

LA TEOLOGIA EPICUREA: LA CONCEPCION DE LA DIVINIDAD Y SU INCIDENCIA EN LA VIDA HUMANA

RESUMEN: La *teología* epicúrea es, además de coherente, consecuente con su *física* y su *canónica*. La originalidad con la que Epicuro trata a los dioses se sigue de su intento de liberar al hombre de sus miedos y conseguir la *autarquía*. Los dioses son compuestos atómicos; no son ingénitos, aunque sí inmortales. Su inmortalidad es fruto de una conquista consistente en seguir un régimen alimenticio sano, despreciando lo ajeno y acogiendo lo propio. Los dioses son el paradigma para el hombre quien, para asimilarse a lo divino, debe imitar la vida divina, acogiendo la correcta *prólepsis* y rechazando las falsas nociones acerca de los dioses.

El sistema teórico epicúreo en su conjunto, como afirman al unísono todos los estudiosos, está caracterizado por una rigurosa coherencia doctrinal en la que se integra perfectamente la teología epicúrea y, más en general, la concepción epicúrea de la religión. El hecho mismo de que Epicuro haya reconocido la existencia de los dioses y les haya atribuido una existencia indefinida —la inmortalidad o *aphtharsía*— no habla contra esa coherencia, pues, a pesar de ser *entes naturales*, su liberación del destino natural de los productos físicos, que es la muerte, obtiene en el epicureísmo una explicación física plausible dentro del sistema. Asimismo, la afirmación de la existencia de los dioses es consecuente con el fenomenalismo empirista propio de la epistemología o *canónica* de la escuela y la inmortalidad —justificada teóricamente en la *física*— posee una innegable dimensión *ética*: la vida feliz y despreocupada (*ataraxía*) es la reproducción humana de la existencia divina, la variante epicúrea de la *homótesis tōi theōi* de que venía hablando la tradición filosófica desde Platón en virtud de la cual Epicuro promete a Meneceo que «vivirás como un dios entre los hombres» (*zēseis hos theós en anthrópois*; Diógenes Laercio X, 135).

Ahora bien, esta teología y teoría epicúrea de la religión plantea a los estudiosos unos problemas especiales, ausentes en otros capítulos de la filosofía epicúrea. Como ha indicado Dietrich Lemke en una obra importante (*Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*, Munich, 1973) la escasa información de las fuentes sobre la teología y religión epicúreas dificulta sobremanera la reconstrucción histórica de esta importantísima parcela del epicureísmo. En efecto, a pesar de la pérdida de gran parte de la literatura epicúrea, las fuentes permiten reconstruir con notable precisión la *canónica*, la *física* en sus rasgos fundamentales y la *ética*. Sobre la teología y la religión (materias pertenecientes en parte a

la física y en parte a la ética) las fuentes son más parcas en información, presentando además problemas de interpretación doctrinal e incluso de fijación del texto. Comenzaremos, pues, por una somera referencia a las fuentes.

Las fuentes para el conocimiento de la teología epicúrea son fundamentalmente las menciones del tema en los escritos de Epicuro recogidos por Diógenes Laercio¹ y en *De rerum natura*, de Lucrecio² —vid. Lemke, *op. cit.*, p. 2—; a ellas se puede añadir los fragmentos de dos obras de Filodemo, *Peri theôn* y *Peri eusebeías*, procedentes de los papiros de Herculano, editadas por Hermann Diels y Theodor Gomperz³; el fragmento sobre el culto a los dioses del papiro de Oxirrincos 215, editado también por Diels⁴ y toda una serie de testimonios secundarios recogidos por Hermann Usener en su magistral *Epicurea* (Leipzig, 1887; reimpr. anastática Stuttgart, 1966). Estos testimonios secundarios se encuentran desperdigados por una multitud de autores, desde Cicerón a Aecio y los Padres de la Iglesia pasando por autores como Plutarco —gran polemista antiepicúreo—, Séneca o Sexto Empírico. De todos ellos destaca uno por su gran importancia en el ámbito de la teología, que le viene de su notable extensión y de la parquedad de las fuentes primarias. Se trata de la exposición ciceroniana de la teología epicúrea efectuada en el primer libro de *De natura deorum* puesta en boca del epicúreo romano Velleius (I, 17, 44-19-51), precedida de la crítica epicúrea de otras teologías filosóficas y seguida por la crítica a la teología epicúrea que hace el académico escéptico Cotta. Según Lemke (*op. cit.*, p. 2), la exposición de Velleius es «la única exposición de conjunto llegada hasta nosotros»; según otro importante estudioso —Knut Kleve en *Gnosis theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, Oslo 1963— es «die einzige zusammenhängende Darstellung der epikureischen Theologie», p. 11. El informe ciceroniano en su parte central (I, 19,49) es muy problemático tanto en la fijación misma del texto como en su interpretación y conexión doctrinal con las fuentes primarias —Epicuro en D. Laercio y Lucrecio—, por lo que ha dado lugar a enconadas discusiones entre los especialistas. Hoy día, no obstante,

¹ Tanto pasajes de teología positiva (*ep. a Men.*, 123-124; *M.C.*, núm. 1; *D. Laercio*, X, 120) como pasajes de crítica de la falsa teología y religión (*Men.*, 133-134; *ep. a Her.*, 76-81).

² *De rerum natura* I, 44-49; II, 1090-1104; V, 153-199, 1169-1182; VI, 68-79.

³ H. DIELS: *Philodemos über die Götter*, Berlín, 1915 y 1916; TH. GOMPERZ: *Philodem über Frömmigkeit*, Leipzig, 1866.

⁴ «Ein epikureisches Fragment über Götterverehrung (Oxyrhynch. Pap. II, n. 215)», *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1916, pp. 885-909.

tras los estudios de Kleve y de Lemke está razonablemente asegurada tanto su lectura como su interpretación y coherencia doctrinal con las fuentes epicúreas. El informe ciceroniano es, por tanto, digno de crédito aunque en la traducción latina de la fuente epicúrea (probablemente una monografía esotérica de teología redactada por Filodemo, como suponen R. Philippson y Kleve⁵) Cicerón haya resumido muchísimo el contenido de la fuente epicúrea, generando una estructura sintáctica latina bastante violenta. Todo ello hace del informe ciceroniano base de todos los estudios —Kleve y Lemke construyen sus monografías sobre la teología de Epicuro a partir de la discusión del testimonio ciceroniano—, no sin su constante cotejo con el contenido de las fuentes primarias ya señaladas.

El carácter polémico que tienen algunas de las fuentes de información —por ejemplo, Cicerón y Plutarco— nos muestra que, al igual que en el conjunto de la filosofía epicúrea, también la teología y su conexas teorías de la religión (su peculiar concepción de la *eusebeía*) suscitaron un fuerte debate y escándalo en el seno de la sociedad y de la cultura del helenismo y del Imperio. Para comprender esta reacción hemos de tener presente que cuando la filosofía griega desde Platón intenta formular (tanto para el estado como para el sabio) una nueva concepción de «lo divino» tras el descrédito de los dioses públicos de la *pólis* y de la religión homérica tradicional, reconoce lo divino en dos estratos (separados y heterogéneos pero articulados en Platón y Aristóteles; homogéneos y confluyentes en la Stoa —L. II, *De natura deorum*—). Estos dos estratos son el *kósmos* visible, de donde surge la teología cósmica (divinidad y teología estudiadas magistralmente en su desarrollo desde Platón por A. J. Festugière en *Le dieu cosmique*) y el universo inteligible: el Bien o Unidad platónica, la *ousía* separada motor inmóvil de Aristóteles. El funcionamiento del cosmos sensible divino está determinado por el estrato inteligible y se manifiesta como un orden providente y teleológico que tiene su principio en el estrato superior y en el alma o naturaleza divina e inteligente del cielo mismo (los dos factores confluirán en el inmanentismo estoico). Esta concepción doble y jerarquizada de lo divino (diteísmo) procuraba al filósofo la posibilidad de un acceso y encuentro con lo divino a través de un programa de investigación o teórico que, según la clasificación platónica de las disciplinas de la filosofía en *República* VII, iba de la aritmética y geometría a la dialéctica pasando por la astronomía mientras, según Aristóteles (tanto en el *Peri philosophías* como en *Metafísica* XII), se desplegaba en los estadios de la astronomía matemática.

⁵ R. PHILIPPSON: «Die Quelle der epikureischen Götterlehre in Ciceros erstem Buche *De natura deorum*», *Symbolae Osloenses* 19 (1939), pp. 15-40. KLEVE, *op. cit.*, pp. 124 y ss.

tica y de la filosofía primera o teología. Tal programa de investigación era a la vez la vía de regeneración espiritual y de la salvación del alma por medio de la «asimilación a lo divino» (*homotosis tōi theōi*) de que había hablado Platón en un pasaje famoso del *Teeteto* 176b⁶. Era, en suma, la vía de la beatitud y la sabiduría al elevar a la inteligencia humana hasta ella en lo posible⁷.

En la espiritualidad griega y latina del helenismo y del Imperio se da una relación de continuidad articulada entre *naturaleza* y divinidad, *cosmología* y *teología* tras el ocaso de la *pólis* y en el marco de una sociedad universal como es el imperio de Alejandro y luego la *ecumene* romana; 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)⁸. Frente a esta intelectualidad y cosmologización de la divinidad, que parecía procurar puerto seguro a los filósofos, podemos imaginar qué representó la teología epicúrea que presenta a los dioses como una pluralidad e incluso como una infinitud de individuos pero, sobre todo, como *antropomorfos* y *corporales* (compuestos atómicos), esto es, no el conjunto mismo de la *phýsis* o un estrato ontológico superior a ella, sino entidades particulares físicas generadas en el movimiento azaroso de una *phýsis* no divina; como unos dioses que lo eran por haberse enajenado del curso del cosmos, con lo cual el *kósmos* propiamente deja de serlo y pierde su dimensión divina, lo cual está en plena coherencia con una representación *infinitista* de la naturaleza carente de teleología y providencia rectora; unos dioses, por tanto, completamente *ociosos* y *despreocupados*, indiferentes por completo ante el mundo y los hombres, ni providentes, ni vigilantes, ni remuneradores que no dejaban espacio legítimo para prácticas como la profecía o la adivinación o para desarrollos nuevos como la teología política en la forma del evemerismo o de la contemporánea apoteosis del monarca. Evidentemente, ante esta representación de la divinidad, la *paideta* o *vida teorética* representada desde Platón y Aristóteles como vía de acceso a la beatitud quedaba fortísimamente afectada. Es consecuente con ello que Epicuro despreciara la *enkýklios paideta* y llamara a un seguidor «dichoso porque libre de toda *paideta* te entregaste a la filoso-

⁶ República VI, 500 c-d y X, 613a; Leyes IV, 716 c-d.

⁷ Es la «vida teorética», elogiada por ARISTÓTELES en el *Protréptico* y que está presente en pasajes de *Metafísica* XII (p. ej., cap. 7, 1072 b 14 ss.) y en *Ética Nicomaquea* X, 7.

⁸ Como ha puesto de manifiesto magistralmente FESTUGIÈRE en *Le dieu cosmique* (vol. II de *La révélation d'Hermès Trismégiste*, París, 1949) y en *Libertad y civilización entre los griegos*, Buenos Aires, 1972. Vid., asimismo, de FESTUGIÈRE, *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, 1960, cap. I.

fa»⁹; despreciaba, pues, la *theoria* que desde Platón y Aristóteles era el principal timbre de orgullo griego y la base de su conciencia de superioridad frente al bárbaro, así como la vinculación entre teología y política que había existido desde siempre.

La teología epicúrea provocó una reacción común a platónicos, aristotélicos y estoicos para quienes se trataba de un ateísmo más o menos larvado¹⁰ 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 también formaba parte la política.

EL CONOCIMIENTO DE LOS DIOSSES

Para Epicuro y el epicureísmo *theoi mèn gàr eisín, enargès gàr autòn estin he gnōsis*¹¹. La *evidencia* (*enárgeia*) que acompaña a la representación mental de los dioses es un *signo* (*sèmeion*) de la existencia exterior e independiente del objeto que la ha producido.

Este conocimiento de los dioses (*gnōsis theōn*) es, además, universal, esto es, común a la humanidad, con independencia de la imagen de los dioses de los diferentes colectivos humanos. La carta a Meneceo se refiere a esta universalidad de la creencia en los dioses como «la común noción [o noticia intelectual] de lo divino grabada en nosotros»¹². Con ello el epicureísmo adoptaba el argumento del *consensus omnium* en la existencia de los dioses que ya había asumido también la teología estoica¹³. Según los epicúreos la coincidencia prácticamente universal de los hombres en la existencia de los dioses mostraba que la creencia en los dioses no podía ser un hecho de convención (*nómos*), sino de naturaleza (*phýsis*), esto es, los dioses no tienen su origen en una ficción del legislador con vistas al buen orden social —como afirmaba el famoso frag-

⁹ Fragmento 117 Usener. Cfr. también el frag. 163. Véase, asimismo, J. SALEM: *Tel un dieu parmi les hommes*. L'éthique d'Epicure, París, 1989, pp. 21-25.

¹⁰ Ya ARISTÓTELES denominaba «ateos» a los que negaban la divinidad cósmica, en el *Peri philosophías* (frag. 18 Ross). La crítica de la teología epicúrea que realiza el académico COTTA en el *De natura deorum* señala —remitiéndose a Posidonio— que «Epicuro en realidad no cree en absoluto en los dioses y que dijo lo que dijo sobre los dioses inmortales solamente para conjurar el odio popular» (I, 44, 123; cfr. I, 44, 123; cfr. I, 41, 116 y 42, 121). Similar es la crítica de PLUTARCO (*Ad. Colotem* 1112 c).

¹¹ D. LAERCIO, *Vidas de filósofos ilustres* X, 123 (trad. de C. García Gual-E. Acosta, en *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, 1973, p. 91). Cfr. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1973, vol. I, pp. 108-131.

¹² *Ep. a Meneceo* 123.

¹³ ARISTÓTELES, *Peri philosophías* fr. 12 Ross. Sobre el «consensus omnium» en la teología estoica, cfr. la exposición de CICERÓN en *De natura deorum* II, 4, 12-5, 13 y ss.

mento del sofista Critias¹⁴—, sino en la naturaleza misma; y existen objetivamente. Es Cicerón quien, a través del resumen de la teología epicúrea expuesto por Velleius en *De natura deorum* I, nos ha ofrecido la más prolija exposición de este argumento, cuyo origen en la escuela remite al propio Epicuro¹⁵.

La común experiencia de los dioses, sin embargo, no es empírica; en una intuición intelectual (tiene lugar en la *mens-noûs*). Por eso, Epicuro habla en la carta a Meneceo (D. Laercio X, 123) de *toû theoû noësis* y de *noëin* los dioses (*ibidem*) y Cicerón dice que Epicuro «docet eam esse vim et naturam deorum ut primum non sensu sed mente cernantur»¹⁶. Por su parte, el escolio de Laercio a la primera máxima capital dice que *toûs theoûs lôgoi theoretoûs* (X, 139) y Lucrecio que «tenuis enim natura deum longeque remota sensibus ab nostris animi vix mente videtur» (V, 148 ss.). Pero se trata de una intuición intelectual que se produce tanto en la vigilia como en el sueño, como indica de pasada Cicerón al preguntarse (epicúreamente) por la forma de los dioses «quae enim forma alia occurrit umquam aut vigilantium aut dormientium?» (*De natura deorum* I, 18,46) y como expone Lucrecio al reconstruir el origen histórico de la creencia en los dioses (*De rerum natura* V, 1169-1171).

Este tipo de experiencia tiene su origen en el flujo continuo (*reûsis sunekhês*) de imágenes (*eidola*) idénticas¹⁷ que escapa sin cesar de los dioses como consecuencia de la vibración (*pâlsis, pulsatio*) interna de los átomos que lo constituyen; estas imágenes conservan además la posición y el orden (*thêsis kai tâxis*) originales del cuerpo divino, siendo por ello fundamento de la objetividad de la percepción humana de los dioses. Tal flujo es lo suficientemente raro y tenue como para penetrar en el cuerpo humano a través de los poros y para no impresionar en los átomos del ojo produciendo una impresión ocular; esas imágenes llegan al corazón —sede de la afectividad y de la inteligencia, del alma racional: *tò logikón* o *animus*, compuesto de una clase de átomos «sin nombre» (*akatonómaston*)—, donde por su especial densidad producen en el alma una impresión reiterada (mayor durante el sueño como consecuencia del descanso del cuerpo y de la consiguiente atención) que es la *visio* intelectual de la figura y forma divina¹⁸. De esta forma, la visión intelectual de los

¹⁴ Critias frag. 25 procedente de SEXTO EMPÍRICO, *Av. mathematicos* IX, 54.

¹⁵ *De natura deorum* I, 16,43-17,44, ed. de H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge Mass. Londres, 1979. Véase, al respecto, KLEVE, *op. cit.*, pp. 96-108.

¹⁶ *Ibidem* I, 19149. Cfr. I, 37,105; I, 38,107.

¹⁷ Cfr. el escolio de DIÓGENES LAERCIO a *Máximas Capitales* I. Para una exposición de la teoría en su aspecto general, véase D. L., X, 46-48.

¹⁸ Véase KLEVE, *op. cit.*, cap. II («Die Lehre von der Perzeption»), y IV («Die Götterbilder»); cfr., asimismo, LEMKE, *op. cit.*, cap. I («Die Lehre von der Perzeption») y III («Die Erkenntnis der Götter»).

eidola divinos —que conservan la disposición y orden del cuerpo emisor— procura a todos los hombres una «informatio» (*De natura deorum* I, 17,45) fidedigna de la existencia divina y de la figura o forma divina, que no es otra que la humana¹⁹.

Ante esta información reiterada por el flujo continuo de las imágenes, el alma que las percibe, *atenta* y concentrada en ellas (lo denominado técnicamente *epibolè tês dianóias*, o «atención de la inteligencia» y que Cicerón describe en *De natura deorum* I, 19,49) infiere, en un razonamiento lógico por analogía con las impresiones de la experiencia sensible, otros datos o propiedades de la existencia divina: la inmortalidad o *aphtharstia* y la *beatitudo* o *makariótes*²⁰. Surge así en el alma de todos los hombres el concepto de dios, la definición mínima de divinidad; la noción necesaria y suficiente para la felicidad que constituye la *prólepsis* o *anticipatio* de los dioses y que tiene las características de toda *prólepsis*: la evidencia o *enérgeia*, es decir, la impronta de la verdad objetiva, de una *orthè dóxa*²¹. La *prólepsis* divina, con sus cuatro rasgos componentes, no es, por consiguiente, una idea innata²², sino una adquisición de la experiencia, que es universal en virtud de la composición y estructura del alma humana, que la hace susceptible de ser impresionada por los *eidola* divinos y reaccionar a ellos.

Precisamente es esa reacción del alma humana a la impresión de las imágenes divinas repetidas lo que el *De natura deorum* expone de forma abreviada: «imaginibus similitudine et transitione perceptis... in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intelligentiam capere quae sit et beata natura aeterna»²³. Lucrecio se manifiesta de forma similar a propósito de la descripción del proceso de formación y adquisición del conocimiento de los dioses en la humanidad primitiva²⁴.

Pero Epicuro insiste (D. Laercio X, 123) en la necesidad de conservar este conocimiento de los dioses sin contaminarlo con elementos «ajenos»: «Considera, en primer lugar, a la divinidad como un ser viviente incorruptible y feliz, según la ha grabado en nosotros la común noción

¹⁹ Cfr. también el mencionado escolio a la primera máxima capital. Asimismo, CICERÓN, *De natura deorum* I, 18,46.

²⁰ KLEVE, *op. cit.*, pp. 80 y ss., 109 y ss., y LEMKE, *op. cit.*, pp. 48 y ss., más allá de sus diferencias respectivas, han establecido que se trata de una inferencia lógica a partir de la información primera.

²¹ Como indica E. LAERCIO (X, 33), «las *prólepsis* son siempre evidentes».

²² Como ha sugerido erróneamente M. W. DE WITT, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1954. Lo refuta KLEVE, *op. cit.*, cap. III.

²³ I, 19, 49.

²⁴ *De rerum natura* V, 1172 ss. Véase el comentario de KLEVE, *op. cit.*, pp. 86 y ss., y LEMKE, *op. cit.*, pp. 52 y ss.

de lo divino, y nada le atribuyas ajeno a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Respecto a ella, por el contrario, opina todo lo que sea susceptible de preservar, con su incorruptibilidad, su felicidad... Los dioses no son, sin embargo, tal como los considera el vulgo porque no los mantiene tal como los percibe intelectualmente.» La conservación impoluta de la *prólepsis* divina constituye la sabiduría sobre los dioses, una *gnôsis* que no tiene grados y se expresa en una creencia (*nomtzein*) idéntica y consistente con la percepción intelectual (*noetn*)²⁵. Sin embargo, lo usual —lo propio del vulgo (*hoi pólloi*)— es oscurecer y confundir esta *gnôsis-nôsis* con opiniones y creencias sobre los dioses incompatibles con la *prólepsis* y que no son sino «suposiciones falsas» (*hypolépsis pseudês*): «Los dioses no son, sin embargo, tal como los considera el vulgo porque no los mantiene tal como los percibe intelectualmente. Y no es impío quien suprime los dioses del vulgo, sino quien atribuya a los dioses las opiniones del vulgo, pues no son prenociones (*prolépsis*), sino falsas suposiciones los juicios del vulgo sobre los dioses» (*Ep. a Meneceo* 123-124). Surge así, en oposición a la sabiduría, la ignorancia (*agnoia*) con sus diferentes grados. Formas de esta ignorancia sobre los dioses son, por un lado, el ateísmo y, por otro, la superstición, surgida de las múltiples representaciones falsas de los dioses (desde los dioses animales de Egipto y los dioses antropomorfos de la religión popular griega afectados por todo tipo de pasiones y comercios con los hombres, a los nuevos dioses de la religión filosófica). Estas «falsas suposiciones» u «opiniones vacías» se forman por una distinta «atención de la mente» (*epibolê tês dianôias*). En la *prólepsis* la atención o *epibolê* es correcta, pues el alma atiende a imágenes-*eidola* objetivas (que son de cuerpos divinos antropomorfos) y las asocia analógicamente con impresiones verdaderas de los sentidos, infiriendo la inmortalidad y felicidad imperturbada de esos dioses²⁶. En el caso de la *hypolépsis pseudês* la atención de la mente se dirige, por el contrario, a mezclas espúreas de imágenes. Que la mente persevere en la *prólepsis* o se desplace hacia una falsa suposición depende de nuestra voluntad libre en función del clinamen atómico y de las opiniones preconcebidas²⁷. Así, el error del ateísmo consiste en negarse a percibir una parte de la realidad, las imágenes que nos vienen de los

²⁵ Cfr. W. SCHMID, «Götter und Menschen in der Theologie Epikurs», *Rheinisches Museum für Philologie* 94 (1951), p. 104.

²⁶ Cfr. KLEVE, *op. cit.*, p. 112.

²⁷ KLEVE, *op. cit.*, p. 113, con cita de un fragmento papiráceo del *Perí ph' y seos* de Epicuro: «lo que necesariamente desde fuera penetra en nosotros a través de los poros llega a ser por nuestra voluntad y nuestras opiniones».

dioses²⁸; la distracción del alma de las verdaderas imágenes de los dioses²⁹ es lo que provoca el error de las falsas suposiciones.

Ahora bien, *prólepsis* o falsa *epibolê* es, en realidad, la manifestación secundaria o subjetiva de un proceso material primario consistente en choques de partículas atómicas en el corazón-alma: los átomos del alma adoptan determinada posición para recibir el impacto y consiguientemente percibir unas u otras imágenes, bien imágenes que entran dentro de la categoría de lo «propio» (*tá oikêta, sua*) y comportan el mantenimiento del organismo y consiguientemente un placer, bien imágenes que son «contrarias» o «ajenas» (*tà allóphyla; tò allótrion*) y comportan la destrucción o perturbación del organismo y, consiguientemente, un displacer o dolor³⁰. Las fuentes epicúreas coinciden en calificar a las falsas opiniones sobre los dioses como algo «ajeno» y como un alimento nocivo y destructor para nuestro organismo³¹. Por el contrario y lógicamente el conocimiento verdadero (la *gnôsis* presente en la *prólepsis*) es algo «propio» y «adecuado», conservador de nuestro organismo y, por tanto, generador o fuente de placer³².

A la luz de todo esto podemos comprender claramente la razón de la exhortación de Epicuro a Meneceo a conservar la *prólepsis* de los dioses guardándose de contaminarla con falsas suposiciones: en ello va la conservación de la vida y el placer frente a la muerte y el dolor. El propio Epicuro lo sugiere a continuación cuando dice que «de los dioses proceden [para los hombres] los más grandes daños y utilidades (*opheleiai*)», naturalmente no por los dioses mismos como sujetos voluntariamente activos sobre los hombres, sino en función de la falsa imagen (*agnoia*) o correcta (*gnôsis, prólepsis*) que los hombres tienen de ellos. Por eso, Wolfgang Schmid en su importante artículo «Götter und Menschen in der Theologie Epikurs» puede decir —a partir del análisis de estos párrafos de la epístola a Meneceo en conexión con Lucrecio VI, 68-79— que «la conservación o el abandono de la *noêsis toû theoû* es el punto decisivo en el que se decide la dirección de la vida interior, así como la capacidad o incapacidad para participar de la *ophéleia* divina y en la asi-

²⁸ KLEVE, *op. cit.*, pp. 113 y 123.

²⁹ *Ibidem*, pp. 114 y 123.

³⁰ Para la asociación placer-lo propio-conservación y dolor-lo ajeno-destrucción, cfr. D. LAERCIO X, 34; vid. *Gnomologio Vaticano*, núm. 37. Cfr., asimismo, LUCRECIO, *De rerum natura* II, 962 y ss.

³¹ Filodemo califica la fe en los dioses astros como «un alimento ajeno». Lo mismo afirma Lucrecio (VI, 68 ss.) sobre las falsas imágenes u opiniones exhortándonos a «vomitarlas» (*respuere ex animo*) como si fueran un alimento corruptor y nocivo.

³² Cfr. KLEVE, *op. cit.*, p. 117. Para lo que estamos exponiendo, véase KLEVE, pp. 114-120 («Gottesbegriff und Atombewegungen»).

milación a lo divino»³³. La razón es clara: el correcto conocimiento de los dioses nos configura como organismos vivos que se alimentan de «lo propio» y, por ello, se conservan y viven placenteramente; en este sentido, nos «asimilamos a los dioses» porque esa es la vida de los dioses: aceptar lo propio y rechazar lo ajeno. Así también podemos ser «amigos» (phíloi) de los dioses, pues éstos pueden aceptarnos *idealmente* al ser como ellos: «[los dioses] —dice Epicuro en *ep. a Meneceo* 124— aceptan a los semejantes, considerando extraño todo lo que les es discordante»³⁴.

De esta manera, la ética depende tanto del conocimiento correcto como de la conservación del conocimiento correcto de los dioses que han adquirido todos los hombres en un principio. La cuestión teológica se desvela así como algo mucho más importante que un mero apéndice o una concesión coyuntural de la filosofía epicúrea.

LA NATURALEZA DE LOS DIOS

La *prólepsis* de los dioses nos da noticia de su existencia y su forma de ser: *antropomorfos, inmortales y felices*. Además, de ellos podemos saber, en primer lugar, que su número es *infinito*, en virtud de la ley o principio de *isonomía*, por lo que si infinito es el número de compuestos o seres perecederos, infinito debe ser también el de los seres imperecederos. En su resumen de la teología epicúrea, Cicerón se remite de nuevo a Epicuro: «en la suma o totalidad de las cosas todo tiene su correspondiente exacto. Esta propiedad la denomina Epicuro *isonomía* o principio de distribución uniforme. De este principio se sigue que si el número de los mortales es tan enorme, tiene que existir un número no menor de inmortales, y que si las causas de la destrucción son incontables, las causas de la conservación tienen que ser también necesariamente infinitas» (I, 19,50)³⁵. Evidentemente es una concepción peculiar de la divinidad: además de no ser principio, sino producto de la naturaleza, su carácter de clase de infinitos individuos comporta una fortísima detracción de dignidad y competencia a los ojos de teologías habituales.

³³ *Loc. cit.*, p. 126.

³⁴ Aceptamos con SCHMID —*ibidem*, pp. 105 ss.— la interpretación del pasaje con los dioses como sujeto gramatical.

³⁵ La infinitud de los dioses se sigue también del principio físico epicúreo (formulado por Lucrecio II, 1077-1086) de que las combinaciones de átomos no son únicas, sino infinitas en cada especie de compuesto. En esta línea se sitúa la declaración de Filodemo según la cual «nosotros decimos que los dioses no sólo existen en la cantidad estimada por los griegos, sino muchos más» (cit. por LEMKE, *op. cit.*, p. 81, nota).

El antropomorfismo divino se afirma en el escolio a la primera de las *Máximas Capitales* con el término *anthropoeidēis*. Tal forma además —según declaran al unísono Cicerón y Lucrecio V, 1169 ss.— es un dato inmediato de las imágenes-*eidola* divinas. Pero los epicúreos añadían a la autoridad incuestionable de la experiencia intelectual argumentos de razón que recoge Cicerón en su informe (*De natura deorum* I, 18, 46-48): la belleza y la razón alcanzan el punto culminante dentro de los seres vivos en el hombre; consecuentemente, la divinidad, superior al hombre, debe tener esa forma bella en la que la razón se expresa. Ciertamente no son argumentos muy sólidos y serán, a continuación, duramente criticados por el académico escéptico Cotta. Esta concepción de la divinidad se explica por la polémica con la teología astral, con la concepción puramente inteligible de la divinidad suprema (*ditēismo*) y por la función ética de la teología. Sin embargo, este dato permite ver también que la teología epicúrea se desarrolla en la línea de una depuración filosófica de la religión olímpica, según han constatado varios estudiosos.

Los dioses son, además, *corporales*, consecuencia necesaria de la física epicúrea: sólo existen átomos y vacío. Lo que no es vacío es o átomos o compuesto de átomos y los dioses no escapan a estos principios físicos. Cualidades, por otra parte, como la *sensación*, la *prudencia*, el *placer* propias de la divinidad epicúrea presuponen la corporeidad (*De natura deorum* I, 12,30). Son, pues, objeto de estudio de la física y no constituyen una *ousía* distinta y superior a la sensible, como postula Aristóteles en *Metafísica* XII 1 y en *Peri philosophías* al hacerlos objeto de una ciencia distinta y superior a la física-astronomía. Siguiendo a Lemke, los dioses epicúreos están formados por las cuatro clases de átomos sutiles que constituyen el alma humana: el cuerpo divino por las tres menos sutiles y su alma por la cuarta, más sutil y «carente de nombre» (*akatonómaston*)³⁶. Los dioses, como todo lo que es compuesto atómico, han tenido *génesis* y su formación tiene lugar en los espacios situados entre los mundos (*intermundia*), donde residen permanentemente; regiones sin las dificultades presentes en los *mundos* (abocados a la destrucción³⁷) en las cuales hay una reserva inagotable de las clases de átomos sutiles que constituyen a los dioses.

Lemke alude a la tridimensionalidad divina con las siguientes palabras: «Los dioses tienen un cuerpo, pero no un cuerpo tan rudo como el humano» (*op. cit.*, pp. 36 ss.). A esta peculiaridad se refiere Cicerón en I,

³⁶ LEMKE, *op. cit.*, p. 41. Lucrecio habla de la «tenuis natura» de los dioses (V,148), traducción del griego leptomerēs.

³⁷ *De rerum natura* V, 95-96.

18,49. No son, por tanto, bidimensionales, «películas», «dioses cascada» (*Wasserfallgötter*), meras imágenes en sucesión permanente³⁸. Los dioses epicúreos poseen una *soliditas* (*pyknótes*), como los demás cuerpos, si bien peculiar —por el tipo de átomos que la forman— y por ello no es percibida por los sentidos, sino por el alma.

Además, los dioses son *seres vivos* (*zōon*) (*ep. Meneceo* 123). Su cuerpo vivo antropomorfo desarrolla las funciones propias: hablan, respiran, se alimentan; funciones que exigen la tridimensionalidad y solidez corpóreas³⁹. Precisamente por ser seres vivos los dioses experimentan una vibración ininterrumpida de los átomos que los constituyen (*pálsis, pulsus*), vibración que produce mecánicamente la emisión ininterrumpida de la corriente de átomos-imágenes (*reūsís eidólon*) que llega hasta nosotros desde los *intermundia* produciendo mecánicamente el conocimiento de los dioses. En su crítica de esta concepción epicúrea Cotta lo expone con precisión: «sine ulla intermissione [la divinidad] agitur atomorum incursione sempiterna, cumque ex ipso imagines semper affluent» (I, 41,114).

Ahora bien, esta vibración y emisión de imágenes se produce en todos los cuerpos, también en los hombres. Todos los cuerpos, y también los humanos, compensan esta pérdida de átomos, con lo que se evita la desaparición del cuerpo emisor, ingiriendo o recibiendo átomos del exterior de una corriente inversa⁴⁰. Lo mismo ocurre necesariamente en los dioses sitos en los espacios intercósmicos: los dioses reciben o acogen de su entorno una corriente incesante de átomos sustitutivos de los emitidos por la *pulsatio*, manteniendo así firme y constante su estructura y cantidad corporal y sin que les falte nunca la materia necesaria en la reserva infinita de los *intermundia*. A esta afluencia incesante de átomos se denomina *suppeditatio*⁴¹ (Cicerón, I, 29,109) y es la base de la manifestación siempre idéntica de los dioses según Lucrecio (V, 1175 ss.). Lo peculiar de los dioses es el riguroso control de la *suppeditatio* de átomos del exterior, en virtud del cual sólo aceptan *lo propio* o *lo similar* (*ta oíkeia, ta hómoia*) y rechazan *lo ajeno* (*to allótrion, ta anoíkeia*). El siguiente fragmento de Filodemo es de especial importancia al respecto: «La divi-

³⁸ Esta interpretación —que descansa en una lectura e interpretación errónea de *De natura deorum* I, 19,49— fue sostenida por autores del siglo pasado como Lachelier, Scott, Giussani; hoy día está abandonada. Véase la crítica de la misma en KLEVE, *op. cit.*, pp. 72-79, y LEMKE, *op. cit.*, pp. 23-36.

³⁹ Vid. LEMKE, *op. cit.*, p. 30. Recordemos que como «ser vivo, eterno, óptimo» describía Aristóteles a la divinidad inteligible, motor inmóvil en *Metafísica* XII, 7, 1072 b 13-30.

⁴⁰ Cfr. *Ep. a Heródoto* (X, 48).

⁴¹ Traducción latina del griego *antanaplērosis* de que habla en la *Ep. a Heródoto* (X, 48). Cfr. SALEM, *op. cit.*, p. 198.

nidad, como consecuencia de su constitución, con reflexión (*logismós*) y atento uso de la materia circundante está en condiciones de defenderse de lo ajeno sin dificultad alguna, y de recibir en sí todo lo que produce permanencia»⁴². De esta forma los dioses están en condiciones de realizar lo que el hombre y nuestra alma —Lucrecio, *De rerum natura* III, 821 ss.— no puede hacer para permanecer en el ser.

Los dioses se configuran así como *identidades* (*homoiótetes, henótetes ek tōn homoion stakheion*), es decir, como organismos perfectamente integrados y homogéneos que permanecen tales indefinidamente porque sólo aceptan del exterior átomos congruentes con su ser: *hómoia*⁴³. Y esta homogeneidad y aceptación tan sólo de «lo propio» o «similar» comporta placer; así, tenemos los otros componentes de la *prólepsis* divina: vida inmortal y felicidad.

Sin embargo, la inmortalidad (*aphtharsía*) divina no es una propiedad natural, un dato congénito de su *ousía* (Lucrecio, V, 351-363). Los dioses son un compuesto atómico y, en principio, como todo lo compuesto, son disolubles y corruptibles. Su inmortalidad es una conquista de su virtud (*areté*) y de su comportamiento (*pragmateía*); es consecuencia —podríamos decir— de su sano régimen alimenticio por el que recomponen las pérdidas de su organismo con átomos homogéneos y similares. Por eso, Aecio atribuye a Epicuro una ampliación de la lista de inmortales: «Epicuro dice que cuatro naturalezas son a su manera inmortales: los átomos, el vacío, el infinito y las *identidades* (*homoiótetas*, es decir, los dioses)»⁴⁴. Esta peculiar inmortalidad de los dioses epicúreos —paralela, sin embargo, a la de los dioses platónicos, a los que dice el demiurgo en el *Timeo* 41b, «no sois en absoluto ni inmortales ni indisolubles porque habéis nacido y por las causas que os han dado nacimiento; sin embargo, no seréis destruidos»— fue puesta de manifiesto por primera vez por Philip Merlan en 1933 y ha sido recogida por la crítica más solvente⁴⁵. Schmid, por su parte, reconoce que el que la inmortalidad de los dioses sea un efecto o resultado (*Wirkung*) de la virtud de los dioses es un «dato imprescindible del sistema epicúreo»⁴⁶. Naturalmente, el que los *intermundia* ofrezcan amplia e incesante reserva de átomos propios garantiza que esta adquisición de inmortalidad se produzca sin angustia (*áneu páses okhléseos*), es decir, en perfecta ausencia de cuida-

⁴² P. MERLAN, «Zwei Fragen der epikureischen Theologie», *Hermes* 68 (1933), p. 211. Cfr. LEMKE, *op. cit.*, p. 39.

⁴³ Vid. LEMKE, *op. cit.*, pp. 27, 87.

⁴⁴ Cit. por LEMKE, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁵ MERLAN, «Zwei Fragen der epikureischen Theologie», *cit.*, pp. 204-217 y pp. 211 y ss.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 142.

dos y preocupaciones. Las condiciones objetivas —entorno y propia constitución— no empañan, sin embargo, el hecho de que la inmortalidad de los dioses es fruto de su *areté* y de su reflexión (*logismós*) y en última instancia —como ha indicado Kleve— de su libertad, es decir, de su sabio control del movimiento de sus átomos mediante el cual se disponen para recibir tan sólo «lo propio»⁴⁷.

De nuevo también en este punto los epicúreos sintonizan con la religión popular griega, con los dioses homéricos, cuya inmortalidad deriva de su peculiar alimentación (*ambrosía*) y cuya vida se caracteriza, a diferencia de la humana, por su «facilidad»: los dioses homéricos son dioses *reía zóontes*, sin preocupaciones⁴⁸. Comprobamos nuevamente que la teología epicúrea se presenta como una depuración de la religión olímpica, en concreto de aquellos elementos añadidos erróneamente a la *prólepsis* originaria de los dioses olímpicos y conservada en coexistencia contradictoria con los añadidos espúreos. Tiene razón, por tanto, Schmid al calificar la teología epicúrea como «una filosofía de la religión olímpica»⁴⁹.

Esta concepción de la inmortalidad divina permite añadir un nuevo elemento al carácter de paradigma que los dioses son para el hombre (el sabio epicúreo). Si en Homero un abismo separaba la vida humana de la divina y para la tradición jónica el hombre debía ser consciente de la diferencia «pensando pensamientos mortales» (*thnetà phronéîn*), los dioses epicúreos procuran al sabio el ejemplo de cómo vivir sabiamente regulando las relaciones con el entorno para prolongar la vida: cómo alimentarse corporal y espiritualmente para dar entrada sólo a «lo propio», evitando «lo ajeno»; procurándonos placer y evitando el dolor, *asimilándose así a lo divino*. Este es el sentido del pasaje de Filodemo que dice que los dioses «al conservarse (salvarse) a sí mismos devienen al mismo tiempo conservadores (salvadores) de los demás»⁵⁰.

El último componente de la *prólepsis* divina, la felicidad (*makariótes*) de los dioses, consistente en la *ataraxía* constante y placer indefinido, está asociado a su inmortalidad, tanto porque «el temor de la muerte no turbaba a ninguno de ellos» (Lucrecio V, 1180), como por el hecho sobre todo de que la beatitud es consecuencia de esa exclusiva vinculación con

⁴⁷ KLEVE, «Die Unvergänglichkeit der Götter im Epikureismus», *Symbolae Osloenses* 36 (1960), pp. 116-126. Vid., también, LEMKE, *op. cit.*, pp. 39 y ss.

⁴⁸ Cfr. LEMKE, *op. cit.*, pp. 37 y 84.

⁴⁹ W. SCHMID, *Epicuro e l'epicureismo cristiano* (trad. italiana del famoso artículo «Epikur» del *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. V, cols. 681-819), Brescia, 1961, pp. 91 y ss.

⁵⁰ *De pietate* 106, 15 y ss., p. 124; GOMPERZ: *sozontes hautous kai ton allon soteris giontai*. Cfr. SCHMID, «Götter und Menschen...», *cit.*, 130 y ss.

«lo propio» que les asegura la inmortalidad. En suma: los dioses llegan a ser inmortales (*werden unsterblich*, como decía Merlan) al atender sólo a sí mismos y a lo suyo, esto es, al desvincularse totalmente de «lo ajeno», interesados y cuidándose únicamente de su «adecuada autoconservación material»⁵¹ que, por otra parte, consiguen sin dificultad alguna (*áneu páses okhléseos*), pero también sin bajar la guardia un solo instante. De ahí surge el dios epicúreo ajeno a los mundos y a los hombres, no afectado por los mundos ni por los hombres ni activa ni pasivamente. Es la imagen del dios epicúreo «ocioso» trazada por la primera máxima capital («el ser feliz e incorruptible ni tiene preocupaciones ni se las causa a otro; de modo que ni de indignaciones ni de agradecimientos se ocupa. Pues todo eso se da sólo en el débil»), repetida por Lucrecio (I, 45-49: «goza de una vida eterna con la paz más profunda, separado de nuestras cosas, retirado muy lejos; porque, exento de dolor, exento de peligros, fuerte por los propios recursos, ni necesitar de otros, ni se deja captar por beneficios ni conoce la ira»). Es el retrato del dios epicúreo trazado por Cicerón: «su vida es la más bienaventurada que se puede concebir y la más plenamente dotada de todos los bienes. La divinidad, en efecto, no hace nada, no se halla vinculado a ninguna ocupación, no está pensando en ningún trabajo; se deleita en su propia sabiduría y virtud y sabe con absoluta certeza que siempre disfrutará de goces perfectos a la vez que eternos... No se causan ninguna molestia a sí mismos [los dioses] y procuran no causar ninguna a los demás» (*De natura deorum* I, 19,51 y 20,56). Es éste el dato más famoso del dios epicúreo y el que más motivo de escándalo y críticas suscitó: ¡un dios trascendente desvinculado y ocioso junto a un mundo físico desdivinizado! En todo caso este dato de la divinidad resulta coherente en el sistema epicúreo; es incluso la manifestación consecuente de la inmortalidad divina.

Los dioses epicúreos son, además, mudables (como compuesto, aunque su cambio se da dentro de «lo mismo») porque inmutables (*ametábleta*, una cualidad de la *ousía* divina trascendente de Aristóteles) son sólo los átomos⁵². A diferencia también de los motores inmóviles del Estagirita, los dioses epicúreos tienen un movimiento local, naturalmente no del tipo regular y predeterminado de los astros, pero pueden moverse por los *intermundia* y ocasionalmente acercarse a un mundo⁵³. Sin embargo, en común con los motores inmóviles de Aristóteles, los dioses epicúreos son trascendente, impasibles, ajenos al mundo en una

⁵¹ SCHMID, *ibidem*, p. 130, habla de «Sorge für seine adäquate stoffliche Selbsterhaltung».

⁵² Cfr. D. LAERCIO X, 41.

⁵³ Cfr. LEMKE, *op. cit.*, p. 88.

actividad autocontenida que es placer sumo y su acción sobre el mundo —en el epicureísmo, sobre los hombres— no es una acción propia o eficiente, sino indirecta en tanto que «pensada» de una u otra forma por los hombres (la correcta *prólepsis* o las falsas suposiciones del vulgo)⁵⁴.

La conservación y elaboración consecuente de la *prólepsis* divina comportan el rechazo de componentes de la imagen vulgar de los dioses; el rechazo de la nueva teología filosófica de matriz fundamentalmente platónica, aunque continuada por aristotelismo y Stoa; el rechazo de *falsas suposiciones*, origen de la noción de una divinidad inmaterial o inteligible (el Bien, el Motor inmóvil), una providencia divina o una divinidad cósmica. Surge así el rechazo epicúreo de un componente decisivo de la filosofía postplatónica: la teología astral y el providencialismo que la acompaña y que en el estoicismo adquiere el carácter de un fatalismo extremo presidido por la noción de *heimarméne* inexorable. Es éste un aspecto de la filosofía epicúrea definitivamente establecido y perfectamente conocido desde Festugière⁵⁵.

La epístola a Meneceo, donde Epicuro expone los «elementos de la vida buena» (d. Laercio X, 123); señala (X, 134) la perturbación y el dolor que acompañan a la creencia de los físicos en una *heimarméne* asociada a los movimientos regulares y uniformes de los dioses astros. Lucrecio observa también (*De rerum natura* VI, 58 ss.) cómo hombres liberados de las supersticiones religiosas tradicionales (filósofos) caen de nuevo en los viejos errores al observar el orden de los movimientos celestes y atribuirles una dimensión divina y un poder sobre los humanos.

La atribución a los astros de la divinidad y con ella del poder fiscal sobre los humanos se debe a la ignorancia que proviene, en parte, del desconocimiento de la Naturaleza. El epicureísmo la desvela y neutraliza: la felicidad e inmortalidad divinas son incompatibles con la fatiga por lo ajeno (*ep. a Heródoto* X, 81). Epicuro afirma con claridad (*op. cit.*) cómo la recta *prólepsis* divina se combina con la verdadera *physiología*: «No hemos de creer que los astros, que no son sino masas compactas de

⁵⁴ Habría así en el epicureísmo un cierto eco, muy modificado, de la causalidad teleológica del motor inmóvil de Aristóteles (*Met.* XII 1072 b 3). Merlan planteó la derivación de rasgos de la divinidad epicúrea a partir de Aristóteles en su importante artículo «Aristoteles' und Epikurs müssige Götter», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 21 (1967), pp. 485-498. Véase, sin embargo, las matizaciones de H. J. Krämer en el sentido de una derivación crítica de elementos de la teología epicúrea a partir de una teología de la Academia antigua (Eudoxo, Espeusipo, Jenócrates, Aristóteles). Véase KRÄMER, *Platonismus und helenistische Philosophie*, Berlín-Nueva York, 1971, pp. 157-170 y 184-187.

⁵⁵ A. J. FESTUGIÈRE, *Epicuro y sus dioses*, cap. V. Ya había señalado la polémica de Epicuro con la teología astral del *Peri philosophías* E. BIGNONE. Cfr. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, cit., vol. II, pp. 1-53.

fuego, posean la felicidad y se encarguen según su arbitrio de estos movimientos; por el contrario, debe conservarse toda entera la dignidad de las palabras atribuidas a tales conceptos, y que las opiniones que surgen de ellas no sean contrarias a esta dignidad; de no ser así, esta contradicción producirá en las almas mayor turbación. En consecuencia, es preciso sostener que la misma necesidad y la periodicidad de tales fenómenos se llevan a término de acuerdo a como ya en un principio se comprimieron estas masas compactas a raíz del origen del mundo» (D. Laercio X, 77).

La génesis de esta falsa representación de lo divino se explica, de nuevo, por la doctrina epicúrea de los *eidola*. Kleve ha mostrado, a partir de algunos testimonios de Filodemo, que la representación de un dios astral tenía su origen en la combinación exterior de dos imágenes diferentes: la de un dios aislada del flujo de imágenes de que formaba parte y la de un cuerpo celeste; esta mezcla tiene lugar en la misma región celeste⁵⁶.

La eliminación de la dimensión divina de los astros comporta también lógicamente la eliminación de la dimensión religiosa de la disciplina científica que los estudia. La astronomía no es, por tanto, como conocimiento de una *ousía* divina, teología y carece de connotaciones religiosas. Los epicúreos carecían del estímulo teológico y religioso que llevó a cultivar la astronomía a tantos intelectuales del helenismo y del imperio: la ciencia astronómica no pone en contacto con lo divino y con las cualidades de lo divino (orden, regularidad, constancia) y tampoco permite a través del conocimiento de la manifestación de lo divino en el orden regular de los movimientos celestes «asimilarse al objeto divino» así conocido. Ausente la divinidad de los mundos, la *asimilación a lo divino* debía darse en el epicureísmo necesariamente por otros cauces y tener un sentimiento profundamente distinto, si es que todavía tenía algún sentido la expresión en el marco doctrinal de la escuela.

TEOLOGÍA Y ÉTICA: EL «ISOTEÍSMO»

Y ciertamente el motivo de la «asimilación a lo divino» conserva un sentido en el epicureísmo: esa naturaleza y forma de vida divinas de la teología epicúrea constituyen el modelo que el hombre sabio trata de reproducir en la tierra y al cual busca asimilarse. Lo ha señalado claramente Lemke, remitiéndose también a la opinión de Zeller⁵⁷. El hecho de

⁵⁶ KLEVE, *op. cit.*, pp. 68-72.

⁵⁷ LEMKE, *op. cit.*, p. 101.

que la divinidad tenga una vida inmortal y feliz parece hacer inasequible al hombre la existencia divina. Sin embargo, no es así, a pesar de que el alma humana es mortal. La inmortalidad divina no es, como de nuevo ha indicado Lemke⁵⁸, una diferencia relevante. El que la inmortalidad no sea una posesión natural de los dioses sino una conquista de su *areté*, convierte a los dioses en modelo para los hombres: son un «radiante paradigma» en palabras de Schmid⁵⁹. También el sabio puede, y debe, discriminar entre lo nocivo y lo nutricional y acoger en su organismo sólo lo segundo. Esta discriminación vale para el cuerpo y para el alma (imágenes, pensamientos, doctrinas). Al rechazar lo nocivo para el alma y acoger lo nutricional, el sabio se procura felicidad o placer sumos y perduración de la propia vida. Vive una vida sin muerte, a diferencia del ignorante cuya vida es una vida muerta, como indica Lucrecio⁶⁰. Ante la duración infinita del universo, la duración cuantitativa de la vida humana carece de importancia; siempre será irrelevante en comparación con el infinito. De ahí la depreciación epicúrea del tiempo y el énfasis en la valoración no tanto de la duración cuantitativa de la vida cuanto de la calidad de la misma⁶¹: lo importante y decisivo no es una vida larga sino una vida buena. Además, el epicureísmo señala también que la duración es irrelevante para la intensidad del placer⁶². El goce humano y el divino son equiparables en intensidad; la mayor o menor duración no añade nada nuevo. Así la beatitud e inmortalidad divinas pueden ser reproducidas e imitadas cumplidamente por el sabio, siendo irrelevante la diferencia de duración. Adquiere así pleno sentido la promesa de Epicuro a Meneceo: *zéseis hos theós en anthrópōis* (D. Laercio X, 135). A esta asimilación a lo divino contribuye decisivamente la contemplación por la mente humana del *eidolon* divino recibido sin deformaciones, contemplación que procura «máximo placer» y da la pauta para la búsqueda de la propia salvación mediante la imitación de los dioses posible para el hombre. De esta manera el conocimiento de la existencia divina y de su autoconservación hace a los dioses también indirecta pero realmente los «salvadores» de los hombres: de su conocimiento falsos o verdadero proviene para los hombres ignorantes-malos o sabios-buenos «los mayores daños y utilidades», respectivamente⁶³. Esto es, a los primeros, la muerte en vida por el infierno de una existencia impregnada de terror y mie-

⁵⁸ *Ibidem*, p. 102.

⁵⁹ «Götter und Menschen in der Theologie Epikurs», *cit.*, p. 130.

⁶⁰ *De rerum natura* III, 1046 y ss.

⁶¹ Vid. MERLAN, «Zwei Fragen...», *cit.*, pp. 215 y ss.

⁶² Máxima capital núm. 20. Cfr. la núm. 21.

⁶³ D. LAERCIO X, 124. Seguimos la lectura e interpretación de SCHMID, «Götter und Menschen...», *cit.*, pp. 105-126.

do al futuro por la ira divina; a los segundos, la proscripción de la muerte y el goce de la felicidad mediante una existencia propia de la que está excluido el temor y lo «ajeno». Este sabio, configurado así también como «identidad» gracias a la imitación de los dioses, resulta ser afín a ellos y, en este sentido, puede ser acogido o recibido idealmente por ellos, en la medida en que los dioses acogerían en su organismo como «propia» la imagen de este sabio. Es lo que parece indicar Epicuro en la epístola a Meneceo cuando señala que los dioses, familiarizados con sus propias virtudes en todo momento, *acogen a los que les son semejantes*, considerando como extraño lo que les es discordante⁶⁴.

Con ello el epicureísmo lleva a su culminación la doctrina filosófica de raigambre platónica de la *amistad del sabio con la divinidad: la theophilía*⁶⁵. El supremo daño inflingido indirectamente por los dioses aparece eficazmente descrito por Lucrecio en unos versos que, referidos a la errónea religión astral, han sido asociados correctamente por Schmid al pasaje que acabamos de comentar de la epístola a Meneceo: «si no escupes tales errores fuera de tu ánimo y rechazas lejos de ti la idea de atribuir a los dioses acciones indignas de ellos y contrarias a la paz que gozan, el sagrado poder de los dioses, maltrecho por ti, se opondrá muchas veces en tu camino; no porque sea vulnerable la suprema potencia divina, ni anhele aplacar su ira en crueles castigos, sino porque, mientras descansan en plácida paz, crearás que la cólera levanta en su pecho olas terribles, no podrás acercarte a sus templos con el corazón sosegado y estos simulacros emanados de su santo cuerpo que se introducen en la mente de los hombres, nuncios de la divina belleza, no podrás ya acogerlos con el alma en paz y tranquila. Por ahí puedes ver la vida que te aguarda»⁶⁶.

Al mismo tiempo, este pasaje de Lucrecio nos da la clave para entender la actitud epicúrea ante el culto a los dioses. El poeta romano, tan hostil a toda manifestación religiosa, conserva aquí el tenor de la fuente epicúrea sobre la piedad y el culto. Efectivamente, el sabio epicúreo participa activamente en las fiestas y solemnidades religiosas del lugar, no por hipocresía ni por prudencia o cautela ante la reacción popular hostil; participa con su propia doctrina teológica para aprovechar la ocasión y permitir que su organismo se nutra con esas imágenes de los dioses no distorsionadas que llegan hasta los templos, y que por eso son nutricias, al tiempo que unido a los dioses en una vida afín marcada por el placer

⁶⁴ D. LAERCIO X, 124. Seguimos de nuevo a SCHMID, *ibidem*, p. 120.

⁶⁵ Cfr. *Leyes* 716 d. Cfr. FILODEMO, *De pietate* (frag. 386 Usener).

⁶⁶ *De rerum natura* VI, 68-79 (trad. de E. Valentí Fiol). Cfr. SCHMID, «Götter und Menschen...», *cit.*, pp. 97 y ss.

y la ausencia de muerte, goza de esa *philia* que se da entre lo semejante. Este es, en última instancia, también el sentido del culto religioso consagrado institucionalmente en la escuela a la memoria de Epicuro, por voluntad expresa del filósofo en su testamento⁶⁷. La actitud epicúrea ante el culto se caracteriza por la misma depuración filosófica que hemos observado a propósito de la religión olímpica, formando así parte de la teología epicúrea. Y esta teología, para concluir, no sólo es coherente con el conjunto de la filosofía epicúrea sino que, además, se manifiesta el punto de transición y articulación entre la física y la ética, la inserción de la ética epicúrea en el grado máximo alcanzado por la naturaleza en sus compuestos atómicos.

C/ Nicaragua, 49-55, esc. B, 5.ª, 1.ª
08029 Barcelona.

ISABEL MÉNDEZ LLORET
Universidad de Barcelona

⁶⁷ Véase SALEM, *op. cit.*, pp. 177-179.