

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 oposición¹ entre ambos movimientos es indudable, pues varios aspectos de la doctrina epicúrea merecen crítica y rechazo por parte de los cristianos²; 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 transmitir 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 estoicismo³ 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 términos⁴. 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 filosóficas⁵. 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 dioses⁶. 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 impropio 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 epicureísmo⁷. 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 Dios⁸.”

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 moral⁹. 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 muerte¹¹.

15.4. La ética¹²

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 transmitido 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 Alcibiades; 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 calumnias¹³ que habían iniciado los primeros detractores¹⁴ 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. Iovin.* 2,11). Finalmente, Gregorio Nacianceno alaba a Epicuro por su temperancia¹⁵.

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 casa¹⁶.

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 diablo¹⁷, 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 tiempos¹⁸. 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 epicúrea¹⁹.”

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 Epicurean*, 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 rabínica²¹.

CAPITULO 16: CONVERGENCIAS E INFLUENCIAS

16.1. Introducción

En las escuelas filosóficas de la Antigüedad, como ha analizado bien P. Hadot²², la filosofía no tiene simplemente un contenido teórico o especulativo, sino que significa una manera de vivir²³ 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 espiritual²⁴ 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, oscurecido por la inconsciencia, a vivir una vida auténtica tomando conciencia de sí y teniendo una visión exacta del mundo, logrando la paz (*ἡτάραξ᾿α*) y la libertad interior (*αὐτῆρκεία*).

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 misionera²⁵ y por eso se extendió a través del mundo helenístico de forma más rápida que sus predecesoras²⁶.

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 ella²⁷, 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 misionero²⁸, 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 populares²⁹. 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 filosofía 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 judía³⁰.

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 surgió³¹. 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 Alejandría³² (25 a. C. – 50 d. C.).

³⁰ JAEGER, W., *Cristianismo primitivo*, 12-13. Droysen 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 grecorromano³³; 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.

Justino³⁵ 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), Eunat 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 Alejandría³⁶, 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 cristianos³⁷.

No obstante no todos los Padres tienen una opinión tan favorable respecto a la filosofía griega³⁸, 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 filosofía³⁹. 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 suprrracional. 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 monástica⁴⁰, donde encontramos –en sus prácticas espirituales– semejanzas con las escuelas filosóficas helenísticas⁴¹: el examen de conciencia⁴², 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 vivir⁴³. 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 cristiano⁴⁴: 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 teología⁴⁵.

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 Tomás⁴⁷ (*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 helenísticos⁴⁸.

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 Nazaret⁴⁹, practicar algún intercambio comercial. Por eso algunos dicen que incluso sabía algo de griego⁵⁰. 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 a *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 epicúreo⁵¹. 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) τέκτων, 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 “cuatrilíngüe”. 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, and 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 enseñanzas⁵², nos dice y trata de demostrar⁵³ 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 extracanoónico– como principal documento para elaborar la historia de Jesús⁵⁴. 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 finalista⁵⁵ (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 histórico⁵⁶.

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 placer⁵⁷. 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 verdad⁵⁸...”

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 mundo⁵⁹. 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 pleurist.”

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 interrupción⁶⁰. 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 imaginado⁶¹.

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.

16.4 Conclusión: Jesús y Epicuro

Aunque, como acabamos de comprobar, no se encuentran grandes confluencias entre la figura de Jesús y el epicureísmo⁶², 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 imprevista. Realmente esta hipótesis de Hannah nos parece fantástica, 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 form 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, just 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 grupo⁶³. 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 Antioquía⁶⁴. 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 anillos⁶⁵. 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 hijos⁶⁶. 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 acarrió 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 algunos⁶⁸.

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 transmitieron 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 un 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 epicureísmo⁶⁹: 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 universal⁷⁰.

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 epicúreos⁷¹ 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 Tarso⁷² había un centro epicúreo, o que el mismo Pablo recibió una educación epicúrea⁷³, o que el epicureísmo fue una preparación para el cristianismo⁷⁴.

Estoy de acuerdo con el juicio de Culpepper⁷⁵: tanto De Witt⁷⁶ como Steckel⁷⁷ 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 helenístico⁷⁸.

⁷¹ FERGUSON, J., *Epicureanism*, 2275. Es razonable suponer que cuando Pablo escribió hacia 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 Missionstechnik 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 cristianos⁷⁹. 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 cristianos⁸⁰.

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 convenientemente⁸¹. 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 excesivo⁸². Es más comedido decir, con Ferguson⁸³, 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 paralelismos 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 contemporáneas⁸⁴.

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 amistad⁸⁵.

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 epicúreo⁸⁶.

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 epicúreo⁸⁷. 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 humana⁸⁸, 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 estómago⁸⁹. 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 autarquía⁹⁰ que, aunque no sea exclusivo de Epicuro, es un importante concepto de la filosofía helenística⁹¹.

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 φίλος.

17.2.3. 1 Corintios

G. Tomlin⁹², 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. Tomlin 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 filosófico⁹³.

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 importancia⁹⁴.”

“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 presente⁹⁵. 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 resurrección⁹⁶.

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 mística 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 exegeticos*, (=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.

Malherbe⁹⁷ 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 Isaías (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 epicúreos⁹⁹. 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 alma¹⁰⁰. 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 *esthíein kai pineín* (“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. *Fqe̅rousin Àqh crhst^a Ómil^{ai} kaka[^]* 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 inmortalidad¹⁰¹. 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 *yuc̄*, el segundo el del *pnēma*. 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 *yuc̄* es corpórea y mortal, presente en Adán, primer hombre y en todos los hombres, en contraste con el *pnēma*, 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 corruptibles¹⁰² 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 fe¹⁰³. 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 sexual¹⁰⁵ (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 ambos¹⁰⁶. 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 BALCH, 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 perecerán, 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 agradecer a Dios.

visión ascética, expresada en 7,1-7, donde algunos viven absteniéndose de relaciones sexuales dentro del matrimonio. Esto también requiere una explicación¹⁰⁷.

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 Rist¹⁰⁸ 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 ataraxia 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 sexual¹⁰⁹.

¹⁰⁷ TOMLIN, G., *Christians and Epicureans*, 63.

¹⁰⁸ Cf. RIST, J. M., *Epicurus*, 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 Dios¹¹⁰.

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 parecido¹¹¹. 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 Theissen¹¹², y no alcanzaron a ver la naturaleza distintiva de la participación cristiana en la nueva alianza¹¹³.

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 definitiva¹¹⁴.

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 Tolmin¹¹⁵ 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, 38¹¹⁶) y si no se puede hablar de identificación, al menos fueron asociados¹¹⁷ 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 diferente¹¹⁸.

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 místicas, 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 epicúreos¹¹⁹ 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 crítica y competición. Los epicúreos recalaban 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 incompatibles¹²⁰.”

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.

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 mutua¹²².

Pablo retoma las tradiciones cínicas sobre el filósofo ideal para describir su ministerio en Tesalónica, tal como lo describe Dion de Prusa 32.7-11¹²³. El Apóstol utiliza la *parrhsîa* 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 Moralists*, 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 su 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 epicúreos¹²⁴.

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 *parrhsia*. 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 tiempo¹²⁵.

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 comunidades¹²⁶.

“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 alma¹²⁸.

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 primitivas¹²⁹. Ambos movimientos proyectan en la persona de sus fundadores la figura de un salvador, celebran comidas festivas en su recuerdo, guardan y transmiten 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 II¹³⁰. 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 comunidades¹³¹.

“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 cristianos¹³².”

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 pitagóricos¹³³ y la comunidad esenia¹³⁴, y parcialmente en la escuela de Epicteto¹³⁵, 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 escuela 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 $\square\pi\mu\sigma\lambda\epsilon\iota\alpha$, 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 psicólogo 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.

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 favorable¹³⁶. Ahora bien, como explicamos, la figura de Epicuro tiene una imagen hostil entre los Padres¹³⁷ 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 ataques¹³⁸.

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 filosófica¹³⁹. 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 escépticos¹⁴⁰.

“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 patristica al epicureísmo necesita realmente de una matización cuidadosa para ser considerada válida¹⁴¹.”

Simpson¹⁴² 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 ateísmo¹⁴³, 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 movimientos¹⁴⁴:

“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* (25,38¹⁴⁵ 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 many [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,16,2¹⁴⁶) *superstitionis novae ac maleficae* y Tácito (*Ann.* 15,44¹⁴⁷) *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 superstición¹⁴⁹, 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 coherentes¹⁵⁰. 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 responsabilidad¹⁵².”

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 perfecta¹⁵³. Sin embargo, según la información que tenemos (*Luc. ITr.* 4¹⁵⁴ y *El Octavio*, 19,8¹⁵⁵), 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 externa¹⁵⁶. 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 hombre¹⁵⁷. Este argumento antiastroológico 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 motivos¹⁵⁸.

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 (*I Tr.* 42¹⁵⁹): “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 amigos¹⁶⁰.

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 necesarios¹⁶⁴. 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, 2-3¹⁶⁵). 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 epicúrea¹⁶⁶.

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 Approval*, 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 cambio¹⁶⁷. 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 fin¹⁶⁸.

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 inesperada¹⁶⁹. 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, Paris⁴ 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 mañana¹⁷⁰. 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 irrepetible¹⁷¹. 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 vida¹⁷².

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 presente¹⁷³ 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 profana¹⁷⁴. 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 terrena, 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 futura¹⁷⁵.

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 vida¹⁷⁶.

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 nietzscheana, 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 vemos 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 helenísticas¹⁷⁷, era sanar las enfermedades del alma. El filósofo –como médico del alma– intenta curar las 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 (*tetrafarmakon*) 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 psiquiatría¹⁷⁸.

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 terapéuticas, 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 místicas 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 espiritual¹⁷⁹. 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 ellos¹⁸⁰. 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 comunidades¹⁸¹.

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 *fil[^]a*¹⁸² y para Pablo ambos eran *ἡγάπη*¹⁸³ o al menos no utilizaba la palabra *fil[^]a*, 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 Witt¹⁸⁴ 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 recalcan 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 φίλος, “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, φίλος, y el amor a los amigos, ambos identificados con la palabra φίλος. Los cristianos asumirán la noción clásica de amistad pero la transformarán dándole el sentido de ἀγάπη, indicando con ella un amor desinteresado y gratuito; aunque aquí también se incluía 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 señalamos¹⁸⁵, 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 παρρησία 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 moral¹⁸⁶.”

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 tránsito¹⁸⁷. 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 humanos¹⁸⁸. 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 *ἡλικία* cristiano era una forma de amor extremada, quizás loca en su extravagancia y peligrosa (*Peregr.* 13¹⁸⁹ y *El Octavio*, 9,2¹⁹⁰). Los cristianos se defendían de tal crítica diciendo que ellos no sabían cómo odiar, ya que amaban incluso a sus enemigos (*El Octavio*, 31, 5-8¹⁹¹). Estas *ἡλικία* y *ἡλικία* 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 otros¹⁹². 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 prójimo¹⁹³ no es una virtud exclusivamente cristiana, en aquella época, fue practicada por los cristianos con mayor efectividad que por ningún otro grupo¹⁹⁴. 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 FELIX, *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. Él 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 cristiana¹⁹⁵.

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 clásica¹⁹⁶.

“De todas las escuelas griegas el epicureísmo era el grupo menos exclusivo y su cultivo de la *philia*, se acercó a anticipar el ágape cristiana¹⁹⁷.”

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 desempeñó 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 Dios¹⁹⁸.

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.* 12,122,10¹⁹⁹). 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 amistad²⁰⁰.

“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. M^a 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 KONSTANT, 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 seculares²⁰². Aunque haya autores, como Gregorio Nacianceno que usen la terminología de *philia* y *philoï* 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 paganas²⁰³.

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 general²⁰⁴.

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 apearse a los lazos terrenos. A este respecto podemos recordar la frase del Kempis: “Cuántas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre”. El hombre se perfeccionaba en la soledad, decían los espirituales, a solas cada uno con Dios solo²⁰⁵.

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 universalista²⁰⁶. 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 amistad²⁰⁷.

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 cívica²⁰⁸ 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 político²⁰⁹. 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 Roma²¹⁰. 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 *swt̄r*, *pol'teuma* y *kYrioj* que se aplicaba al emperador, pero que Pablo lo aplica a Cristo. Aparece un contraste entre los cristianos y los ciudadanos del Imperio; 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 Dodds²¹¹, 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 epicúrea²¹². 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 nada²¹³.

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 paganos²¹⁴. 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 cívicas²¹⁵. Lo que realmente rechazaron los cristianos fue el buscar los honores y las glorias por medio de la actividad pública²¹⁶. 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 llamativas²¹⁷.”

La tradición cristiana también aprobó la máxima epicúrea de “vive oculto”, por ejemplo Basilio el Grande (*Ep.* 9) sin nombrar la fuente inspiradora²¹⁸. 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 epicúreos²¹⁹. 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 involucrarse 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 estudiamos²²⁰, tiene esa misma posición.

²¹⁹ JUNGKUNTZ, P. R., *Christian Approval*, 283-284.

²²⁰ Véase 303-307 pp.

Si los sistemas filosóficos helenísticos, el estoicismo²²¹ 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, M^a 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, Madrid⁴ 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 cristianismo²²², aunque como recordamos en su momento, antes ya lo habían hecho algunos sofistas²²³. 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 diferencias²²⁴. 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 previa²²⁵. 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 paternal²²⁶. 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 creyente²²⁷.

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 profunda²²⁸.

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 maridos²²⁹.

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,32,47²³⁰). 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 social²³¹.

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 cultural 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, Madrid³ 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.

dicho²³². Lo esencial de la confraternidad epicúrea era la amistad y el intercambio de ayuda mutua²³³. Se puede hablar de una verdadera comunidad, con una sola alma y una sola opinión²³⁴, 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 mensuales²³⁵.

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, *swt̃r*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 amigos²³⁷.

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 salvador²³⁸. 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 culturales, 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 *Swt̃r* 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 cultural²³⁹ 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.* 11²⁴⁰) 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

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 Enoanda²⁴¹.

Marco Aurelio, aunque era estoico, instauró y remuneró cuatro escuelas de filosofía: platónicas, 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 paganismo²⁴². 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 neoplatonismo²⁴³.

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 interés²⁴⁴. 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 místicas 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 sincretismo²⁴⁵; 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 perdido²⁴⁶.”

Agustín en el año 410 en su *Ep.* 118, 2,12²⁴⁷ 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 cristianismo²⁴⁸. 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 atención²⁴⁹.

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 sectas²⁵⁰.

De Witt²⁵¹ 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 (1ª)*, tr. y notas Lope Cilleruelo, BAC, Madrid² 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 trascendentes 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 Cristianismo²⁵².

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”.”