó substancialmente sin cambiar las enseñanzas fundamentales de su fundador.

El emperador Juliano se empeñó en retornar a la religión tradicional romana y escribió hacia el 368 una misiva a Teodoro, Gran Sacerdote de Asia, en la que le da consejos acerca de los libros que conviene que lean y que no lean los sacerdotes. La censura más decidida cae sobre los escritos escépticos y epicúreos; por ser los críticos y enemigos más acerbos de toda piedad de tipo oficial. "Que no haya un libro de Epicuro

---

Estado. El paganismo había perdido toda su vitalidad. Una de las razones del triunfo cristiano fue sencillamente la debilidad, la decrepitud de la oposición. El cristianismo, por otra parte, se presenta como una fe que merece la pena vivir porque es también una fe por la que merece la pena morir.

[243] CULPEPPER, R. A., *The Johannine*, 117. Véase también FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2326. Probablemente la escuela en Atenas dejó de existir en el siglo VI. No estamos seguros en relación con los otros grupos epicúreos, pero la ausencia de pruebas positivas sugiere que los grupos que sobrevivieron eran pequeños y de escasa influencia pública. Algunos escritos epicúreos estaban en circulación y probablemente algunos pequeños grupos lograron sobrevivir, al menos en Antioquía.

[244] FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2327.

[245] JONES, H., *The Epicurean,* 95. ARMSTRONG, H. A., *Later Greek*, 63.

ni de Pirrón. Pues ya hicieron muy bien los dioses al haberlos destruido, de modo que la gran mayoría de sus libros ya se han perdido[246]."

Agustín en el año 410 en su *Ep*. 118, 2,12[247] proclama que ni el estoicismo ni el epicureísmo suponen amenaza para la fe cristiana. Se puede decir que está exagerando, pues sabemos que la filosofía y la cultura griega tuvieron gran influencia en los primeros siglos del cristianismo[248]. Muchos de los padres de la Iglesia que mencionan a Epicuro o algunos aspectos de su doctrina confirman que, más que considerar al epicureísmo un credo olvidado, le prestaban atención[249].

Las informaciones de Juliano y Agustín apuntan a una de las razones del declinar del epicureísmo. El enfrentamiento, primero contra la religión o piedad tradicional, es decir su oposición firme a las religiones paganas. Por otra parte, debido a su riguroso materialismo se opuso también al cristianismo que a partir del siglo IV va a ir desplazando a la cultura pagana. Por eso se entiende que un grupo que se opone a los dos movimientos culturales más fuertes de la época, poco a poco se encuentre aislado y acabe por sucumbir.

En los siglos III y IV d. C. tenemos testimonio del epicureísmo por parte de los Padres, algunos como Arnobio y su discípulo Lactancio, fueron epicúreos antes de su conversión. El último demuestra conocerlo perfectamente, por la forma como lo combate y nos dice que siempre han sido más numerosos que otras sectas[250].

De Witt[251] sugiere que la razón del triunfo del cristianismo sobre el epicureísmo fue la organización y la estructura que estableció la religión cristiana para propagarse y sobre todo para mantenerse. El cristianismo formó un cuerpo disciplinado y una sociedad de ayuda mutua, prestando también atención a los pobres y ofreciéndoles una

---

[246] GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, 251.

[247] SAN AGUSTÍN, *Obras Completas VIII. Cartas (1º),* tr. y notas Lope Cilleruelo, BAC, Madrid[2] 1967, 777. "Ya están heladas las cenizas de los estoicos y epicúreos."

[248] SCHMID, W., *Epikur*, col. 777: "Seine Gesamtanschauung vom allmählichen Aussterben des Epikureismus als lehrmäßig vertretener Position in der 2. Hälfte des 4. Und vor allem im beginnenden 5. Jh. Erweist sich näherer Nachprüfung als wohlbegründet u. Ist auch nicht durch den in der Tat sehr wohl möglichen Nachweis zu erschüttern, daß epikureische Kernstellen auch abgesehen von der christl. Polemik nach wie vor zum Bildungsgut gehören…"

[249] JONES, H, *The Epicurean*, 114: "In large measure, then, the philosophy of Epicurus became an object of attention for patristic writers because it was apart of a tradition which could not be ignored."

[250] FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2312-2313. Sin duda que Lactancio considera al epicureísmo como una fuerza viva, como un peligroso y seductor rival para el cristianismo.

[251] DE WITT, N., *Epicurus and his Philosophy*, 353: "The really effective device was organisation: deacons, elders, bishops, archbishops, and popes…The Church had available a model of organisation which Epicurus never knew, the Roman Empire, and the imitation of this was a main reason for its survival." FARRINGTON, B., *La rebelión*, 197. La Iglesia adquirió una organización mucho más influyente que la que tuviera jamás el epicureísmo.

asistencia práctica real. El epicureísmo, que ocupa una posición intermedia entre la filosofía griega y el cristianismo, fue un excelente propagandista pero careció de un modelo organizativo para perpetuarse. Lo que le dio al cristianismo fuerza fue el aliarse con el Imperio Romano y conseguir el carácter de religión oficial. Esta alianza también reforzará el carácter universal y le ayudara a su propagación.

Otra razón, además de las expuestas, para el triunfo del cristianismo y la desaparición del epicureísmo es que los hombres de la época helenística estaban cansados del racionalismo epicúreo, de su materialismo y su lucidez crítica. Las masas no se conformaban con los ideales de racionalidad que proponía la doctrina epicúrea, ya que no respondían a sus expectativas. Las gentes se refugiaban en credos transcendentes y prometedores, deseosos de una salvación más radiante que la libertad y serenidad del sabio epicúreo. Deseaban fervientemente poner sus ilusiones en una vida futura, ya que ésta se les presentaba teñida de tintes trágicos y abrumadores. El cristianismo, además de tratar de resolver los problemas de la vida cotidiana, la preocupación por los pobres y enfermos, también era una religión de la esperanza, abría a los hombres a otros horizontes. En esta época, en la que la vida terrena tenía cada vez menos valor, el cristianismo presentaba a los desheredados la promesa de una mejor herencia en otro mundo.

Al mismo tiempo, el cristianismo ofrece a los individuos que se encontraban desarraigados en las grandes ciudades, un sentimiento grupal para que las personas se encuentren acogidas. Había mucha gente desamparada: los bárbaros urbanizados, los campesinos que llegaban a las ciudades, los soldados licenciados, los esclavos manumitidos, etc. Para todas estas gentes, el entrar a formar parte de la comunidad cristiana era el único medio de conservar el respeto hacia sí mismos y dar a la propia vida algún sentido. Dentro de la comunidad se experimentaba el calor humano y se tenía la prueba de que alguien se interesaba por ellos, en este mundo y en el otro; tal vez, ésta sea la causa más influyente de todas para la difusión del Cristianismo[252].

---

[252] DODDS, E. R., *Paganos y cristianos*, 178-179. Cf. PEARSON, B. A., *The Emergence*, 212-213. " A very important factor in the spread of Christianity and its eventual success in the empire was the Christian ideal and practice of philanthropy, involving networks of caring people who saw to the needs of the poor and the suffering in their midst, friends and strangers alike…The severe epidemics of the second and third centuries, as well as the social chaos rampant in the urban centers of the roman World, exposed the inherent weaknesses of paganism while also providing opportunity for Christianity to function very effectively as a social "revitalisation movement"."

20. CONCLUSIÓN

Al final de esta investigación debo reconocer que no me siento del todo satisfecho con los resultados obtenidos, pues no aporto grandes conclusiones; me hubiera gustado ser más resolutivo, pero quizás hubiera sido demasiado arriesgado. Tal vez la coincidencia entre ambos movimientos no vaya más allá del aspecto sociopolítico, en cuanto movimientos sociales. En el nivel teórico no he encontrado grandes confluencias.

Otra posible fuente de insatisfacción quizás sea debido a que el estudio ha sido demasiado amplio. He estudiado toda una escuela como la epicúrea que abarca desde el siglo IV a. C. hasta el siglo III d. C. Por otra parte, compararla con el cristianismo primitivo del siglo I, en concreto con la escuela paulina, de la que conservamos unos escritos puntuales, unas cartas que obedecen a situaciones concretas, hace que el estudio sea complicado. El estudio puede parecer que se limita a hacer una descripción de los aspectos éticos y políticos de ambos movimientos, sin llegar a grandes afirmaciones, quizás por este excesivo celo en abarcar un período tan dilatado.

No obstante, creo que en las páginas anteriores han ido apareciendo suficientes elementos referentes a ciertas semejanzas entre el cristianismo y el epicureísmo. Ahora intentaré ordenar o resumir algunos de los datos más destacados.

Teóricamente creo que no se pueden ver demasiados elementos de contacto; tal vez porque el epicureísmo es más bien una escuela filosófica y el cristianismo, aunque es también un movimiento social, es fundamentalmente una religión. Pero sí creo que la propuesta de ambos es la misma: una llamada a la felicidad, un mensaje de salvación. De ahí que a ambos líderes se les llamaba "salvador". Epicuro afirma que la misión fundamental de la filosofía es buscar la salvación del alma, aunque para él la salvación tenga un significado filosófico o ético.

Esta coincidencia en la pretensión de proponer la salvación puede explicarse porque las escuelas filosóficas del helenismo, estoicismo y epicureísmo, como luego el neopitagorismo y el neoplatonismo, aparecen como sectas religiosas, por su predicación de un "camino de salvación" y su recurrencia constante a términos religiosos. Al derrumbarse las estructuras políticas cae también el apoyo de la religión tradicional y se produce una gran crisis religiosa que afecta también al sentido de la vida. La filosofía epicúrea asumirá el papel de la antigua religión, ya que la sociedad no era capaz de trasmitir a las personas el deseo de vivir. Se presenta como una sustitución del credo

religioso y por eso son muchos los elementos que se pueden interpretar de modo religioso. En este sentido, en las comunidades epicúreas encontramos varios aspectos que nos recuerdan a los grupos religiosos: las celebraciones conmemorativas en honor del fundador y de los primeros discípulos, las comidas en común, la sumisión a la autoridad de Epicuro el "único salvador", la discusión en torno a las palabras autorizadas de Epicuro, la comunicación por cartas, el constituir un solo cuerpo o una "santa hermandad", etc. Todas estas prácticas se encuentran también en las comunidades cristianas primitivas. Epicuro era el líder espiritual e insistía en un saber exclusivo que se trasmitía en forma de sentencias breves a modo de oráculo. El Jardín, aunque sea un grupo filosófico de amigos, encierra algo de comunidad religiosa, como un santuario *sui generis*, al margen del mundo caótico de la política ciudadana. Pero es un ámbito sin misterios ni revelaciones, sin promesas ni milagros, y sin sombras fantasmales. El epicureísmo es una respuesta a una situación de angustia y desesperanza generalizada y aunque no es una religión, comparte ciertas características y asume el papel de una religión

Los epicúreos entienden la filosofía como cuidado de uno mismo, y por eso nos dicen que vanas son las palabras del filósofo si no remedian los sufrimientos del hombre o inútil la filosofía si no suprime las enfermedades del alma (*Us*. 221). La perturbación del alma impide la felicidad y muchas personas viven turbadas interiormente como en una violenta tempestad. La filosofía debe contribuir a eliminar esas falsas creencias, a remover esas preocupaciones. El objetivo de la filosofía es terapéutico, una curación por el conocimiento, una terapia que ayude a sanar el alma. Epicuro trasmite el mensaje de que estudiando y conociendo la naturaleza desaparecerán esas concepciones míticas y religiosas que tanto atormentaban al hombre vulgar. La observación de la naturaleza es un medio directo hacia la felicidad, pues el conocimiento de los fenómenos naturales ayuda a liberarse de los miedos y angustias que nos afligen. La contemplación y el conocimiento del mundo físico provoca un cambio global en la manera de ver las cosas y es un placer espiritual de cualidad única. La curación y liberación de los temores se basa en el conocimiento de los fenómenos de la naturaleza y una filosofía en la que ella misma es la felicidad. En la filosofía, el placer coincide con el conocer. El uso de esta terminología de la salvación del alma sugiere elementos comunes a la religión.

Ahora bien, la salud del alma prometida por Epicuro no es otra cosa que la salud filosófica que se opondría a la salud o salvación prometida por diversos movimientos religiosos de la época y quizás a la anunciada por las comunidades cristianas.

Los cristianos toman el mismo lenguaje de salvación procedente, bien de las religiones mistéricas, o bien de la tradición filosófica y del epicureísmo, pero le dan un sentido espiritual y religioso.

Epicuro se rebela contra un mundo trascendente de supersticiones, miedos, oráculos y determinismos. Pretende liberar a los hombres de los fanatismos y supersticiones de la religión astral. Él intentó proporcionar a estos hombres un modelo de vida o alguna instrucción de cómo vivir, incluso utilizando el mismo vocabulario de las religiones, una salvación del alma aunque no en el sentido religioso, sino salvación por el conocimiento, por la filosofía, o alguna técnica psicológica.

La superstición era un elemento cotidiano en el mundo griego, los hombres temían la cólera de los dioses. Epicuro no criticará a los dioses, sino las falsas ideas que los hombres se hacen de éstos lo que les lleva a sumirse en el terror. La única manera de conseguir la felicidad es eliminar este miedo mítico ante los dioses, pues éstos, según Epicuro, han dejado de preocuparse de los hombres. Para él la religión no ha de ser ni un elemento represivo, ni una fuente de temores, ha de ser la tranquila evidencia de la existencia de unos seres felices que viven apartados de la complicada vida de los hombres. En definitiva, son unos seres a los que hay que imitar porque han alcanzado la felicidad total. Por eso se rebela contra la religión de su tiempo pues abocaba a los hombres a vivir amedrentados. El mensaje de Epicuro es de liberación, pretende liberar, mediante el estudio y el conocimiento, de los miedos y creencias erróneas que impedían la felicidad.

Los epicúreos y cristianos coinciden en esta oposición a las supersticiones y oráculos de las religiones paganas. En este sentido, los cristianos se han servido de las críticas elaboradas por los epicúreos. Frente al determinismo y fatalismo de las religiones paganas, ambos grupos abogaron por la libertad y la responsabilidad humana. Ahora bien, existe alguna diferencia. Epicuro en su crítica a la religión astral, no estaba interesado en rehabilitar la religión, sino al hombre: liberarle del miedo a lo divino. Él propone un modo de vida basado en los principios científicos que gobiernan los procesos naturales del mundo. Es el hombre el que llega a la ataraxia, a "vivir como un dios entre los hombres", el hombre se hace Dios. Los epicúreos y los cristianos estarán unidos en la polémica con los nuevos cultos, con sus credos místicos, sus fanatismos y esperanzas de salvación transmundana, aunque por diferentes motivos. El cristianismo, como alternativa a la religión pagana, se mostrará como una nueva religión liberadora, que afirmaba la libertad en las actuaciones humanas, libres del poder de los astros.

El cristianismo presenta una oferta de salvación, una llamada a vivir desde determinados valores a la gente que vivía agobiada por demasiadas cargas sociales y enfermedades, ante una situación social y política desastrosa. En aquel tiempo había mucha gente desamparada: los bárbaros urbanizados, los campesinos llegados a las ciudades en busca de trabajos, los esclavos manumitidos, etc. Para estas gentes el formar parte de la comunidad cristiana debió ser el único medio de conservar el respeto hacia sí mismas y dar a la propia vida un sentido. Igualmente los cristianos practicaron el amor al prójimo con mayor efectividad que otros grupos, cuidando a los huérfanos y las viudas, atendiendo a los ancianos. Es decir, supieron dar respuesta a las angustias y expectativas de tanta gente desesperada, supieron ofrecer una alternativa, con un fuerte sentido de vida comunitaria, en definitiva una propuesta de salvación. El cristianismo socorriendo a los necesitados y acogiendo a la gente desheredada supo practicar la solidaridad social y dar un sentido de familia a las gentes desarraigadas. El cristianismo se convirtió en un movimiento de revitalización social.

El epicureísmo se entronca dentro de la corriente helenística del pensamiento. El helenismo es un movimiento cultural que, entre otras cosas, reivindica la persona frente a la *polis*, se centra en el hombre en cuanto individuo. Pero se aprecia una evolución dentro de este período cultural. Al comienzo, como podemos ver en la filosofía cínica, tiene un fuerte componente individualista-egoísta. El sabio cínico trata de librarse de cualquier responsabilidad social, se opone frontalmente a la comunidad y reivindica la vida individual frente a cualquier estructura social que considera opresiva. Epicuro se vuelve también hacia el individuo. Afirma que éste por sí mismo, sin la ayuda de los otros puede conseguir la felicidad. De este modo, Epicuro no admite la sociedad solidaria de los hombres y no invita a trabajar por la sociedad ni a esforzarse para el bien común o público. Sin embargo, Epicuro sin perder de vista este sentido individualista, lo corrige dándole un cariz comunitario, al poner la vida en compañía de los amigos como el ideal de vida social. El sabio epicúreo, al contrario que el cínico, no puede ser feliz sin los amigos. Aunque la autarquía es su ideal de la vida, no se puede separar del ideal de la amistad.

El cristianismo fundirá la tradición helenístico-epicúrea individualista con el sentido universalista-cosmopolita. El cristianismo corrige este componente individualista-egoísta y propone el amor universal e incondicional, crea unos lazos entre los hombres independientemente de la amistad o de cualquier punto de vista utilitario. Sí podemos decir que el sistema epicúreo culmina con la amistad desinteresada, que

llega a amar a los amigos por sí mismos, sin buscar el propio interés. El cristianismo abre sus puertas a toda la sociedad, no se restringe sólo a un grupo de amigos, libera al helenismo-epicureísmo de su sesgo individualista y predica un amor incondicional, un ágape que no conoce fronteras, e incluso, propone algo muy difícil de entender, el amor a los enemigos.

Socialmente podemos pensar que tal vez Epicuro y sus comunidades intuyeran que no es fácil sentirse integrado o identificado en grupos de gente numerosa con los que no se comparten ideales de vida buena y feliz; porque así no sería posible la participación en ideales políticos. Dentro de sus comunidades, Epicuro propone la cohesión social que no se puede realizar en la estructura de la *polis*. Al dar importancia al sentimiento de autarquía y seguridad, él reduce o disminuye la necesidad de identificarse con un grupo o nación. A Epicuro le preocupa el hombre concreto y aislado que ha de enfrentarse solo a la vida sin el respaldo de la *polis*. (Algo parecido ocurre en nuestro mundo donde se observa una falta de participación en la vida política o un sentimiento de no sentirse integrado en la sociedad tan amplia). Tal vez los grupos epicúreos constituirían una crítica a la misma sociedad de la *polis* que no permitía que todos tuvieran participación ciudadana. Epicuro percibió que en la *polis* griega con toda su democracia, la igualdad de derechos o los ideales de vida buena estaban reservados a unos pocos ciudadanos libres, mientras que las mujeres, esclavos y extranjeros quedaban excluidos, pues no gozaban de ningún derecho. Según esta interpretación, la comunidad de los amigos puede entenderse como crítica de la sociedad que tenían ante sus ojos. Pero al mismo tiempo es la propuesta de modo alternativo de vida, en el que se podían desarrollar los ideales de igualdad y participación, y compartiendo también ideales de vida buena. La filantropía de Epicuro pone las bases de una ética universalista, y por tanto, supera en amplitud la Atenas clásica que reservaba los derechos sólo a los hombres libres. De este modo el epicureísmo es el primer intento de fundar un humanismo universal en el que los hombres sean dueños de su destino, sin depender de los dioses ni de los gobernantes.

En una sociedad en crisis, una *polis* deshecha, tal vez no haya mejor respuesta para esa situación caótica que el reunirse en pequeños grupos donde se pueda vivir y compartir ideales de buena vida. Pero esto no es aislarse del mundo, el mensaje epicúreo también es universalista, no se le puede tachar de ser sectario; si así fuera no se entendería la afirmación: "la amistad danza alrededor de la tierra avisándonos a todos a que nos despertemos a la felicidad" (*GV* 52). Los epicúreos aunque vivan en pequeños

grupos tienen un mensaje universal, por eso su filosofía está formada de pequeñas máximas fáciles de aprender y de propagarse. Este mensaje no era para un grupo de escogidos o iniciados, sino que tiene un alcance universal.

El cristianismo primitivo también está constituido por grupos pequeños, sin ninguna relevancia social, que viven integrados por compartir los mismos valores de vida. Tampoco los cristianos se encierran en sí mismos olvidándose del mundo, sino que se abren a un mundo universalista. Aunque algunos grupos al comienzo ante los ataques del mundo hostil se aislaron bastante y más tarde en la historia del cristianismo aparecerá el monacato que propone un tipo de vida en grupos más reducidos, al remanso de la vida política.

En este punto se ve también una gran semejanza entre el epicureísmo y el cristianismo. En el Jardín concurrían amigos de distintos lugares y condiciones sociales, a todos estaba abierta la posibilidad de ser feliz. Presentaban un mensaje que se podía memorizar a base de breves sentencias que después se podían repetir y trasmitir. Las máximas son un ejemplo de este mensaje abierto y fácil de aprender. Lo mismo encontramos en las cartas dirigidas a los amigos. Es decir, el epicureísmo tiene un carácter popular y misionero, no conocemos los tratados de filosofía epicúrea, tal vez reservados sólo a algunos expertos. A nosotros nos han llegado una serie de fórmulas entrelazadas, que eran sobre todo reglas de vida práctica. El epicureísmo es considerado como la primera escuela filosófica misionera y tal vez por eso se extendió a través del mundo helenístico de forma más rápida que sus predecesoras. La transmisión de la enseñanza se hacía de discípulo a discípulo, cualquiera podía ser misionero. Este credo poseía la ventaja de propagarse sin necesidad de escuelas ni maestros y por eso fue capaz de infiltrarse en los pueblos y ciudades más remotos. Del cristianismo podemos decir algo parecido, pues se dirigía a todas clases sociales y se transmitía también de discípulo a discípulo. También los cristianos prepararon una especie de catecismo donde se resumían los aspectos fundamentales y que eran fáciles de memorizar y trasmitir. Otro medio semejante que usan los cristianos para comunicarse son las cartas entre las diferentes comunidades. Por eso se puede decir que el epicureísmo como filosofía misionera preparó el terreno o se anticipó al cristianismo como religión misionera. Aunque este talante abierto de pertenecer a un mundo sin fronteras o el carácter universalista del epicureísmo y del cristianismo forman parte de la cultura cosmopolita helenística de la que ambos participan.

Otra característica que también es propia de la época y se aprecia tanto en los epicúreos como en los cristianos es la atención al propio individuo. Los hombres buscan antes la salvación personal concreta y la solidaridad del grupo de los amigos que embarcarse en vagas utopías políticas. En los epicúreos no queda nada del anticonformismo de los cínicos, de la transgresión del orden o un comportamiento contrario a lo común (D. L. VI, 64). Los epicúreos consideran que la seguridad y la paz no se establecen por medio de programas sociopolíticos, sino al contrario, por la separación individual de la sociedad en grupos alternativos de vida. Ninguno de los dos grupos buscan, en principio, una reforma de la sociedad, ni tienen un propósito revolucionario. La única revolución que les interesa es aquella que cada uno debe obrar en su interior, no atribuyendo ningún valor a las condiciones externas para conseguir la perfección y la felicidad. Por esta concentración en el individuo piensan que lo necesario es cambiar el hombre interior, sólo de modo secundario se podrá pensar en el mundo exterior. La vida en sociedad tiene la misión de servir a los intereses de los individuos. Los hombres se unen en sociedad para defender mejor sus intereses. El Estado y las leyes son necesarios pues si no es difícil que la persona pueda alcanzar la ataraxia interior; ésta sólo se puede conseguir si las circunstancias externas la posibilitan. En el cristianismo primitivo, aunque no se encuentre formulado de modo tan claro se puede hablar de la misma actitud.

Por esta concentración en el individuo y su salvación personal se entiende que el sabio epicúreo no esté interesado en adquirir riquezas ni bienes externos. Le ocasionarán penas o placeres innecesarios que ponen en peligro su ataraxia. El sabio tampoco cometerá injusticia, sea o no sea descubierto, pues el primer perjudicado es el mismo, al perder su paz interior. La felicidad va unida a la justicia, el que comete la injusticia se perjudica a sí mismo. La injusticia cuando se enraíza en el alma o está presente de forma continuada perturba la tranquilidad psíquica. Las malas acciones o la injusticia producen tortura y angustia a quien las comete. El peor castigo de la injusticia no es ser descubierto, sino el de la propia conciencia; el vivir perturbado e intranquilo consigo mismo y no conseguir nunca la paz. En cambio, quien es justo vive en armonía consigo mismo, vive unificado, es amigo de sí mismo y puede considerarse feliz.

En el cristianismo también hay una continua llamada a la búsqueda del sosiego y la paz interior. Los medios para conseguirla son semejantes a los que propone el epicureísmo. Uno no debe buscar los honores o riquezas, ni nada que ponga en peligro esta tranquilidad. También se valora mucho dentro del cristianismo la llamada a vivir

desde la conciencia, a obrar con rectitud, a hacer siempre el bien. Existe el pleno convencimiento de que el mal sólo se vence con el bien; por lo tanto la injusticia nunca será un medio para conseguir el bien.

Podemos ver tanto en el epicureísmo como en el cristianismo el siguiente paralelismo. Hay dos modos de vida epicúreos: algunos vivían en las comunidades del Jardín como Epicuro; mientras otros intentaban vivir la vida epicúrea de modo diferente, participando en las actividades personales y cívicas. Esto tiene perfecto sentido si destacamos que la felicidad epicúrea depende de conseguir una actitud interna para las actividades propias, cualquiera que sea. Por supuesto, es más fácil conseguir aquella actitud viviendo en una comunidad que te ayuda y no es competitiva, que fuera de ella; pero algunos, por las condiciones de su vida, son incapaces de tomar ese compromiso. En el cristianismo hay reminiscencias de estas dos formas epicúreas de vida: hay quienes se dedican totalmente a la vida religiosa con especial dedicación y llevan, en comparación con otros, una vida bastante restrictiva; y está también la masa de los cristianos ordinarios, quienes intentan conseguir una vida espiritual desenvolviéndose en las actividades de la vida cotidiana. La vida religiosa es, obviamente, un mejor camino para conseguir la vida espiritual; finalmente hay razones para retirarse del mundo y elegir este modo de vida[1]. La vida monástica se presenta, dentro del cristianismo, como una manera más perfecta de vivir la vida cristiana, más radical, por eso se separan frente al resto de la vida de la masa. En el monacato medieval se vive un modo de vida comunitario semejante al propuesto por Epicuro y sus seguidores. Ahora bien, el Jardín no era una institución llena de cantos y liturgia de la vida religiosa, sino que los miembros se dedicaban al estudio y a las discusiones filosóficas. Los monasterios al mismo tiempo que vivían una vida de oración, trabajaban y se dedicaban al estudio y fueron una alternativa a la caída del Imperio romano.

El mensaje de Epicuro es una afirmación de la vida frente a la negación de la muerte. Una llamada a gozar de la vida presente y no una preparación para la muerte. El sabio, en su reflexión sobre la muerte, repite en su memoria que la muerte es nada frente a la vida. Por eso nos invita a concéntranos en el presente y vivir el ahora, los momentos o instantes que conforman nuestra vida. El problema es cómo afrontar las desgracias. Epicuro recurre a la memoria; el recuerdo de los buenos momentos nos puede traer

[1] Cf. ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, 347-348.

sosiego. Epicuro nos dice que los males presentes se calman con la certeza de que nadie puede matar lo que ya ha sido. Esta temporalidad asumida con alegría incita a vivir la vida con intensidad.

En el Evangelio también aparece la llamada a la conversión en el momento presente, se habla de que "el tiempo es inminente". La actuación de Jesús curando a los enfermos, perdonando a los pecadores, librando a los oprimidos por el mal son signos de que el Reino de Dios ha llegado, e indican esta actualización de la salvación por él anunciada. Todo lo contrario de una salvación para el futuro o para el cielo. El cristianismo primitivo se mueve en unos parámetros semejantes y si tuvo aceptación en ese tiempo, es porque supo responder a las ansias de salvación con realizaciones concretas en el presente y no proponer una salvación futura o utópica. Aunque el mensaje del Reino de Dios es, en su sentido definitivo, una realidad escatológica, comenzaba ya en el tiempo presente. La vida y las obras de Jesús actualizan esta salvación presente en la historia. El reino comienza con la vida y acciones de Jesús. De hecho, algunos cristianos entendieron que la salvación estaba presente y que la escatología ya se había realizado.

Los epicúreos consideran la amistad como un medio para alcanzar la felicidad. Pero como hemos señalado, también la amistad llega a ser un fin en sí misma. La amistad es en sí misma un estado placentero y se identifica con la felicidad. La amistad, que comienza siendo algo utilitario, se convierte en algo desinteresado. Es decir, la amistad en algún momento de la evolución epicúrea se valora como si fuera una disposición, un modo de ser y llega a adquirir un sentido altruista. No podemos entender la amistad sólo como un medio para conseguir el fin de la vida buena que es el placer. Las personas pueden tener relaciones amistosas buscando sus intereses personales. Pero también puede que con el tiempo crezcan esos lazos y se lleguen a amar por la misma amistad sin esperar ninguna ventaja, es decir, se puede elegir la amistad por sí misma Por eso se puede considerar que la amistad desinteresada epicúrea es un paso o transición hacia el ágape cristiano. En Epicuro se puede hablar de una amistad desinteresada o altruista, aunque no se pueda hablar de ágape propiamente.

Para Pablo la verdadera amistad es la entendida como virtud, libre de cualquier connotación utilitaria o interesada, pero en la carta a los Filipenses nos hace ver que los cristianos de Filipos entienden la amistad como algo más parecido a la utilidad que a la virtud (4,2-3). Pablo quiere que ellos evolucionen de una amistad basada en el interés a una amistad fundada en la virtud. El ejemplo de la verdadera amistad es Cristo (2,5-11).

La amistad, aunque no excluye beneficios, no es deseable por la esperanza de ganancia, sino que su provecho total consiste en el mismo amor. Los cristianos partiendo de la idea clásica de la amistad, la ampliaron hasta convertirla en ágape o *caritas*, un amor incondicional y gratuito.

Del estudio de las cartas paulinas, sobre todo las dirigidas a los cristianos de Corinto, podemos concluir que algunos de los cristianos de Corinto habrían pertenecido a la escuela epicúrea antes de convertirse al cristianismo. Y que al convertirse a la nueva fe habrían mantenido todavía muchas de sus creencias anteriores. Varios de los problemas que se plantean sólo se entienden desde esta procedencia. También el vocabulario o la argumentación que, a veces, usa Pablo se entiende en este contexto. Lo cual no quiere decir que esta sola influencia explique las grandes dificultades que existen para entender las cartas a los Corintios.

Creo que no debo insistir en un punto que ha quedado claro a lo largo del trabajo, la congruencia que existía entre las comunidades paulinas y las epicúreas en lo relacionado a la participación mutua de los miembros en la exhortación, edificación y corrección fraterna. La tradición piscagógica (cuidado y guía del alma) epicúrea, practicada en las comunidades de Herculano, es semejante a la practicada en las comunidades paulinas. La práctica social de la edificación mutua y exhortación, al igual que la corrección mutua, que se encuentra entre los epicúreos en Atenas, Nápoles y Herculano y en las comunidades cristianas primitivas, presentan unos paralelismos no constatables en otros grupos de la Antigüedad.

El cosmopolitismo estoico alarga la ciudad y la hace coincidir con el mismo mundo; mientras que el epicureísmo la reduce, por el contrario, a un grupo de amigos, desviando a muchos de esta pseudociudad, que no constituye más que una parodia del estado soberano. Porque la demanda de la filosofía avanza en la dirección moral por el camino del individuo, un "refugio". Se puede caracterizar la amistad epicúrea como una virtud apolítica. El sabio no se comprometerá en los asuntos públicos, a no ser en circunstancias excepcionales. El sabio busca preservar su reposo. (*KD* 14) "la seguridad proveniente de la tranquilidad interior y del vivir retirado es la más pura". Y si la salud consiste en la ausencia de problemas, sería absurdo que se inmiscuya en los problemas de la vida política (*GV* 58). Epicuro considera la vida política como un daño y como algo que aleja de la felicidad. Rasgos muy similares hemos señalado en el cristianismo primitivo.

El cristianismo, lo mismo que otras religiones, ha necesitado de la filosofía para explicar sus doctrinas o aplicar sus principios a las situaciones particulares, al mismo tiempo que para explicar diversos aspectos morales que se derivan de sus principios doctrinales. El cristianismo ha ido necesitando de la filosofía a lo largo de su historia, a medida mismo tiempo que iban apareciendo diversos problemas que exigían una respuesta desde la misma fe. En un principio el cristianismo se sirvió de la filosofía platónica, aristotélica, estoica o neoplatónica para explicar muchos de sus enunciados o enseñanzas, aun cuando sabemos que postulaban la eternidad de la materia, principio incompatible con la fe cristiana. Con esta presentación quiero reivindicar la tradición epicúrea, que bien podría hacer servido también de vehículo transmisor de la fe a la hora de configurar la doctrina cristiana.

Seguramente si el cristianismo hubiera seguido la filosofía epicúrea no hubiera presentado al placer sexual como pecado. En el cristianismo ha perdurado una concepción negativa sobre la sexualidad, el cuerpo y el placer. Esta hostilidad hacia el placer, la desconfianza hacia la sensualidad y el pesimismo sexual es más bien una herencia recibida de la Antigüedad, que el cristianismo ha contribuido, en buena medida, a conservar hasta nuestros días. La estimación de severidad creciente y esta limitación de la actividad sexual, que se da en los dos primeros siglos del cristianismo, recibe su impulso del estoicismo y después por la influencia de la gnosis, que representa una protesta apasionada contra la concepción de la existencia como buena[2]. Por la influencia de estas tradiciones filosóficas, los rasgos que han perdurado en la moral católica son: la hostilidad hacia el placer, la desconfianza hacia el matrimonio, la exaltación del celibato y un pesimismo en materia sexual. Ha tenido tanta influencia a lo largo de la historia que hoy parece que fuera intrínseco al mensaje cristiano en cuanto tal. Este profundo pesimismo contrasta con el amor a la vida, característica de los últimos tiempos de la Antigüedad.

Esta concepción, que ha perdurado en el cristianismo, se aleja de las raíces judías de la doctrina de la bondad de la creación, proveniente del Dios bueno: que conduciría a un aprecio de todas las realidades creadas. Jesús de Nazaret no parece que tuviera una concepción tan pesimista. Aunque había algunos grupos judíos, como los esenios, que insistían en el ascetismo y prescribían el celibato, y otros con un fuerte mensaje ascético, como el de Juan el Bautista; Jesús no parece que insistiera mucho en

[2] Cf. RANKE-HEINEMANN, U., *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*, Trotta, Madriod 1994, 13-22.

este punto, incluso se acusa a sus discípulos de que no ayunaban (Mc 2,18), y sus enemigos le tacharon de comedor y bebedor (Mt 11,19 y Lc 7,34).

Es más, si el cristianismo, en vez de aceptar la tradición estoica, se hubiera impregnado de la tradición epicúrea, se habría dado posiblemente una concepción más positiva sobre la vida presente, el cuerpo, el placer, la sexualidad humana, y las realidades terrenas. Y habría presentado una moral no tan centrada en el ascetismo ("la moral del camello"), sino desde los ideales de vida plena, desde la abundancia del corazón. Por eso desde el cristianismo se puede reivindicar una teología del gozo, del goce consecutivo al comportamiento virtuoso o la satisfacción generada por el sosiego y la ausencia de turbación en una vida retirada, ajena a todo tipo de competitividad.

¿Por qué los cristianos de los primeros siglos rechazaron el epicureísmo como medio para explicar la doctrina cristiana? Una respuesta que hemos venido sugiriendo a lo largo de la tesis es su alianza con la filosofía enemiga, el estoicismo. Al usarla, sobre todo en los siglos II y III d. C., se fueron impregnando de muchos elementos ajenos a la fe y que a la larga impidieron utilizar la filosofía contraria. Pero podemos seguir preguntando ¿por qué los cristianos eligieron la filosofía estoica o neoplatónica después y no la epicúrea? Según lo que hemos venido argumentando a lo largo de nuestro estudio, creo que precisamente por desmarcarse de esta escuela o filosofía con la que mantenía muchas afinidades. Hemos analizado cómo a los ojos de la gente extraña, en el siglo II, se colocaba en el mismo grupo a: "ateos, epicúreos y cristianos". Los cristianos y epicúreos estaban unidos en la crítica a las supersticiones y a la religión astral, que dominaba en la época, y eran acusados por la propaganda política de todas las extravagancias: ateísmo, misantropía, irresponsabilidad social, ruptura de las familias, inmoralidad sexual, etc. La razón de esta percepción o asociación por gente extraña era el hecho de que a nivel sociológico, presentaban muchas semejanzas: vida en comunidad, prácticas psicagógicas, aceptación de personas de todas las condiciones sociales, veneración de sus fundadores, etc. Por esta asociación, podemos pensar que los cristianos de esta época o los Padres apologetas reaccionaron en contra de los epicúreos, para distinguirse ante la gente extraña, dado que tenían bastantes aspectos muy semejantes. Por esta razón comenzaron a diferenciarse y distanciarse de los epicúreos, en un intento por crear una identidad propia y que disimulase los más posible cualquier afinidad con los epicúreos. Probablemente el proceso de acercamiento a la filosofía estoica fue la consecuencia obligada de tal opción. Lógicamente esta conclusión

implicaría la búsqueda de textos patrísticos que mostrasen y sirvieran para confirmar tal hipótesis. Una tarea que evidentemente excede los límites de nuestro estudio.

Otra línea de investigación futura es estudiar a Epicuro en relación con Nietzsche tan conocedor del mundo clásico y admirador de Epicuro. Sabemos que Epicuro, principalmente, lanzó un ataque contra el platonismo, el dualismo trascendente del mundo de las ideas, pues era una evasión o pérdida del mundo real, lo mismo que la confianza en las almas o vida de ultratumba. Epicuro con su fidelidad a lo real rechaza la concepción platónica, por no responder a la realidad natural. La crítica que Nietzsche hace al cristianismo, o a la presentación del cristianismo de su tiempo, es prácticamente la misma; lo llama "platonismo para el pueblo": la construcción de un mundo ideal que le hace olvidarse de la vida. Según él, la religión cristiana por su práctica y valoración antivital, ya no se ocupa de la vida, sino del más allá que es como decir de la nada. Nietzsche niega el Dios que es enemigo de la vida. El cristianismo se ha centrado en el más allá, ha estado tan preocupado por la inmortalidad individual que muchas veces ha despreciado y se ha olvidado del más acá, de la vida, precisamente lo único importante. Nietzsche hacía una valoración positiva del cristianismo originario, equiparado al socialismo y al anarquismo. Y expresa también la admiración por Jesucristo: "este buen mensajero murió tal como vivió, no para redimir a los hombres, sino para mostrar cómo se ha de vivir".

Finalmente, una tercera vía de investigación pudiera ser el estudio de la influencia del epicureísmo, la vida de los grupos epicúreos en la configuración del nacimiento del monacato cristiano. Hemos expuesto la influencia del epicureísmo en la las comunidades paulinas. Tal vez se pudiera continuar esta influencia en los siglos posteriores. Se me ocurre que el retiro de Agustín con sus amigos en Casiciaco para vivir en comunidad, lejos del mundo, y ayudarse en la búsqueda y conocimiento de la verdad, podría tener esta misma influencia. En este retiro Agustín se consagra a la filosofía en compañía de sus amigos. Aparte de los estudios y meditaciones personales, se programaban reuniones de todo el grupo para discutir algún tema.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA MÉNDEZ, E., *Estudios sobre la moral de Epicuro y de Aristóteles esotérico* (=Serie Universitaria 32), Fundación Juan March, Madrid 1977, 67 pp.

—— *Pherc. 1089: Filodemo "Sobre la adulación"*, en *CErc* 13 (1983) 121-138.

Actes du VIIIe Congrès AGB (5-10 avril 1968), Les Belles Lettres, Paris 1970, 813 pp.

AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (=Cristianismo y sociedad 14), Desclée de Brouwer, Bilbao 1987, 202 pp.

ALBERTI, A., *The Epicurean Theory of Law and Justice*, en LAKS, A., & SCHOFIELD, M. (ed.), *Justice and Generosity*, 161-190.

ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, Inaugural-Dissertation, Universität Würzburg 1997, 469 pp.

—— *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* (=Biblische Studien 19), Herder, Freiburg 1999, xi-479 pp.

—— *El edicto de Claudio y la comunidad judía de Roma*, en BORRELL, A., DE LA FUENTE, A., y PUIG, A. (ed.), *La Biblia y el Mediterráneo* I. *Actes del Congrés de Barcelona 18-22 de setembre de 1995,* Associació Bíblica de Catalunya i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1997, 263-277.

ANNAS, E. J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley 1994, ix-245 pp.

—— *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, x-502 pp.

ARENS, E., *Asia menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento*, Almendro, Córdoba 1995, 234 pp.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (=BCG 89), in. Emilio Lledó tr. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid 1985, 562 pp.

—— *Política* (=Clásicos Políticos), trs. Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1951, lxxii-281 pp.

ARMSTRONG, H, A. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, New York 1980, xvi-715 pp.

ARRIGHETTI, G. (ed.), *Epicuro* (=Biblioteca di cultura filosofica 41), Einaudi editore, Torino 1973, liii-793 pp.

ASMIS, E., *Philodemus' Epicureanism*, en HAASE, W., *ANRW* II, 36.2, 2369-2406.

ASPASIA DE MILETO, *Testimonios y Discursos* (=Textos y Documentos 18), tr. y notas José Solana Dueso, Anthropos, Barcelona 1994, cv-132 pp.

AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles. Con un apéndice sobre la prudencia en Kant* (=Filosofía 33), Crítica, Barcelona 1999, 250 pp.

BADIAN, E. (ed.), *Alexander le Grand Image et Réalité*, en *EnAC XXII,* Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1976, 322 pp.

BADIAN, E., *Some recent Interpretations of Alexander*, en *EnAC XXII*, 279-311.

BALCHL, D., & FERGUSON, E., & MEEKS, A.W., (ed.) *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, Fortress Press, Minneapolis 1990, xv-404 pp.

BARCLAY, M.G. J., *Paul, Philemon and Christian Slave-ownership*, en *NTS* 37 (1991) 161-186.

BARIGAZZI, A., *Sul concetto epicureo della sicurezza esterna*, en *SUZHTHSIS*, 73-92.

BARTLING, H. M., *Weisheit des Augenblicks*, en *prima philosophia* 7 (1994) 271-287.

BAUMER, N., *Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien* (=Forschung zur Bibel 68), Echter, Würzbug 1992, 484 pp.

BERRY, L. K., *The Function of Friendship Language in Philippians 4, 10-20*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Friendship, Flattery, & Frankness of Speech*, 107-124.

BETZ, H. D., *Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze IV*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, x-309 pp.

——*The Sermon on the Mount*: *Its Literary Genre and Function*, en *JR* 59 (1979) 285-297.

BILBENY, N., *Sócrates. El saber como ética* (=Historia, Ciencia, Sociedad 270), Península, Barcelona 1998, 140 pp.

BOLLACK, M. J., *Les Maximes de l'Amitié*, en *Actes du VIIIe Congrès AGB*, 221-329.

BOLLACK, J.,-LAKS, A., *Epicure à Pythoclès. Sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques*, en *Cahiers de Philologie 3*, Publications de l'Université de Lille III, Arras 1977, 371 pp.

BOLLACK, J.,-LAKS, A., *Etudes sur l'Epicurisme antique*, en *Cahiers de Philologie 1*, Publications de l'Université de Lille III, Arras 1976, 369 pp.

BONELLI, G., *Aporie etiche in Epicuro. Opera stampata con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche - Rome* (=Latomus 163), Revue D´etudes Latines, Bruxelles 1979, 135 pp.

BOURNE, C. F., *Caesar the Epicurean*, en *ClW* 70 (1976-1977) 417-432.

BRESCIA, C., *L'amicizia in Epicuro*, en *GIF* 8 (1955) 314-332.

BRUNSCHWIG, J., & NUSSBAUM, C. M., *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 364 pp.

BRUNSCHWING, J., *Etudes sur les philosophies hellénistiques, Epicurisme, Stoicisme, scepticisme* (=Épiméthée), Presses Universitaires de France, Paris 1995, 364 pp.

BURNS, J. H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought. c. 350-c.1450*, Cambridge University Press, New York, viii-808 pp.

CALVO MARTÍNEZ, T., *Socrates*, en GARCÍA GUAL, C. (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, 113-129.

CAPASSO, M., *Comunità senza rivolta. Quattro saggi sull'epicureismo, con una premessa di M. Gigante*, Napoli 1987.

CAPPELLETTI, A., *Lucrecio: la filosofía como liberación,* Monte Avila Editores, Caracas 1987, 317 pp.

CASTNER, C., *Epicurean Hetairai. As Dedicants to Healing Deities?*, en *GRBS* 23 (1982) 51-57.

CERASUOLO, S., *La definizione dell' EROS di Epicuro*, en GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed.), *Epicureismo greco e romano*, 397-408.

GIGANTE, M., *Philodème: Sur la liberté de parole*, en *Actes du VIIIe Congrès AGB*, 196-217.

CHADWICK, H., *Philo and the Beginnings of Christians thought*, en Armstrong, H. H. (ed.), *The Cambridge History Of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 137-157.

—— *Christian doctrine*, en, BURNS, J. H., (ed.) *The Cambridge History of Medieval Political Thought. c. 350-c.1450*, Cambridge University Press, New York, 11-20.

CHILTON, C. W., *Did Epicurus approve of Marriage? A study of Diogenes Laertius X, 119*, en *Phronesis* 5 (1960) 71-74.

CHRISTES, J., *Bildung und Gesellschaft. Die Einschätzung der Bildung und ihrer Vermittler in der griechisch-römischen Antike* (=Erträge der Forschung 37), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, viii-268 pp.

CHROUST, A. H., *The Philosophy of Law of the Epicureans*, en *Thom.* 16 (1953) 82-117 y 217-267.

CICERON, *De Finibus Bonorum et Malorum*, Libro I, ed. in. Victor José Herrero Llorente, CSIC, Madrid 1964, 123 pp.

—— *Del supremo bien y del supremo mal* (=BCG 101), in. y tr. Víctor José Herrero Llorente, Gredos, Madrid 1987, 342 pp.

—— *Sobre la naturaleza de los dioses* (=Grandes pensadores 32), Sarpe, Madrid 1984, 276 pp.

—— *Laelius de Amicitia*, tr y ed. Eduardo Valentí Fiol, Bosch, Barcelona 1954, 261 pp.

CLARKE, M. L., *The Garden of Epicurus*, en *Phoenix* 27 (1973) 386s.

CLAY, D., *A Lost Epicurean Community*, en *GRBS* 30 (1989) 313-335.

—— *Epicurus Last Will and Testament*, en *AGPh* 55 (1973) 252-280.

—— *The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda: New Discoveries 1969-1983*, en HAASE, W., *ANRW II*, 36.4, 2446-2559.

—— *Epicurus' Kuria Doxa XVII*, en *GRBS* 13 (1972) 59-66.

—— *The Cults of Epicurus*, en *CEr* 16 (1986) 11-28.

—— en *AJP* 105 (1984) 484-489.

—— *Individual and Community in the first Generation of the Epicurean School*, en *SUZHTHSIS* 255-279.

CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* (=BCG 118), in. Angel Castiñeira Fernández, tr. y notas Joan Sariol Díaz, Gredos, Madrid 1988, 355 pp.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* (= BCG 199), in. y tr. Mª Consolación Isart Hernández, Gredos, Madrid 1994, 222 pp.

—— *Stromata I. Cultura y Religión* (=FP 7) in. y tr. Marcelo Merino Rodríguez, Ciudad Nueva, Madrid 1996, 474 pp.

—— *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica* (= FP 10), in. y tr. Marcelo Merino Rodríguez, Ciudad Nueva, Madrid 1998, 552 pp.

COLE, T., *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, en *American Philological Association Press. Monograph* 25 (1967), Western Reserve University Claveland, Claveland 1967, xii-225 pp.

COMTE-SPONVILLE, A., *Pequeño tratado de las Grandes Virtudes*, Espasa Calpe, Madrid 1998, 355 pp.

COSENZA, P., *La dimostrazione della non eleggibilità dell'ingiustizia nella rata sententia xxxiv di Epicuro*, en GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed.), *Epicureismo Greco e Romano*, 361-376.

CROSSAN, J. D., *The historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, T & T Clark, Edinburg 1991, xxxiv-507 pp.

CULPEPPER, R. A., *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School. Hypothesis Bases on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (=SBLDS 26), Missoula 1975.

DALY, W. L., *Roman Study abroad*, en *AJPh* 71 (1950) 40-58.

DE LACY, P. H., *Lucretius and the History of Epicureanism*, en *TPAPA* 79 (1948)12-23.

—— *N. W. De Witt*, *Isis* 45 (1954) 306-308.

DEMÓCRITO, *Los filósofos presocráticos III* (=BCG 28) in. y tr. Armando Poratti, Conrado Eggers lan, Mª Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid 1980, 455 pp.

DENYER, N., *The Origins of Justice,* en *SUZHTHSIS*, 133-152.

DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1964, 772 pp

DE WITT, W. N., *St. Paul and Epicurus*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1954, vi-201 pp.

—— *Epicurus and his Philosophy*, Greenwood Press, University of Minnesota, Connecticut² 1976, 388 pp.

—— *The Epicurean Doctrine of Gratitude*, en *AJPh* 58 (1937) 320-328.

—— *Organisation and Procedure in Epicurean Groups*, en *CP* 31 (1936) 205-211.

—— *The Later Paideia of Epicurus*, en *TPAPA* 68 (1937) 326-333.

—— *Epicurean Contubernium*, en *TPAPA* 67 (1936) 55-63.

DIANO, C., *Épicure: La philosophie du Plaisir et la société des amis*, en *EPh* 22 (1967) 173-186.

DIOGENES LAERCIO, *Vida de Epicuro. Libro X de las Vidas de los filósofos ilustres,* in. tr. y notas de Antoni Pique Angordans, Universitat de Barcelona, Barcelona 1981, 154 pp.

DIOGENES LAERTIO, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* II, tr. D. José Ortiz y Sanz, Sucesores de Hernando, Madrid 1905, 354 pp.

DIÓN DE PRUSA, *Discursos XII-XXXV* (=BCG 127) tr. e in. Gonzalo del Cerro Calderón, Gredos, Madrid 1989, 503 pp.

DODDS, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*(=Epifanía 25), Cristiandad, Madrid 1975, 188 pp.

DWONING, F. G., *Cynics, Paul and the Pauline Churches. Cynics and Christian Origins II*, Routledge, New York 1998, xiv-369 pp.

EARLE, W. J., *Epicurus: 'Live Hidden!'*, en *Philosophy* 63 (1988) 93-104.

EBNER, M., *Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkatologe bei Paulus* (=Forschung zur Bibel 66), Echter, Würzburg 1991, xvi-414 pp.

EPICTETO, *Pláticas por Arriano*, I. tr. Pablo Jordán de Urríes y Azara, Alma Mater, Barcelona 1957, cviii-143 pp.

EPICTETO, *Pláticas por Arriano*, II. tr. Pablo Jordán de Urríes y Azara, Alma Mater, Barcelona 1963, 160 pp.

EPICUR, *Lletres* (=Clàssics Grecs i Llatins), in. y tr. Montserrat Jufresa, Fundació Bernat Metge, Barcelona 1975, 136 pp.

EPICURO, *Obras* (=Clásicos del pensamiento 83), ed. y tr. Montserrat Jufresa, Tecnos, Madrid[2] 1994, lxxxii-101 pp.

EPICURO, *Obras Completas* (*Epístola a Heródoto, Epístola a Meneceo, Epístola a Pítocles, Máximas Capitales, Sentencias Vaticanas y fragmentos*) (=Letras Universales 221), ed. y tr. José Vara, Cátedra, Madrid[2] 1996, 123 pp.

ERLER, M., *Philologia medicans. La lettura delle opere de Epicuro nella sua scuola*, en GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed.), en *Epicureismo Greco e Romano*, 513-526.

—— *Epikur*, en FLASHAR, H. (ed.), *Die Hellenistische Philosophie* 4/1, 29-202.

—— *Die Schule Epikurs*, en FLASHAR, H. (ed.). *Die Hellenistische Philosophie* 4/1, 203-380.

ETIENNE, A.,-O'MEARA, D., *La philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Oenoanda* (=vestigia 20), Editions Universitaires de Fribourg y Cerf, Fribourg 1996, v-140 pp.

EURIPIDES, *Tragedias I* (=BCG 4), in. y tr. Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez, Gredos, Madrid 1983, 494 pp.

FARRINGTON, B., *La rebelión de Epicuro*, Laia, Barcelona[2] 1974, 206 pp.

—— *Neuerliche Gedanken über Epikur*, en *DZPh* 3 (1955) 214- 221.

—— *Ciencia y Política en el Mundo antiguo*, Ciencia Nueva, Madrid[2] 1968, 221 pp.

FERGUSON, J., *The Heritage of Hellenism*, Thomas and Hudson LTD, London 1973, 180 pp.

—— *Epicureanism under the Roman Empire*, en HAASE, W., *ANRW* II 36.4, 2257-2327.

FERGUSON SMITH, M., *The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda* (= Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris 20), Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1996, 234 pp. y 64 páginas ilustradas.

FERNANDEZ-DAZA, C., *Máximas para una vida feliz. Epicuro. Y textos escogidos en defensa del ideal epicúreo*, Temas de hoy, Madrid[4] 1996, lxii-146 pp.

FESTUGIÈRE, A. J., *Epicuro y sus dioses*, Eudeba, Buenos Aires[2] 1963, 79 pp.

—— *Libertad y civilización entre los griegos*, Eudeba, Buenos Aires, 1972, 91 pp.

—— *Epicure et ses dieux* (=Quadrige 64), Presses Universitaires de France, Paris[4] 1997, xx-132 pp.

FIORE, B., *Passion in Paul and Plutarch. 1 Corinthians 5-6 and the Polemic against Epicureans,* en BALCHL, D., & FERGUSON, E., & MEEKS, A.W., (ed.) *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, Fortress Press, Minneapolis 1990, 135-143.

FITZGERALD, T. J. (ed.), *Friendship, Flattery, & Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (=SNT 82), E.J. Brill, Leiden, New Yor, Köln, 1996, xi-291 pp.

—— *Philippians in the Light of some Ancient Discussions of Friendship*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Friendship, Flattery, & Frankness of Speech*, 141-160.

—— *Greco-Roman Perspectives on Friendship* (=RBS 34), Scholars Press, Atlanta 1997, xiii-330 pp.

—— *Friendship in the Greek World Prior to Aristotle*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, 13-34.

FLACELIERE, R., *Les épicuriens et l'amour*, en *REG* 67 (1954) 69-81.

FLASHAR, H. (ed.), *Die Philosophie der Antike. Die Hellenistische Philosophie (Grundriß der Geschichte der Philosophie)4/1*, Schwabe & Co Ag, Basel 1994, xxvi-490 pp.

FLASHAR, H., & GIGON, O. (ed.), *Aspects de la Philosophie Hellénistique*, en *EnAC* XXXII, Fondation Hart, Vandoevres-Genève 1985, 386 pp.

FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías. Libros I-XI* (=Clásica 45), ed. de José Vara Donado, Akal, Madrid 1997, 646 pp.

FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías. Libros XII-XX* (=Clásica 46), ed. de José Vara Donado, Akal, Madrid 1997, 649-1267 pp.

FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad. 3, La inquietud de sí*, Siglo XXI, Madrid 1987, 232 pp.

FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermeneútica. Obras esenciales, Vol.III,* in. tr. y ed. Angel Gabilondo, Paidós, Barcelona 1999, 474 pp.

FOWLER, D. P., *Lucretius and Politics*, en GRIFFIN, M., & *Barnes*, J. (ed.), *Philosophia Togata I*, 120-150.

FOX, R. L., *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine*, Peguin, London 1986, 799 pp.

FRAISSE, J. C., *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé* (=Bibliothèque d'histoire de la Philosophie), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris[2] 1984, 504 pp.

FREDRICKSON, E. D., *PARRHSIA in the Pauline Epistles*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Friendship, Flattery, & Frankness of Speech*, 163-183.

FREEMAN, K., *Epicurus – a Social Experiment*, en *GR* 7 (1937-1938) 156-168.

FRIEDRICH, J., – PÖHLMANN, W., – STUHLMACHER, P., *Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7*, en *ZThK* 73 (1976) 131-166.

FRISCHER, B., *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, University California Press, Berkeley – Los Angeles 1982, xxiii-325 pp.

GABAUDE, J. M., *Originalité de l'éducation selon l'épicurisme*, en *Diotima* 11 (1983) 53-66.

GARBO, G., *Società e Stato nella Concezione di Epicuro*, en *AeR* 4 (1936) 243-262.

GARCÍA GUAL, C., *Epicuro* (=Humanidades 806), Alianza editorial, Madrid[2] 1985, 272 pp.

—— *La secta del perro. Diógenes Laercio: Vidas de los filósofos cínicos* (=Humanidades 1250), Alianza Editorial, Madrid 1987, 151 pp.

GARCÍA GUAL, C. (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua* (=EIAF 14), Trotta, Madrid 1997, 405 pp.

GARCÍA GUAL, C., *Sobre el descrédito de la literatura y otros ensayos*, Península, Barcelona 1999, 319 pp.

GARCÍA GUAL, C., *La utilidad de los bárbaros*, en GARCÍA GUAL, C., *Sobre el descrédito de la literatura y otros ensayos*, 127-147.

GARCÍA GUAL, C.,-ACOSTA, E., *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria* (=Rescate Textual 1), Barral, Barcelona 1974, 273 pp.

GARCÍA GUAL, C.,- IMAZ, M. J., *La filosofía helenística: Éticas y sistemas* (=Historia de la filosofía 6), Cincel, Madrid[2] 1990, 232 pp.

GARNSEY, P., & WHITTAKER, C. R. (ed.), *Imperialism in the ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, 392 pp.

GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed.), *Atti del Congresso Internazionale (Napoli, 19-26 Maggio 1993), Epicureismo Greco e Romano*, III vols., Bibliopolis, Napoli 1996, 1128 pp.

GIANNANTONI, G., *Il piacere cinetico nell'etica epicurea*, en *Elenchos* 5 (1984) 25-44.

GIGANTE, M., *Cinisme e Epicureisme*, Bibliopolis, Napoli 1992, 127 pp.

—— *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, (=Etudes anciennes 56), Les belles Lettres, Paris 1987, 128 pp.

—— *Philodème: Sur la liberté de parole*, en *Actes du VIIIe Congrès AGB*, 196-217.

—— *"Philosophia medicans" in Filodemo*, en *CEr* 5 (1975) 53-61.

GLAD, E. C., *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy* (=SNT 81), E. J. Brill, Leiden- New York- Köln 1995, xiv-411 pp.

—— *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*, en FITZGERALD, T. J. (ed), *Friendship, Flattery, & Frankness of Speech*, 21-59.

GLANON, W., *Epicureanism and Death*, en *The Monist* 76 (1993) 222-234.

GNILKA, J. (ed), *Der Philemonbrief* (=HTKNT X- 4), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982, xiv-95 pp.

GOLDSCHMIDT, V., *La doctrine d'Épicure et le droit* (=Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1977, 335 pp.

—— *La teoria epicurea del diritto*, en *Elenchus* 2 (1981) 290-316.

—— *Le fondement naturel du droit positif selon Epicure*, en *APD*, 21 (1976) 183-203.

GOSLING, J.C. B. & TAYLOR, C.C. W., *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press, Oxford 1982, xiv-497 pp.

GRANT, M. R., *Early Christianity and Society. Seven Studies*, Collins, London 1978, xii-221 pp.

GRIFFIN, M., & BARNES, J. (ed), *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*, Clarendon, Oxford 1997, viii-308 pp.

GRIFFIN, M., *Philosophy, Politics, and Politicians at Rome*, en GRIFFIN, M., & BARNES, J. (ed.), *Philosophia Togata I*, 1-37.

GRIFFITH, G. T., *Athens in the Fourth Century*, en GARNSEY, P., & WHITTAKER, C. R. (ed.), *Imperialism in the ancient world*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, 127-144.

GRILLI, A., *Epicuro e il Matrimonio (D. L. X,119)*, en *RCSF* 26 (1971) 51-56.

—— *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953,

—— *Considerazioni sul* Fr. 555 *Us. Di Epicuro*, en GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed), *Epicureismo Greco e Romano*, 377-386.

—— *Di§qesij en Epicuro*, en *SUZHTHSIS*, 93-109.

GUIJARRO OPORTO, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (=Plenitudo temporis 4) Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998, 473 pp.

GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega. III. Siglo V. Ilustración*, Gredos, Madrid 1988, 522 pp.

HAASE, W., *ANRW. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neuren Forschung*, II: Principat. Band 36. 4, Walter de Gruyter, Berlín- New York 1990, xvii-2257-3243 pp.

HAASE, W., *ANRW. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neuren Forschung*, II. Principat. Band 36.2, Walter de Gruyter, Berlín-New York.

HAASE, W., *ANRW. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neuren Forschung*, II: Principat. Band 26.1, Walter de Gruyter, Berlin-New York.

HADAS, M., *Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion*, Norton & Co., New York 1972.

HADOT, I., *Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain*, en *Actes du VIIIe Congrès AGB*, 347-354.

HADOT, P., *Exercices spirituels et Philosophie antique* (=Études Augustiniennes 136), Paris[13] 1993, Institut d' Études Augustiniennes, 262 pp.

—— *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (=Folio/essais 280), Gallimard, Saint-Amand 1996, 461 pp.

—— *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México 1998, 342 pp.

—— *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, 1992, 386 pp.

HANNAH W. J., *You will not taste death. Jesus and Epicureanism*, Frank publishing, Mansfield, Ohio 1997, xxi-300 pp.

HAMILTON, J. R., *Alexander the Great*, Hutchinson University Library, London 1973, 196 pp.

HAMMOND, N.G.L., *Alexander the Great King, Commander and Statesman*, Chatto & Winds, London 1981, x-348 pp.

HAMMOND, N. G. L., *Alejandro Magno Rey, general y estadista* (=AU 723), Alianza Editorial, Madrid 1992, 441 pp.

HEINE, S., *Women and Early Christianity: Are the feminist scholars right?*, SCM Press, London 1987, 182 pp.

HELD, K., *La realizzazione della felicità. La lettera di Epicure a Meneceo*, en *Fenomenologia e Società* 3 (1980) 239-265.

HELLER, A., *Aristóteles y el mundo antiguo* (=Universitaria 182), Península, Barcelona 1983, 376 pp.

HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus* (=WUNT 10), J.C. B. Mohr, Tübingen[2] 1973, x-693 pp.

—— *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo. Aspectos de una historia social de la Iglesia antigua* (=Cristianismo y sociedad 1), Desclée de Brouwer, Bilbao 1983, 108 pp.

—— *Seguimiento y Carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús* (=Presencia teológica 7), Sal Terrae, Santander 1981, 132 pp.

HIBLER, W. R., *Happiness through Tranquillity. The School of Epicurus*, University Press of America, Washington D.C. - Boston 1984, xv-105 pp.

HORACIO, *Sátiras. Epístolas. Arte poética* (=Letras Universales 241) ed. Horacio Silvestre, Cátedra, Madrid 1996, 593 pp.

HORSLEY, A. R., *Sociology and the Jesus Movement*, Continuum, New York[2] 1994, 178 pp.

HORSLEY, A. R., & HANDSON, J., *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus*, Harper San Francisco, Minneapolis, 1985, xxviii-271 pp.

HOSSENFELDER, M., *Epikur* (= BSR 520), CH Beck, München 1991, 177pp.

—— *Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis*, en RÖD, W. (ed.), *Geschichte der Philosophie Band III*, C. H. Beck, München[2] 1995, 254 pp.

—— *Epicurus – hedonist malgré lui*, en SCHOFIELD, M., & STRIKER, G., *Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, 245-263.

ISNARDI PARENTE, M., *La dottrina di Epicuro e il «carattere pratico» della filosofia ellenistica*, en *RCSF* 33 (1978) 3-29.

—— (ed.), *Opere di Epicuro* (=Classici della filosofia 14), UTET, Torino[2] 1983, 645 pp.

ISOCRATES, *Discursos* I (=BCG 23) in. y tr. Juan Manuel Guzmán Hermida, Gredos, Madrid 1979, 359 pp.

ISOCRATES, *Discursos* II (=BCG 29) in. y tr. Juan Manuel Guzmán Hermida, Gredos, Madrid 1980, 318 pp.

JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México[2] 1957, 1151 pp.

—— *Cristianismo primitivo y paideia griega* (=Breviarios 182), Fondo de Cultura Económica, México 1979, 151 pp.

JONES, H. M. A., *The Greek City from Alexander to Justinian*, Oxford University Press, Oxford 1940, x-393 pp.

JONES, H., *The Epicurean Tradition*, Routledge, London[2] 1992, vii-276 pp.

JUDGE, A. E., *St. Paul and Classical Society*, en *JAC* 15 (1972) 19-36.

—— *The Early Christians, as Scholastic Community* en *JRH* 1 (1960-1961) 4-15 y 125-137.

JUNGKUNTZ, P. R., *Fathers, Heretics and Epicureans*, en *JEH* 17 (1966) 3-10.

—— *Christian Approval of Epicureanism*, en *ChH* 31 (1962) 279-293.

KÄSEMAN, E., *Ensayos exegéticos*, (=BEB 20), Sígueme, Salamanca 1978, 299 pp.

KIMMICH, D., *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Wissenschafliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, xvii-357 pp.

KITTO, H.D.F., *Los griegos* (=Lectores 15), Eudeba, Buenos Aires[13] 1982, 357 pp.

KLAUCK, H. J., *Gemeinde –Amt– Sakramente. Neutestamentliche Perspektiven*, echter, Würzburg 1989, 452 pp.

KLAUCK, H. J., *Brotherly love in Plutarch and in 4 Maccabees,* en BALCHL, D., & FERGUSON, E., & MEEKS, A.W., (ed.) *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, Fortress Press, Minneapolis 1990, 144-156.

KLAUSER, T. (ed), *RAC. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt,* Band V, Anton Hiersemann, Stuttgart 1962, 1286 cols.

KLEVE, M. K., *Lucrèce, l'épicurisme et l'amour*, en *Actes du VIIIe Congrès AGB*, 376-382.

KOEN, A., *Atoms, Pleasure, Virtue. The Philosophy of Epicurus* (=American University Studies V/152), Peter Lang, New York 1995, 161 pp.

KONSTAN, D., *Stoics and Epicureans on the Nature of Man*, en *International Studies in Philosophy* 14 (1982) 27-32.

—— *Problems in the History of Christian Friendship*, en *JECS* 4 (1996) 87-113.

—— *Friendship from Epicurus to Philodemus*, en GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M.(ed.), *Epicureismo Greco e Roman*, 387-396.

—— *Friendship, Frankness and Flattery*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Friendship, Flattery, & Frankness of speech*, 7-19.

KÖSTER, H., *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988, 905 pp.

KRÄMER, H. J., *Zum Problem einer hedonistischen Ethik*, en *AZP* 9 (1984) 11-29.

LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma* (=Pensamiento 295), Espasa Calpe, Madrid 1991, 385 pp.

—— *Sobre la amistad*, Revista de Occidente, Madrid 1972, 380 pp.

LAKS, A., *Goldschmidt, La doctrine d'Epicure et le droit*, en *Gnomon* 53 (1981) 1-4.

LAKS, A., *Vie d'Épicure*, en BOLLACK, J., & LAKS, A. (ed.), *Etudes sur l'Epicurisme antique 1*, 6-118

LAKS, A., & SCHOFIELD, M. (ed.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the sixth Symposion Hellenisticum*, Cambridge University Press, New York 1995, vii-304 pp.

LAUB, F., *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei* (=SBS 107), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1982, 120 pp.

LEMKE, D., *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion* (=Zetemata 57), Verlag C.H. Beck, München 1973, 111 pp.

LENTZ, J.C., *Luke's Portrait of Paul* (=MSSNTS 77), Cambridge 1993.

LLEDÓ IÑIGO, E., *El epicureísmo Una sabiduría del cuerpo del gozo y de la amistad*, Taurus, Madrid[3] 1995, 142 pp.

LONG, A., *Pleasure and Social Utility— The Virtues of Being Epicurean,* en FLASHAR, H., & GIGON, O. (ed.), *Aspects de la Philosophie Hellenistique*, 283-324.

LONG A. A.,-SEDLEY, D. N., *The Hellenistic philosophers. Greek and Latin texts with Notes and Bibliography,* II, Cambridge University Press, Cambridge[3] 1990, x-512 pp.

LONG, A.A.,-SEDLEY, D. N., *The Hellenistic philosophers. Translations of the principal Sources with philosophical Commentary,* I, Cambridge University Press, Cambridge[3] 1990, xv-512 pp.

LONGO AURICCHIO, F., *La Scuola di Epicuro*, en *CEr* 8 (1978) 21-37.

—— *Sulla concezione filodemea dell'adulazione*, en *CEr* 16 (1986) 79-91.

LONGO AURICCHIO, F., & TEPEDINO GUERRA, A., *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, en *CEr* 11(1981) 25-38.

LUCIANO, *Obras II* (=BCG 113), tr. José Luis Navarro González, Gredos, Madrid 1988, 471 pp.

LUCIANO, *Obras III* (=BCG 138), tr. Juan Zaragoza Botella, Gredos, Madrid 1990, 526 pp.

LUCRECIO CARO, T., *De la Naturaleza* (=Colección Hispánica), II, (li. IV-VI), tr. Eduardo Valenti, CSIC, Madrid 1983, 182 pp.

LUCRECIO CARO, T., *De la Naturaleza* (=Colección Hispánica), I, (li. I-III) tr. Eduardo Valenti, CSIC, Madrid[2] 1983, lxix-168 pp.

MACDONALD, Y. M., *Las comunidades paulinas. Estudio socio-historico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos* (=BEB 78), Sígueme, Salamanca 1994, 355 pp.

MALHERBE, J. A., *Social Aspects of early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia[2] 1983, xi-131 pp.

—— *Paul and the popular Philosophers*, Fortress Press, Minneapolis 1989, 192 pp.

—— *Paul's Self-sufficiency (Philippians 4,11)*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Friendship, Flattery, & Frankness of Speech*, 125-139.

—— *Paul and the Thessalonians. The philosophic Tradition of Pastoral Care*, Fortress Press, Philadelphia 1987, xi-120 pp.

—— *Hellenistic Moralist and the New Testament*, en HAASE, W., *ANRW* II Principat. 26.1. Religion, Walter de Gruyter, New York- Berlin, 267-333

MANSFELD, J., *Aspects of Epicurean Theology*, en *Mnemosyne*, 46 (1993) 172-210.

MARTÍNEZ LORCA, A., *Lucrecio: una crítica ilustrada a la religión popular*, en GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed.), *Epicureismo Greco e Romano*, 851-864.

MEEKS, A. W., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* (=BEB 64), Sígueme, Salamanca, 1988, 376 pp.

—— *El mundo moral de los primeros cristianos* (=Cristianismo y sociedad 25), Desclée de Brouwer, Bilbao 1992, 184 pp.

MEIER, P. J., *Un Judío Marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y la persona*, Verbo Divino, Estella 1998, 471 pp.

MELZER-KELLER, H., *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen* (=HBS 14), Herder, Freiburg 1997, xix-487pp

MENANDRO, *Comedias* (=Biblioteca clásica 99), in. y tr. Pedro Bádena de la Peña, Gredos, Madrid 1986, 554 pp.

MÉNDEZ LLORET, I., *La Teología epicúrea: La concepción de la divinidad y su incidencia en la vida humana*, en *Pens.* 53 (1997) 33-52.

MEWALDT, J. (ed.), *Epikur. Philosophie der Freude. Eine Auswahl aus seine Schriften übersetzt, erläutert und eingeleitet*, Kröner, Sttutgart 1965, 95 pp.

MIELGO, C., *El Jesús histórico y el Jesus Seminar*, en *EstAg* 32 (1997) 171-215.

—— *Jesús y los cínicos (I)*, en *EstAg* 35 (2000), 5-44.

MILL, J. S., *El utilitarismo. Un sistema de lógica* (=Humanidades 1054), Alianza Editorial, Madrid 1984, 152 pp.

MÍNGUEZ, D., *Pablo de Tarso y el judaísmo de la Diáspora*, en PIÑERO, A., *Orígenes del cristianismo*, 283-302.

MINUCIO FELIX, *El Octavio*, tr., prólogo y notas Santos de Domingo, Aspas, Madrid 1946, 152 pp.

MITCHELL, C. A., "*Greet the Friends by Name": New Testament Evidence for the Greco-Roman Topos on Friendship,* en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, 225-262.

MITSIS, P., *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, Ithaca, London 1988, ix-184 pp.

—— *Epicurus on Friendship and Altruism*, en *OSAP* 5 (1987) 127-153.

MODRAK, K. W. D., *Stoics, Epicureans and Mental Content*, en *Apeiron* 26 (1993) 97-108.

MOLES, J. H., *Le cosmopolitisme cynique, en* GOULET-CAZE, M. O., & GOULET, R. (ed.), *Le cynisme ancien*, 259-280.

MOMIGLIANO, A., *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización* (=Breviarios 467), Fondo de Cultura Económica, México 1988, 279 pp.

—— *Su alcuni dati della vita di Epicuro*, en *RFSC* 63 (1935) 302-316.

—— *Epicureans in Revolt*, en *JRS* 31 (1941) 149-157.

MONDOLFO, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (=Temas) Eudeba, Buenos Aires 1968, 460 pp.

—— *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro* (=Ensayos), Eudeba, Buenos Aires 1962, 79 pp.

MONTSERRAT TORRENTS, J., *El marco religioso del cristianismo primitivo (II). Reflexiones y perspectivas,* en PIÑERO, A. (ed.), *Orígenes del cristianismo*, 67-80.

—— *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1992, 271 pp.

MULGAN, R. G., *Was Caesar an Epicurean?*, en *ClW* 72 (1978-1979) 337-339.

MÜLLER, R., *Konstituierung und Verbindlichkeit der Rechtsnormen bei Epikur*, en *SUZHTHSIS*, 153-183.

MÜLLER, R., *Sur le concept de Physis dans la philosophie épicurienne du droit*, en *Actes du VIIIe Congrès AGB*, 305-318.

MÜLLER, R., *Die Epikureische Ethik* (=SGKA(B) 32), Akademie Verlag, Berlin 1991, 161 pp.

—— *Die Epikureische Gesellschaftstheorie* (=SGKA(B) 5), Akademie Verlag, Berlin 1972, 147 pp.

MURRAY, G., *Five Stages of Greek Religion. Studies based on a course of Lectures delivered in April 1912 at Columbia University*, Clarendon Press, Oxford² 1930, 276 pp.

MUSONIO RUFO, *Que también las mujeres han de filosofar*, en TABLA DE CEBES. MUSONIO RUFO, *Disertaciones fragmentos menores* y EPICTETO, *Manual*

de fragmentos (BCG 207), in. y tr. Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid 1995, 76-79.

NESTLE, W., *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano* (= Convivium 1), Ariel, Barcelona[3] 1981, 379 pp.

NESTLE-ALAND., *Das neue Testament. Griechisch und Deutsch*, 27 Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft-Katholische Bibelanstalt, Stuttgart[2] 1995, 49*-810 pp.

NEYREY, J. H., *Acts 17, Epicureans and Theodicy. A Study in Stereotypes*, en BALCHL, D., & FERGUSON, E., & MEEKS, A.W., (ed.) *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, Fortress Press, Minneapolis 1990, 118-134.

NICHOLS, J. H., *Epicurean political Philosophy. The rerum natura of Lucretius*, Cornell University Press, Ithaca, London, 1976, 214 pp.

NIZAN, P., *Los materialistas de la Antigüedad*, Fundamentos, Madrid[2] 1976, 141 pp.

NYGREN, A., *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Sagitario, Barcelona 1969, 225 pp.

O'CONNOR, K. D., *The invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship*, en *GRBS* 30 (1989) 165-186.

NUSSBAUM, C. M., *The Therapy of Desire. Theory and practise in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994, xiv-558 pp.

—— *Therapeutic arguments: Epicurus and Aristotle*, en SCHOFIELD, M., & STRIKER, G. (ed.), *The Norms of Nature*, 31-74.

OSBORN, E., *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge University Press, New York 1993, xvii-334 pp.

OTTO, W. F., *Epikur*, Ernst Klett, Stuttgart 1975, 72 pp.

PAULY W. (ed.), *PRE.S* XI, Alfred Druckenmïller Verlag, Sttutgart 1968.

PEARSON, B. P., *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity*, Trinity Press International, Harrisburg 1997, 241 pp.

PELÁEZ, J., *Jesús y el Reino de Dios. Las comunidades primitivas. El judeo-cristianismo*, en PIÑERO, A. (ed.), *Orígenes del Cristianismo*, 221-289.

PESCE, D., *Saggio su Epicuro. Seconda edizione aumentata*, Paideia Editrice, Brescia[2] 1988, 190 pp.

PHILIPPSON, R., *Studien zu Epikur und den Epikureern. Im Anschluß an Wolfgang Schmidt herausgegeben von C. Joachim Classen* (=Olms Studien 17), Georg Olms Verlag, Hildesheim 1983, 354 pp.

PHILODEMUS, *On Frank Criticism*, int. tr. David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thom and James Ware, Scholars press, Atlanta 1998, xii-189 pp.

PIÑERO, A. (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, el Almendro, Córdoba - Madrid 1991, 476 pp.

PIÑERO, A. (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas* (=Paradigmas 23), Trotta, Madrid 1999, 314 pp.

PLATON, *Diálogos IV. República* (=BCG 94), in. y tr. Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid 1986, 502 pp.

PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia) VII* (=BCG 214), tr. in. Rosa María Aguilar, Gredos, Madrid 1995, 319 pp.

PORFIRIO, *Vida de Pitágoras. Argonaúticas órficas. Himnos órficos* (=BCG 104), tr. e in. Miguel Periago Lorente, Gredos, Madrid 1987, 248 pp.

PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* (=BCG 69), tr. e in. Miguel Periago Lorente, Gredos, Madrid 1984, 233 pp.

POZZO M. G., *L'etica e la politica di Epicuro*, en *Humanitas* 10 (1955) 789-794.

POUPARD, P., *Los Padres de la Iglesia: Actualidad de la inculturación de la fe*, en RAMOS-LISSÓN, D., MERINO, M., y ALBERT, V. (ed.), *El diálogo fe-cultura en la antigüedad cristiana* (=Historia de la Iglesia 26), Eunate y Universidad de Navarra, Pamplona 1996,

PUENTE OJEA, G., *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, XXI, Madrid[3] 1984, 434 pp.

—— *Ideología e historia. El Fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Siglo XXI, Madrid[4] 1995, 250 pp.

RABBOW, P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Kösel, München 1954, 355 pp.

RAMOS-LISSÓN, D., MERINO, M., y ALBERT, V. (ed.), *El diálogo fe-cultura en la antigüedad cristiana* (=Historia de la Iglesia 26), Eunate y Universidad de Navarra, Pamplona 1996, 313 pp.

RAPSKE, B., *The Book of Acts in Its First Century Setting*. 3 Bd: *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, Grand Rapids, Michigan – Carlisle 1994, vii-512 pp.

—— *The prisoner Paul in the eyes of Onesimus*, en *NTS* 37 (1991) 187-203.

REALE, G., *Storia della filosofia antica. I Sistemi dell'età ellenistica*, III, Vita e pensiero, Milano[4] 1983, xx-571 pp.

REUMANN, J., *Philipians, especially Chapter 4, as a "letter of friendship": Observations on a checkered History of Scholarship*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Friendship, Flattery, & Frankness of Speech*, 83-106.

RILEY, T. M., *The Epicurean Criticism of Socrates*, en *Phoenix* 34 (1980) 55-68.

RIST, M. J., *Epicurus an Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, 185 pp.

—— *Epicurus on Friendship*, en *CP* 75 (1980) 121-129.

—— *Human Value. A Study in Ancient Philosophical Ethics*, E.J.Brill, Leiden 1982, 175 pp.

ROBIN, L., *Sur la conception épicurienne du progrès*, en *RMM* 23 (1916) 697-719.

RODIS-LEWIS, G., *Épicure et son école* (=Idées 342), Gallimard, Saint-Amand 1976, 402 pp.

—— *Nature et civilisation dans l'epicureisme*, en *Etudes philosophiques* 4 (1975) 415-433.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *La Democracia ateniense* (=AU 107), Alianza Editorial, Madrid 1993, 467 pp.

RODRÍGUEZ DONIS, M., *El epicureísmo y su repercusión histórica*, en *Thémata* 13 (1995) 175-195.

—— *El materialismo epicúreo a la luz de los racionalistas ilustrados*, en GARCÍA GUAL, C. (ed.), *Historia de la filosofía Antigua*, 269-295.

ROSTOVTZEFF, M., *Historia social y económica del mundo helenístico,* II, Espasa Calpe S.A., Madrid 1967, xi-1053 pp.

ROSTOVTZEFF, M., *Historia social y económica del mundo helenístico,* I, Espasa Calpe S.A. , Madrid 1967, xxiii-664 pp.

ROSZAK, T., *Person/Planet. The creative disintegration of industrial society*, Anchor, New York 1979, xxx-347 pp.

ROUSSEAU, J. J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (=Clásicos 763), Alianza editorial, Madrid 1991, 343 pp.

RUIZ BUENO, D. (ed.), *Padres apologetas griegos (s. II)*, Madrid[2] 1979, BAC, viii-1006 pp.

SALEM, J., *Tel un Dieu parmi les Hommes. L'Étique d'Épicure*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris[2] 1994, 254 pp.

SAN AGUSTÍN, *Obras Completas VIII. Cartas (1º),* tr. y notas Lope Cilleruelo, BAC, Madrid[2] 1967,viii-1079.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, tr. José Cosgaya, BAC, Madrid[3] 1994, 506.

SAVATER, F., *Etica como amor propio*, Mondadori, Barcelona 1988

SBORDONE, L. F., *Ricerche sui papiri ercolanesi, I*, Giannini editore, Napoli 1969, 372 pp.

SCHACHERMEYR, F., *Alexander der Große. Das Problem seiner Persönlichkeit und seines Wirkens*, Österreichschen Akademie der Wissenschaften, Wien 1973, 723 pp.

SCHENKE, L., *La comunidad primitiva. Historia y teología*, Sígueme, Salamanca 1999, 546 pp

SCHMID, W., *Epikur*, en KLAUSNER, T. (ed.), *RAC*, V, Stutgart 1961, 681-819 cols.

—— *Contritio und 'ultima linea rerum' in neuen epikureischen Texten*, en *RhMus* 100(1957) 301-377.

SCHMITHALS, W., *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloher- Gerd Mohn, Gütersloh 1988, 583 pp.

SCHNEIDER, C., *Die Welt des Hellenismus. Lebensformen in der spätgriechischen Antike*, C.H. Beck, München 1975, 366 pp.

____ *Kulturgeschichte des Hellenismus*, I, C.H. Beck, München 1967, xxii-977 pp.

____ *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II, C.H. Beck, München 1969, viii-1180 pp.

SCHOFIELD, M., & STRIKER, G. (ed), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, 287 pp.

SCHOLZ, P., *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik in 4 und Jh.*, Chr, Franz Steiner, Stuttgart 1998, x-439 pp.

SCHOTTLAENDER, R., *Kynisiert Epikur?*, en *Hermes* 82 (1954), 444-450.

SCHROEDER, M. F., *Friendship in Aristotle and some Peripatetic Philosophers*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, 35-57.

SEDLEY, D., *Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World*, en GRIFFIN, M., & BARNES, J. (ed.), *Philosophia Togata I*, 97-119.

SEDLEY, D., *The Inferential Foundations of Epicurean Ethics*, en GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed.), *Epicureismo Greco e Romano*, 313-339.

SEDLEY, D., *Epicureans and his Professional rivals,* en BOLLACK, J., & LAKS, A. (ed.) *Cahiers of Philologie 1. Etudes sur l'Epicurisme antique*,119-159.

SÉNECA, L. A., *Diálogos* (=Clásicos del Pensamiento 22), Tecnos, Madrid 1986, xxxvi-417 pp.

—— *Epístolas a Lucilio, I,(Libros I-IX. Epístolas 1-80)* (=BCG 92), in. y tr. Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid 1986, 511 pp.

—— *Epístolas Morales a Lucilio, II, (libros X-XX y XXII[frs.], Epístolas 81-125)* (=BCG 129) in. y tr. Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid 1989, 456 pp.

—— *Tratados Morales* (=Austral 389), Espasa Calpe, Madrid[7] 1983, 150 pp.

SHAVIT, Y., *"Ex Quamran lux?": Notas históricas y literarias sobre los manuscritos del mar Muerto y los orígenes del cristianismo*, en PIÑERO, A., *Orígenes del cristianismo,* 134-174.

SIMPSON, D. A., *Epicureans, Christians, Atheists in the Second Century*, en *TPAPA* 72 (1941) 372-381.

STEAD, C., *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge University Press, New York 1994, xii-261 pp.

STEARNS, B. J., *Epicurus and Lucretius on Love*, en *CJ* 31 (1936) 343-351 pp.

STECKEL, H., *Epikurus*, en PAULY W. (ed.), *PRE.S* XI, Alfred Druckenmïller Verlag, Sttutgart 1968. (columnas)

STEGEMANN, H., *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996, 315 pp.

STEWART, Z., *Democritus and the Cynics*, en *HSCP* 63 (1958) 179-191 pp.

STRIKER, G., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, New York 1996, xviii-335 pp.

SUETONIO, *Vida de los doce Cesares* (= BCG 168) II, tr. Rosa Mª Agudo Cubas, Gredos, Madrid 1992, 373 pp.

SUZHTHSIS, *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Gaetano Macchiaroli Editore, 2 vols. Napoli 1983, 702 pp.

TÁCITO, C., *Anales. Libros XI-XVI*(=BCG 30), tr. José L. Moralejo, Gredos, Madrid 1980, 321 pp.

TARN, W., & GRIFFITH G.T., *Hellenistic Civilisation*, Menthuen and Co Ltd, London[3] 1974, 372 pp.

TARN, W., *Alexander the Great I, Narrative,* Cambridge University Press, New York 1951, ix-161 pp. y TARN, W., *Alexander the Great II, Sources and Studies,* Cambridge University Press, New York 1950, xiii-476 pp.

THEISSEN, G., *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, (=Presencia Teológica 1), Sal terrae, Santander 1979, 111 pp.

—— *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (=BEB 51), Sígueme, Salamanca 1985, 288 pp.

THEISSEN, G., & MERZ, A., *El Jesús histórico. Manual* (=BEB 100), Sígueme, Salamanca 1999, 710 pp.

TOMLIN, G., *Christians and Epicureans in 1 Corinthians*, en *JSNT* 68 (1997) 51-71.

TREVIJANO, R., *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (=Plenitudo Temporis 3), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995, 475 pp.

TUILIER, A., *La notion de fil^a dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme*, en *Actes du VIIIe Congrès AGB*, 305-318.

TUGENDHAT, E., *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona 1997, 384 pp.

TURNER, H. J., *Epicurus and Friendship*, en *CJ* 42 (1947) 351-355.

USENER, H. (ed.), *Epicurea* (=Studia Philologica 3), L'Erma di Bretschneider, Roma 1963, lxxx-446 pp.

VANDER WAERDT, A. P., *The Justice of the Epicurean Wise Man*, en *CQ,* 37 (1987) 402-422.

—— (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca. New York, 1994, 406 pp.

VEGA, J., *La convivencia según la escuela agustiniana española del s. XVI*, en *EstAg* 33 (1997) 267-335 y 499-554.

VIDAL, S., *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996, 489 pp.

VOELKE, A. J., *Droit de la nature et nature du droit: Calliclès, Épicure, Carnéade*, en *RPFE* (1982) 267-275.

—— *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*, (=vestigia 12), Editions Universitaires de Fribourg Suisse, Fribourg 1993, xviii-146 pp.

WALBANK, F. W., *Historia del mundo antiguo. El mundo helenístico* (=Historia del mundo antiguo), Taurus, Madrid 1985, 261 pp.

WALSH, J. J., *On Christian Atheism*, en *VigChr* 45 (1991) 255-277.

WALTER, N. - REINMUTH, E. - LAMPE, P., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD Band 8/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 232 pp.

WEINBERGER, O. (ed.), *Hans Kelsen: Essays in Legal and Moral Philosophy* (=Synthese Library), D. Reidel Publishing Company, Boston 1973, xxviii-300 pp.

WILCKEN, U., *Alexander Grosse,* Quelle & Meyer, Leipzig 1931, ix-316 pp.

WILCKENS, U., *La carta a los Romanos. Rom 6-16. II* (=BEB 62), Sígueme, Salamanca 1992, 509 pp.

WILSON, W. T., *Love with Pretence. Romans 12. 9-21 and Hellenistic-Jewish Wisdom Literature* (WUNT II 46), Tübingen 1991.

WITHERINGTON III, B., *Conflict & Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Gran Rapids, Michigan 1995, xx-492 pp.

WOLTER, M., *Der Brief an die Kolosser/Der Brief an Philemon* (=Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 12), Gütersloher Verlaghaus – Gerd Mohn – Echter, Gütersloh 1993, 233 pp.

WYCHERLEY, R. E., *The Garden of Epicurus*, en *Phoenix* 13 (1959) 73-77.