

Epicuro y Lucrecio en la polémica de Tertuliano y Lactancio

Epicuro había ensayado entre la Escila de la Mitología y la Caribdis de la Religión astral la única teología posible que salvara a las divinidades de las extravagancias de ambas. Tiempo después, san Agustín, a costas siempre con el drama irresuelto del dualismo que atormentaba su alma, incluso tras la conversión, confesará que en la época de su juventud estuvo a punto de conceder sus simpatías a Epicuro, pero desistió de ello porque el filósofo pagano descartaba la inmortalidad del alma. Con esto dejaba patentes dos cosas san Agustín: la primera, el difícil puente entre Cristianismo y Epicureísmo; la segunda, la cierta fascinación que la elevada enseñanza del profeta, pese al tiempo transcurrido, producía aún en los espíritus inquietos por la verdad. Frente al miedo y pavor que las creencias extendidas acerca de los dioses procuraban a los hombres, Epicuro levantaba sus ojos al cielo para alzarnos con su victoria hasta los niveles de una religiosidad pura y apacible. La contemplación sosegada y no el temor debería ser el comportamiento de los humanos para con los dioses en su tranquila y serena paz. Pero la limitación antes expuesta y el 'aprovidencialismo' impedían que el raudal de luz que podía desprenderse del Epicureísmo, fuera admitido sin más por los autores cristianos, empeñados en el ardor de su polémica. Esto en el plano general. En el particular, resultará interesante repasar la actitud de Tertuliano y de Lactancio ante Epicuro y su portavoz romano, Lucrecio, por cuanto aquéllos fueron los relevantes fautores de la teología del Dios airado, lo cual llevaba a un encontronazo frontal con el dogma de la 'ataraxia' divina, propugnado por los Epicúreos.

Si bien Tertuliano se muestra poco inclinado a reconocer a la filosofía los méritos que pudieran corresponderle en la medida en que aproxima a los hombres a la verdad, con afirmaciones tan contundentes como *apud philosophos incerta quia uaria ea est enim materia sapientiae saecularis, temeraria interpres diuinae naturae et dispositionis*¹ o resalta su inutilidad cuando acota *quod autem a Deo discitur, totum est*², no tiene inconveniente en recurrir a ella para apoyar actitudes cristianas. Y así, en el pasaje de *Apologeticum* (3, 6), en el que el escritor africano reclama para los cristianos el derecho a denominarse como tales a partir de Cristo, al igual que los filósofos paganos suelen nombrarse a partir de su maestro. Y si cita aquí como de pasada a los Epicúreos³ no lo hace así en su mención a la vida retirada⁴, o en el elogio a la *animi uoluptas*⁵ que le fue dado conocer a Epicuro de quien alaba la consideración que hace acerca del sufrimiento y que entiende Tertuliano puede ayudar a los Cristianos en la prueba extrema: *sic et Epicurus omnem cruciatum doloremque depretiat, modicum quidem contemptibilem pronuntiando, magnum uero non diuturnum*⁶.

Mas, como es de esperar, predominan los desacuerdos que se presentan insalvables en la discusión acerca del alma. Entiende Tertuliano que los filósofos paganos se han dejado extraviar en este punto por una inane fascinación y en el catálogo general precisa que Epicuro lo ha sido por el *stupor*⁷. No obstante lo expuesto, y como para ciertas ideas de su escatología Tertuliano necesita de la noción de

1 *Ad nationes* 2, 1, 13 y *De praescriptione haereticorum* 2, 7 respectivamente.

2 *De anima* 2,7.

3 Parece también incidental la alusión a Epicuro en *De anima* 31, 6 donde Tertuliano ironiza acerca de la reencarnación. Irónica en *Ad Nat.* 2, 4, 15.

4 *De pallio* 5,4.

5 *Apologeticum* 38, 5. Desde luego, Tertuliano hace ver el avance que supone el Cristianismo mediante una pregunta: *in quo uos offendimus, si alias praesumus uoluptates?*

6 *Apologeticum* 45, 6.

7 La inseguridad manifestada por los filósofos acerca de la naturaleza del alma le parece a Tertuliano prueba del aserto sobre la vanidad del pensamiento pagano. El catálogo puede leerse en *De anima* 3, 2.

corporeidad del alma ⁸, admitirá que ésta ha sido propugnada por los pensadores que critica ⁹ y dará la razón a los estoicos, despachando con cierta acritud la postura atomista, defendida por Epicuro: *si et atomi et corpulentias de coitu suo cogunt* ¹⁰. La escasa simpatía que despierta en él la teoría atomista se echa de ver en la siguiente ironía: *si atomos Epicuri tenerem* ¹¹. De otra parte, aunque frente a Dicearco que niega la existencia del 'principale', concede crédito a Epicuro y otros pensadores ¹², discrepa con el profeta en la ubicación: *nec in tota lorica pectoris ut Epicurus* ¹³.

La teoría del conocimiento estribaba para los epicúreos, como es sabido, en la infalibilidad de los sentidos. Tertuliano la critica y frente a lo por ellos propugnado aduce violentamente: *absciderunt et opinionem a sensu et sensum ab anima* ¹⁴. También la 'fides somniorum' procura fricción. No admite el escritor africano la definición del sueño dada por Epicuro: *Deminutionem spiritus animalis* ¹⁵, por cuanto *perit anima si minoratur* ¹⁶, para más adelante proseguir su acerada crítica: *uana in totum somnia Epicurus liberans a negotiis diuinitatem et dissoluens ordinem rerum et in passiuitate omnia spargens, ut euentui exposita et fortuita*. Al hilo de esta complicada trama que implica

8 *De anima* 7, 1: «dolet apud inferos anima cuiusdam et punitur in flamma et cruciatur in lingua et de digito animae felicioris implorat roris».

9 Así en *De anima* 5, 2: «Hipparchus et Heraclitus ex igni, Hippon et Thales ex aqua, Empedocles et Critias ex sanguine, Epicurus ex atomis».

10 *Ibid.*

11 *De anima* 32, 4. Pero la crítica es en este pasaje especialmente dura para otros pensadores también: «Si numeros Pythagorae uiderem, ideas Platonis offenderem, entelechias Aristotelis occuparem».

12 *De anima* 15, 3. El catálogo contiene los nombres de: «Plato, Strato, Epicurus, Democritus, Empedocles, Socrates, Aristoteles».

13 *De anima* 15, 5.

14 *De anima* 14, 4-5. En realidad, a Tertuliano le preocupa establecer en sus términos justos el papel que el alma desempeña en la tarea del conocimiento; por esto, el desacuerdo no estriba tanto en la *perpetuam ueritatem*, sino en el camino elegido por los Epicúreos para la defensa de su dogma. Una estimación muy favorable de los sentidos puede verse en *Apologeticum* 27, 1.

15 *De anima* 43, 2.

16 *De anima* 43, 4. Tras pasar revista a las diferentes hipótesis propugnadas por los filósofos cierra Tertuliano el pasaje con el siguiente rasgo de humor: «ego me numquam ita dormisse praesumo, ut ex his aliquid agnoscam».

directamente a la teología, espeta: *pauca de insignioribus perstringens Epicuro pudorem imperabo*¹⁷, porque, para Tertuliano, la 'fides somniorum' es algo muy importante en su concepto de la Divinidad: en este sentido añade: *fides somniorum de effectu, non de conspectu renuntiat. Non enim quia uidentur uera sunt, sed quia adimplentur*¹⁸.

Tertuliano polemiza con el segundo elemento del Cuadrifármaco, al defender apasionadamente el acontecimiento de la muerte como algo que sucede al ser humano en su humanidad: *dissoluitur autem et caret sensu non ipsa mors, sed homo, qui eam patitur... Quodsi hominis est pati mortem dissolutricem corporis et peremptricem sensus, quam ineptum ut tanta uis non pertinere dicatur!*¹⁹. Desde esta postura en la que se combina a la perfección la fe con la filosofía, se entienden bien los ataques continuados por parte de Tertuliano a la noción de mortalidad del alma propugnada por Epicuro. La doctrina cristiana muestra aquí su superioridad sobre las demás: *honestior Pythagorica, plenior Platonica, Epicurea grauior quae te ab interitu defendit*²⁰. De otra parte, el escritor africano gusta de subrayar que de entre los pensadores paganos fue Epicuro el único en negar la inmortalidad del alma: *seu minime diuina quoniam quidem mortalis, ut Epicuro soli uidetur*²¹.

Precisamente porque la muerte alcanza al hombre en su ser mismo, ella se convierte en el único acceso a la Transcendencia. La ley de la muerte es universal: *publica totius generis humani sententia mortem naturae debitum pronuntiamus. Hoc stipulata est Dei uox, hoc sponndit omne quod nascitur, ut iam hinc non Epicuri stupor suffundatur negantis debitum istud ad nos pertinere*²². Por lo que se ha dicho,

17 Ambos pasajes en *De anima* 46, 2.

18 *De anima* 57, 10.

19 *De anima* 42, 1. También alcanza a Epicuro la ironía: «mors nihil ad nos, ergo et uita nihil ad nos» y la contraposición: «si ademptio sensus nihil ad nos, nec adeptio sensus quicquam ad nos». El pasaje se desdobra con una crítica a Séneca.

20 *De testimonio animae* 4, 2.

21 *De testimonio animae* 1, 5. La misma idea se mantiene en *De praescriptione haereticorum* 7, 4: «et ut anima interire dicatur et Epicurus obseruatur et ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur».

22 *De anima* 50, 2. La crítica va preferentemente contra Menandro.

Tertuliano rechaza resueltamente que *nihil esse post mortem*, aseveración que juzga característica de la escuela de Epicuro: *Epicuri schola est*²³, a la que compara con los Saduceos²⁴ y es en el marco de esta discusión cuando se produce una de las violentas contraposiciones entre Cristo y Epicuro: en *De monogamia* (10, 5) el autor cristiano pregunta: *aut numquid nihil erimus post mortem secundum aliquem Epicurum, et non secundum Christum?* Por otro lado, Tertuliano gusta de poner en evidencia las contradicciones entre la negación de la existencia ultraterrena y el temor a la muerte en palabras que sin mencionar a Epicuro parecen tenerlo muy presente en un largo pasaje del *De testimonio animae*²⁵.

Epicuro con sus enseñanzas había intentado desterrar el miedo a las divinidades y así el temor, como se ha apuntado antes, no desempeñaba papel ninguno en la Religión. Tertuliano encuentra aquí mil ocasiones para discrepar del filósofo pagano. Efectivamente, el escritor cristiano establece una relación entre el *naturalis timor animae in Deum* y la Divinidad que se aíra y entre la cólera de Dios y su Juicio, de suerte que la tesis se desdobla también en su aspecto ético²⁶. Para él, la ley y los profetas son los instrumentos del temor²⁷, donde no hay miedo no puede haber enmienda²⁸ y cuando se propugna que no hay que temer a Dios

23 *De resurrectione mortuorum* 1, 4.

24 *Idem*, 2, 1. Sin embargo, la ironía acerca de los sacrificios ofrendados por los paganos a sus difuntos, que Tertuliano señala a renglón seguido, recuerda algún tinte lucreciano.

25 En el capítulo 4º. Pasaje en el que Tertuliano demuestra un uso feliz de la paradoja. Da la impresión de que ha hecho un uso mejor de ella en la discusión filosófica que en los momentos en los que se encuentra apurado por la circunstancia pastoral, produciendo el efecto en estos casos, de ahogarse con este recurso, cuyo dominio no acaba de lograr, tal vez por haber vislumbrado que su alcance llegaba mucho más allá de lo que su naturaleza retórica podía hacer pensar en un principio.

26 *De testimonio animae* 2, 5. La secuencia es *timor, ira, animaduersio y potestas*, que en cuanto suprema sólo a Dios pertenece. Que el temor es necesario para una buena conducta se aduce en *De cultu feminarum* 2, 10, 6: «*quanti facilius illicita timebit qui licita uerebitur*». Cf. también *Adu. Marcionem* 4, 6, 17: «*metu... ultionis omnis iniquitas refrenatur*».

27 *De pudicitia* 7, 9.

28 *De paenitentia* 2, 2.

todo resulta disolución²⁹, y, precisamente, negar la ira de Dios es ayudar a la increencia³⁰. De suerte que para Tertuliano hay una ecuación entre el *timor hominis* y el *honor Dei*³¹ que alcanza a su vez a la esperanza: *cotidie timens, quod cotidie sperat*³², de modo que el *timor* resulta ser el *fundamentum salutis*. Desde luego que estos pasajes deben completarse con aquellos otros en los que Tertuliano proclama la bondad de Dios, tales como *agnosce... bonitatem Dei nostri*³³ o *qui uniuersa benedixit, misericordiarum pater*³⁴. O con aquellos otros en los que hace precisiones acerca de la naturaleza de la cólera de Dios: *irascitur, non exacerbabitur*³⁵ o acerca de la prioridad de la Bondad sobre la Ira: *ita prior bonitas Dei secundum naturam, seueritas posterior secundum causam. Illa ingenita, haec accidens, illa propria, haec accommodata*³⁶.

29 *De praescriptione haereticorum* 43, 3.

30 *De patientia* 2, 3.

31 *De paenitentia* 7, 6.

32 *De anima* 33. Muy interesante al respecto es la secuencia: «sperando timebimus, timendo cauebimus, cauendo salui erimus» de *De cultu feminarum* 2, 2, 3, emplazada entre otras dos: «praesumit-ueretur-praecauet-periclitatur y securus-sollicitus».

33 *Aduersus Marcionem* 2, 4, 6.

34 *Aduersus Marcionem* 5, 11, 1. También en esta misma obra (5, 5, 2). Otros pasajes de este tenor: *De resurrectione mortuorum* 9, 5; *Ad uxorem* 2, 8, 9; *Aduersus Hermogenem* 11, 2 y de nuevo *Aduersus Marcionem* 1, 22, 4, que se refieren a la bondad de Dios y a la de Jesucristo y su Evangelio. Desde luego que el contraste de estas afirmaciones con las de la cólera divina debe quedar ponderado por el momento de conversión que vive Tertuliano en cada una de sus obras, pero no cabe duda de que la tendencia del autor cristiano ha apuntado siempre a una preeminencia de la teología de la cólera divina, incluso en su obra más moderada.

35 *Aduersus Marcionem* 2, 16, 7. En *Aduersus Marcionem* 5, 13, 3-5 desarrolla Tertuliano la compatibilidad de la ira, la creación y la revelación de la verdad. En este sentido véase también la compatibilidad de los atributos de Juez y Creador en Dios en *De resurrectione mortuorum* 14, 6: «talis est noster merito iudex quia Dominus, merito Dominus quia auctor, merito auctor quia Deus». Cf. también en esta obra la relación entre retribución y el día de la cólera (22, 2) y la tensión *ira-gratia* (58, 5).

36 *Aduersus Marcionem* 2, 11, 2. También *De idololatria* 14, 1: «ut merito irascitur et Dominus». Ciertos castigos son procurados por la conducta de los hombres que mueven la cólera divina que no es gratuita ni caprichosa y así en *De monogamia* 4, 4 y 10, 2. Los escarmientos pueden ser anunciados en la bóveda celeste como así se lee al final de *Ad Scapulam*, apreciación que choca frontalmente con la desmitologización de la susodicha bóveda celeste llevada a cabo por Epicuro y Lucrecio.

Mas indudablemente el equilibrio no se conserva. Basta con cotejar los textos de *Aduersus Marcionem* acerca del perdón con los de *De pudicitia*³⁷, o las afirmaciones ponderadas del tenor de *diliges Deum et timebis Deum. Aliud obsecutori proposuit, aliud exorbitatori*³⁸ con las de inutilidad de la Redención de Jesús respecto de ciertos pecados³⁹, para ver hacia dónde deriva la cuestión en Tertuliano.

El problema, que puede explicar en parte el atormentado mundo interior del escritor cristiano, ha conocido por cuenta de Tertuliano un intento de solución recurriendo al carácter racional de la cólera de Dios y así leemos en *De anima* (16, 5, 7): *indignabitur Deus rationabiliter*⁴⁰ que no

37 La bondad eterna y perpetua de Dios es exaltada en *Aduersus Marcionem* 1, 22, 4 y su preferencia por la misericordia es aducida en 3, 13, 2 de la misma obra. Para la postura de Tertuliano respecto del perdón de Dios en *De pudicitia* son de interés: 1, 17; 1, 18; 18, 17 y antes 10, 8. Interesante puede ser la comparación de *Aduersus Marcionem* 5, 5, 8: «zelotem Deum confirmat et iudicem» con *De paenitentia* 8, 7: «Deus scilicet tam pater nemo, tam pius nemo». La medida en la generosidad de Dios en *Aduersus Marcionem* 1, 24, 3: «Dispensatorem non profusorem» y también en la misma obra pero en 1, 23, 5 la precisión: «exageratio est debitae bonitatis, exactio indebitae».

38 *Aduersus Marcionem* 3, 13, 2 donde Tertuliano quiere dejar fijada la compatibilidad entre el *timor iudicii*, la *iustitia* como *plenitudo Diuinitatis* y la *clementia* entre otras varias. La paradoja entre amor y castigo es ponderada por Tertuliano en *De patientia* 9, 4.

39 *De pudicitia* 39 que resulta desolador en especial cuando se coteja con lo que el mismo Tertuliano había escrito en *Aduersus Marcionem* 5, 19, 5: «reconciliat omnia in semetipsum pacem faciens per crucis suae sanguinem».

40 Para la *ratio bonitatis* cf. *Aduersus Marcionem* 1, 23, 1. De nuevo para la relación 'juicio'/'ira'/'falta' véase *De patientia* 3, 6. Los problemas más graves de esta postura tertuliana aparecen en el plano ético como se echa de ver con la taxativa prohibición de la ira a los humanos, por ej., *Apologeticum* 45, 3, *De spectaculis* 16, 1; la advertencia: «iras... non probauit» de 23, 6 de la misma obra, las recomendaciones de *De orationes* 11, 1, la condena de la impaciencia en *De patientia* 12, 7, la descripción apacible de la vida de la Iglesia en *Ad uxorem* 2, 8, 8, la recomendación de moderación de *De spectaculis* 19, 2, el nuevo valor de la oración en *De oratione* 3, 1 con el encarecimiento del ruego por los enemigos y la superioridad de la súplica que ahora aparta la cólera de Dios y no atrae como antes calamidades y destrucción. Y todo ello, en especial, si se relacionan dos pasajes que son fundamentales al respecto: uno, el *De spectaculis* 15, 11: «Deus praecepit spiritum sanctum, utpote pro naturae suae bono tenerum et delicatum, tranquillitate et lenitate et quiete et pace tractare, non furore non bile non ira non dolore inquietare», en el que es definitivamente recusada la cólera en el comportamiento del ser humano, que, según el otro pasaje, es «non tantum opus Dei uerum etiam et imago», que se lee en la misma obra, pero en 2, 10. Como se echa de ver la cuestión pasa por el difícil acuerdo entre la recomendación estoica de suprimir el enojo y la recuperación de la noción aristotélica de la ira racional. La primera postura resultaba eficaz para la moral, la segunda para la teología,

ha de colocarse muy lejos de las precisiones dadas acerca del arbitrio de los hombres y la voluntad de Dios en *De exhortatione castitatis* (2, 4) en lo que se refiere a los intentos por resolver la cuestión sin menoscabar la Dignidad divina.

Pero esta concepción teológica de Tertuliano explica bien la discrepancia sostenida con Marción acerca del «Dios Bueno» que parece guardar ecos de la ataraxia divina, defendida por Epicuro. Si éste había desterrado de los dioses la pasión, Tertuliano la propugna ardorosamente hasta el punto de que un Dios sereno puede parecerle incluso ridículo: *atquin derideri potest Deus Marcionis qui nec irasci nouit nec ulcisci. Porro si retributionem praedicat, ab eodem erit et corruptionis messis et uitae* ⁴¹, e incluso le causa pasmo: *magis... mirabor Deum optimum, percutiendi et saeuiendi alienum* ⁴².

Este aspecto de la polémica de Tertuliano choca con otros momentos de su obra en los que parece lamentar que los sentimientos sean considerados atributos de la divinidad como en los casos de Homero (con la matización *humanis*) ⁴³ o el de Valentín ⁴⁴. De todas maneras, aunque sea fugazmente, Tertuliano también remite los sentimientos de la Divinidad al afecto de su Misericordia, si bien define a Dios como *inconuertibilem et indemutabilem* ⁴⁵.

pero ambas chocaban cuando abandonaban los autores el terreno de la mera especulación. Por otra parte, cf. el retrato que Tertuliano hace de la paciencia en la obra del mismo título (15, 4) en especial: «nulla maeroris aut irae rugositate contracta» que recalca bien el ideal que ha de cumplir esta virtud. Para la noción del ayuno como pararrayos de la cólera de Dios, v. *De ieiunio* 7,1 y 12, 2, para la extensión de esta creencia.

41 *Aduersus Marcionem* 5, 4, 14. Pero también en la misma obra 4, 19, 3: «non minatur mitissimus Deus, quia nec iudicatur nec irascitur» y 5, 5, 4: «Deus autem Marcionis et quia ignotus non potuit offendi et quia nescit irasci»; en 5, 12, 9 insiste en su concepción de la ira de Dios frente a Marción: «lenissimi Dei praedicator, nega nunc, haeretice, timeri Deum tuum, cuius apostolus timebatur».

42 *Aduersus Marcionem* 5, 12, 8. La necesidad de la ira es defendida por Tertuliano con vistas a una comprensión cabal de la Divinidad en 1, 26, 1-2 y 1, 27 de esta misma obra. La relación 'temor'-'ofensa' es abordada en la susodicha *Aduersus Marcionem* 4, 28, 3. De otra parte, en *De cultu feminarum* 2, 10, 3 insiste Tertuliano en que el castigo y el escarmiento son determinaciones de Dios para con el extravío de los hombres.

43 *Ad nationes* 1, 10, 38.

44 *Aduersus Valentinianos* 4,2.

45 *Aduersus Hermogenen* 12, 1, pero en *Adu. Marcionem* 5, 11, 2: «malens scilicet paenitentiam peccatoris quam mortem, utique ex misericordiae affectu»

Si hasta ahora la crítica ha podido conducir de un modo sesgado hasta la teología de Epicuro ⁴⁶, en punto a la Providencia las cosas se presentan muy claras. Rechaza abiertamente la noción del Dios tranquilo en *Ad nationes* (2, 2, 8) contraponiendo el pensamiento epicúreo al platónico: *Platonici quidem curantem rerum et arbitrum et iudicem, Epicurei otiosum et inexercitum et, ut ita dixerim, neminem y neminem rebus humanis* amplía en el pasaje correspondiente del *Apologeticum*, el 47, 3 (en el cual discrepa también del *Deus corporalis: alii ex atomis*). Estas afirmaciones deben contrastarse con lo que para el mismo Tertuliano constituye una de las mayores grandezas de la Divinidad y que se lee en *Aduersus Hermogenen* (45, 3): *maior eius gloria si laborauit*.

Si el 'stupor' fue la causa del extravío de Epicuro, también la Divinidad tal y como es concebida por el pensador pagano se hace reo de él. La ataraxia es censurada en estos duros términos por Tertuliano en *Aduersus Valentinianos: in otio plurimo placidae et ut ita dixerim stupentis diuinitatis, qualem iussit Epicurus* ⁴⁷.

Precisamente y habida cuenta del uso específico que de este término, 'stupor', hace Tertuliano en su obra, es muy posible que deba colocarse dentro de la polémica con Epicuro, el pasaje que se lee en *De patientia*, 2, 1 en el que el escritor africano hace una apasionada defensa del concepto cristiano de esta virtud: *nobis exercendae patientiae auctoritatem non adfectatio humanae caninae aequanimitatis stupore formata*. Finalmente, la *duritia Epicuri* es puesta de

que ha de ser contrastado con el ya mencionado de *De pudicitia* 18, 17 para percatare del espinoso itinerario espiritual de Tertuliano en el que la comprensión de este pasaje parece haber desempeñado notable papel, en parte por poner en entredicho la teología de la cólera de Dios, al menos como ensaya su formulación el escrito africano.

⁴⁶ Desde luego que, a veces, no tanto. Hay pasajes que dejan constancia de la relación existente, para Tertuliano, entre la concepción de Dios sostenida por Marción y la de Epicuro; cf. *Aduersus Marcionem* 1, 25, 3 y 1, 25, 5. Igualmente, 2, 16, 2 en el que encontramos una contraposición de las enseñanzas de Cristo y las de Epicuro, las de los profetas y la de los filósofos paganos. En la misma línea deben leerse los pasajes en los que relaciona Tertuliano filosofía y herejía: *Aduersus Marcionem* 4, 15, 2 y 5, 19, 7.

⁴⁷ *Aduersus Valentinianos* 7, 4. *Stupentem Deum* es dicho por Tertuliano en el ya mencionado *Adu. Marcionem* 1, 25, 3.

relieve por Tertuliano de nuevo frente a Platón en la cuestión referente al origen y final del mundo ⁴⁸.

No obstante, choca al lector que pese a todas las divergencias, ninguna de escasa envergadura, Epicuro no haya entrado en el catálogo de pensadores reseñados en *Apologeticum* (46) donde encontramos un apretado haz de descalificaciones endosadas a los filósofos paganos. Esto podría ser un inidicio de alguna consideración hacia el profeta por parte de Tertuliano. Al menos resulta llamativo y da que pensar el silencio del escritor africano, tan hábil a la hora de aprovechar las ocasiones de escarnio y de censura ⁴⁹. Pero es muy posible que el pasaje de *De spectaculis* (30, 4) esté referido a los epicúreos, vistos a la peor luz, y que *aliquem Epicurum* guarde un cierto eco despectivo si se compara con *Hermogenem aliquem* ⁵⁰, mas, en cualquier caso, la ausencia de Epicuro en el catálogo, insistimos, es cuanto menos, sorprendente.

En un número mucho menor de veces alude Tertuliano a lo largo de sus escritos a Lucrecio. El pasaje más célebre es aquel en el que apoyándose en el verso lucreciano de *De rerum natura* (1, 305): *tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest*, defiende la realidad del Cuerpo de Cristo en *Aduersus Marcionem* (4, 8, 3) sin regatear su encendido elogio a la *saecularis sapientia* ⁵¹.

Se ha hallado ecos de Lucrecio en diferentes pasajes de los escritos tertulianos, por ejemplo, *Ad nationes* (2, 3, 9) puede ser una adaptación de *De rerum natura* (1, 305) de nuevo y 2, 3, 4 de 5, 235 y ss. Menos verosímil parece la relación existente entre *Aduersus Marcionem* (3, 13, 2) y de *De rerum natura* (5, 222-34), cuyo eco, sin embargo, es mucho más perceptible en *De anima* (19, 7-8) acerca del llanto del recién nacido.

Es muy probable que el pasaje del capítulo 13^o de *De anima*, dedicado a establecer la principalidad del alma sea

48 *Aduersus nationes* 2, 3, 4.

49 Como muestra, la primera referencia a Tácito en *Adu. nationes* 1, 11, 3 no puede ser más desabrida.

50 *De monogamia* 10, 5, y 16, 1, respectivamente.

51 «Etiam saecularis sapientiae digna sententia». El verso de Lucrecio es también usado por Tertuliano en *De anima* 5, 6.

una polémica abierta con la postura de Lucrecio desarrollada en el canto tercero de su poema a partir de verso 396:

*Et magis est animus uitai claustra coercens
et dominantior ad uitam quam uis animai,*

en especial si se tiene en cuenta la vibrante contraposición 'animus' / 'anima' defendida por Tertuliano: *quantas animas pasco, ait diues, non ait animos, et animas saluas optat gubernator, non animos, et rusticus in opere et in proelio miles animam se, non animum ponere affirmat*⁵².

También es posible que pueda establecerse una relación entre los versos del canto tercero de Lucrecio, 670 y ss.

*Praeterea si immortalis natura animai
constat et in corpus nascentibus insinuat,
cur super atvactam aetatem meminisse nequimus
nec uestigia gestarum rerum ulla tenemus?*

y el pasaje de *De anima* (24, 8) en el que aborda frente a Platón el autor africano la polémica acerca del olvido; e, incluso, parece que hay acuerdo entre el escritor cristiano y Lucrecio en lo referente a la cuestión de la armonía, si se cotejan los respectivos textos de *De anima* (58, 4) y *De rerum natura* (3, 106 y ss.) aunque no haya alusión directa por parte de Tertuliano a Lucrecio.

* * *

De la misma forma que a Tertuliano, a Lactancio le merece también poco crédito el quehacer filosófico. En una andanada general alude a Platón y Aristóteles, a Epicuro y Zenón⁵³, o sea los cuatro pensadores de mayor repercusión, contraponiendo la sabiduría a sus opiniones contradictorias. Espeta a los filósofos su incapacidad para afirmar nada cierto: *philosophi de auctoribus nihil certi adferentibus*⁵⁴, sus contradicciones, *cum inter se magna concerta-*

52 *De anima* 13, 2, concretamente.

53 *Diu. Inst.* 5, 3, 1.

54 *Diu. Inst.* 1, 1, 17.

*tionem dissideant*⁵⁵ y si bien él mismo acota su postura: *non sum equidem tam iniquuus ut eos putem diuinare debuisse ut ueritatem per se ipsos inuenirent, quod ego fieri non posse confiteor*, no obstante mantiene una exigencia, poco menos que taxativamente, *sed hoc ab iis exigo quod ratione ipsa praestare potuerunt*⁵⁶. Tampoco se encuentra muy comedido en su dura retahila de descalificaciones morales que endosa en su conjunto a los filósofos en *Diu. Inst.* (3, 15, 8): *iracundos, cupidos, libidinosos, adrogantes, proteruos et sub obtentu sapientiae sua uitia celantes*.

En el momento de fijar su actitud polémica respecto a Epicuro, menosprecia a éste por cuanto el pensador pagano admitía a la tarea de la filosofía a los *rudes omnium litterarum*⁵⁷ y en este aspecto lo contrapone a Platón. Efectivamente, éste aceptaba a los sabios. Es cierto, por otra parte, que en la filosofía Lactancio adivina un intento que debe ser ponderado, mas prefiere resaltar su incapacidad. La doctrina de Epicuro le parece la *multo celebrior*⁵⁸, justamente por ampararse bajo el pabellón del *nomen uoluptatis* y calibra la atracción que sobre los viciosos ejercía este saber que parece favorecer antes que nada los defectos de quienes lo buscan, mostrando aquí Lactancio una notable desorientación acerca del concepto del placer sustentado por los Epicúreos, cosa en la que no cayó, como hemos visto ya, Tertuliano.

Lactancio muestra su sorpresa por la *philosophorum qui Epicurum secuntur amentiam*⁵⁹, en la medida en que se inclinan por la teoría atomista y descartan la Providencia. De esta manera el atomismo es *repugnantius*. Y, además, con cierta ironía, postula su crítica del Epicureísmo, buscando su punto débil: el átomo como tal no es dado a

55 *Diu. Inst.* 1, 1, 18.

56 *Diu. Inst.* 2, 3, 19.

57 *Diu. Inst.* 3, 25, 7 y 13. En *De op. Dei* 2 con un tinte lucreciano asimila el deseo de saber de los Epicúreos a *desipere*.

58 *Diu. Inst.* 3, 17, 2. Allí mismo, pero en 3, 27, 11, critica a los filósofos sus enseñanzas y razona la inutilidad de sus consejos. «Turpissimae uoluptatis adsector» es llamado Epicuro en *Diu. Inst.* exagerando desde luego las desviaciones a las que el hombre puede llegar al no existir una Divinidad providente y capaz de encolerizarse (3, 17, 34).

59 *De opificio Dei* 2.

los sentidos: *quattuor elementis constare omnia philosophi ueteres disserebant. Ille noluit, ne alienis uestigiis uideretur insistere, sed ipsorum elementorum alia uoluit esse primordia quia nec uideri posset nec tangi nec ulla corporis parte sentiri*⁶⁰. En *Ep.* 31 y con términos muy parecidos se dirige en medio de un tono agrio y violento al pensador pagano: *si nec uidentur nec ulla corporis parte sentiuntur, unde esse illa scire potuisti?* Y tras plantear dificultades en torno a la cuestión de la forma de los átomos, Lactancio concluye la discusión no sin virulencia: *sed haec delira et inutilia*. El escritor cristiano gusta de apurar la contradicción antes expuesta. En un pasaje en el que considera a Epicuro como heredero de la necedad de Demócrito, exclama Lactancio: *quae si sunt corpuscula et quidem solida ut dicunt sub oculis certe uenire possunt*⁶¹.

Otra de las contradicciones de las que alardea el Epicureísmo es para Lactancio el reconocimiento que hace de la existencia de la Divinidad y la negación de Providencia y Creación. Aún más, negar la Providencia equivale a negar la existencia de Dios y a esta conclusión llega el escritor cristiano espetando sin ambages: *cum igitur prouidentiam sustulit... etiam Deum negat esse*⁶² y reprocha al epicureísmo el ser la única escuela de sabiduría de la Antigüedad que niega Providencia y Creación. Para Lactancio, además, en este punto Epicuro es puesto en evidencia no sólo por los testimonios de los filósofos, sino también por los de los demás mortales⁶³.

El carácter fortuito del mundo, *auctor Democritus, confirmator Epicurus* es rechazado violentamente⁶⁴. Y de la increencia en la Providencia extrae una descalificación moral para los pensadores de estas escuelas⁶⁵. Para Lactancio, la Providencia ha sido vislumbrada por Pitágo-

60 Los pasajes citados se hallan en *De ira Dei* 9 y 10.

61 *Diu. Inst.* 3, 17, 23.

62 *De ira Dei* 9.

63 *Epitome* 1.

64 *Diu. Inst.* 1, 2, 2.

65 En la dirección ya apuntada en la nota 58, en *Diu. Inst.* 2, 1, 2 y más adelante examina lo que él considera ignorancia de la 'hominis ratio' de la que se dirá más adelante.

ras, los Estoicos y los Peripatéticos, Trimegisto y la Sibila; frente a ellos sólo aparece el *delirus Epicurus* negándola y el adjetivo *epicureus* se tiñe de valor despectivo al aludir a Cota, en *Div. Inst.* (2, 8, 60).

Pero Lactancio avanza aún un paso más en su camino de desconsideraciones y descalificaciones hacia la persona de Epicuro y su pensamiento. Reconoce que la idea de Providencia podría plantear dificultades al pagano por cuanto a los buenos les acontecen cosas malas, mas de aquí no puede derivarse una negación sin más de este atributo de la Divinidad. Si Epicuro así lo hace es *uelut iniquitate inductus*⁶⁶. Y contrapone a la negación del pensador pagano el orden y disposición que puede comprobarse en las cosas. En otros pasajes, Lactancio insiste en que la afirmación de la existencia de Dios supone la proclamación de su Providencia automáticamente⁶⁷, y tomando el nervio de Cicerón espeta a Epicuro, que se contradice admitiendo la existencia de la Divinidad, pero rehusándole la Providencia: *nunc uerbo eum reliquisti, re sustulisti*⁶⁸.

Por otra parte, acusa a Epicuro de ceguera para ver en las criaturas la maestría del plan divino. Rechazada la Providencia y cuidado del mundo como tareas divinas, el filósofo pagano se ve precisado a argumentar acerca de la cuestión y Lactancio critica como *deliramentum congruens superiori* su explicación de que los ojos no fueron hechos para ver, ni los oídos para escuchar⁶⁹. Si bien en este punto de la discusión acerca de los sentidos se muestra muy crítico, Lactancio es muy sensible a ciertas aclaraciones de tono epicúreo sobre la información que los sentidos nos propician⁷⁰. Desde luego con precisiones y siempre dentro de la creencia de que éstos en su totalidad han sido despertados a su tarea por designio de Dios y son como los trechos que recorre la sabiduría hasta nuestro espíritu⁷¹.

66 *Div. Inst.* 3, 17, 16, en el que insiste acerca de la ignorancia del pensador pagano.

67 *Epit.* 31: «exclusa enim prouidentia cura que diuina consequens erat, ut non esse omnino deum diceres».

68 *Ibid.*

69 *De opificio Dei* 6.

70 *De opificio Dei* 14 y antes en 9.

71 *Div. Inst.* 3, 3, 3.

Escasa comprensión muestra Lactancio hacia la ataraxia divina. Un Dios tal le parece al escritor *corruptus... ac beatus quia semper quietus*, equiparando tal estado al de la muerte⁷². Desde esta perspectiva se ve bien el abismo que se abre entre la teología epicúrea y la de Lactancio cuando se aborda la cuestión del temor religioso. Para el escritor cristiano, como hijos debemos a Dios amor y honra, como siervos, culto y temor y este doble aspecto lo condensa Lactancio en la siguiente frase: *sapientia spectat ad filios quae exigit amorem, religio ad seruos quae exigit timorem*⁷³.

Lactancio, de otro lado, considera al hombre como aquel que lleva la figura de Dios y reconoce que El lo formó como *simulacrum* suyo⁷⁴ y en consecuencia da un pequeño catálogo de las virtudes que ha de practicar el cristiano: *non irasci, non cupere diuitias, non libidine inflammari, dolorem non timere, mortem contemnere*⁷⁵, en el cual es de advertir por el tono de las dos últimas recomendaciones la influencia sesgada del Epicureísmo y cómo el Cristianismo no tenía inconveniente alguno en admitir el ideal moral labrado en buena medida por el Estoicismo, pero este ideal es a su vez un compromiso también con la ética epicúrea, tal y como Séneca ha dejado plasmado en su época de madurez.

Dentro de esta concepción es comprensible que ciertas pasiones como la misericordia, la avaricia y el miedo aparecieran como *morbi*⁷⁶. El difícil equilibrio entre el estoicismo y el peripatetismo, que está por bajo de la discusión del tema del Dios airado, fuerza a Lactancio al discutir de la cólera a hacer una puntualización a fin de no convertir en más estridente la contraposición en la que viene a dar:

72 *De ira Dei* 17. Magnífica la acotación a Epicuro, «uel si habet (sc. *potestatem*) et non utitur...».

73 *Diu. Inst.* 4, 4, 1 y *Ep.* 54.

74 *Diu. Inst.* 5, 8, 4: «homo ipse qui figuram Dei gestat» es otra forma de decir lo mismo que el pasaje aludido en el texto: «Deus formauit hominem ueluti simulacrum eius» y que se lee en *De ira Dei* 13.

75 *Ep.* 45. De otra parte, cf. *Diu. Inst.* 6, 18, 17 para la incompatibilidad entre *bonus uir* y *nocere*.

76 Las puntualizaciones de Lactancio frente a esta opinión de los filósofos pueden leerse en *Diu. Inst.* 6, 14, 4.

*non est morbus irasci sed iracundum esse morbus est*⁷⁷. De igual tenor puede ser la distinción entre *seueritas* y *saeua crudelitas*⁷⁸. Por esto y por cuanto Lactancio admite el atributo de la cólera en Dios, ha de reconocer al mortal en la medida en que es *simulacrum* de El, y pese a las recomendaciones antes señaladas, una justa cólera que define del siguiente modo: *irae adfectus ad coercenda peccata qui sunt in nostra potestate*⁷⁹.

De todas formas, queda bien patente al ojear otros pasajes de Lactancio que el autor se mueve aquí en un terreno erizado de dificultades y que la congruencia no es el sello característico del estadio de su pensamiento. Baste el siguiente repaso: reprimir la cólera es propio del hombre lleno de fortaleza⁸⁰; la grandeza de la doctrina cristiana es justamente la de templar la cólera⁸¹. El problema estriba en que el complemento directo del primer pasaje es *iracundiam*, pero en el segundo es *iram*. La *hominis ratio* es definida por Lactancio como *humanitas, iustitia, pietas, Dei parentis agnitio* y más adelante la *iustitia* es *humanitas, aequitas, misericordia*⁸³. El timbre de gloria del Cristianismo es precisamente la constancia de su mansedumbre y de su humanidad. Y la piedad es propia de *qui cohibere iram sciunt omnemque animi furorem tranquilla moderatione leniri*⁸⁴ y la actitud de la paciencia debe ser la preferida a la hora de defender la religión⁸⁵. Estos lugares son sólo aducidos aquí como ilustración del intenso conflicto en el que se ven inmersos estos escritores embarcados en la costosa empresa de articular una Fe en categorías nuevas, que no dejan de influir en la concepción de la primera, pues no en vano los paganos cristianos no abjuraron de su

77 *Diu. Inst.* 6, 16, 10.

78 *Diu. Inst.* 6, 14, 4.

79 *Diu. Inst.* 6, 19, 6.

80 *Diu. Inst.* 1, 9, 4, aprobando el sentir de Cicerón.

81 *Diu. Inst.* 3, 26, 2. En 6, 5, 13 puede leerse: «*uirtus est iram cohibere*».

82 *Diu. Inst.* 3, 9, 19.

83 *Diu. Inst.* 5, 6, 4. Las consecuencias de la ignorancia de la justicia en 7, 6, 12 del mismo escrito.

84 *Diu. Inst.* 5, 10, 10. Para el *misericordiae munus*, cf. 6, 12, 4 y para el precepto de hacer siempre el bien 6, 10, 8, ambos pasajes de la obra aquí citada.

85 *Diu. Inst.* 5, 19, 22.

compresión del mundo. Sin embargo, y reconociendo el mérito que contrajeron en sus logros, no debe descuidarse el aspecto de su precariedad, que, de otra parte, tanto puede iluminar su circunstancia humana.

Lo difícil que debía resultar para ellos aunar tantas cosas, se echa de ver cuando Lactancio empieza a relacionar virtud e ira. Si *uirtus est iram cohibere*, no *iracundiam*, no obstante leemos: *nam si uirtus est in medio irae impetu se ipsum cohibere ac reprimere, quod negare non possunt, caret ergo uirtute quisque ira caret*⁸⁶, lo cual significa que la cólera es precisa para la virtud, de forma que el autor, siguiendo aquí la escuela aristotélica, tan denostada en este aspecto por Séneca, afirma que la ira es un medio puesto por Dios *rationabiliter*⁸⁷ para la represión de los pecados, creyendo Lactancio salvar de esta forma los múltiples problemas surgidos, pero acaso ello no ocurrió ni tan siquiera de una manera provisional.

Llegados a este instante, es bueno retomar los pasajes en los que Lactancio discrepa a las claras de la concepción teológica de Epicuro. Otra vez la ataraxia le parece al escritor cristiano supresión de la verdad y de la religión. En un pasaje señala la postura del pensador pagano acerca de la beatitud e incorruptibilidad de Dios al igual que la indiferencia divina hacia el mundo, *nec gratia eos tangi nec ira moueri*⁸⁸ que de cierta forma rima con afirmaciones típicas de Lactancio como *Deus impassibilis* o *Deus incorruptibilis, perfectus, impassibilis*⁸⁹, y que, en principio, pueden chocar con las de *Deus iustus, mitis, patiens*, y si bien en este catálogo no alude a la cólera, puede ésta estar implícita, como se desprende de la correlación 'gracia'-'cólera' defendida por Lactancio en su querrela con Epicuro en *De ira*

86 *Diu. Inst.* 6, 15, 5.

87 *Ep.* 56. «Nom enim per se mala sunt quae Deus homini rationabiliter insequit». Lactancio asegura que el único fin de la ira es «ad coercionem peccatorum».

88 Alusión a Epicuro en *Diu. Inst.* 5, 10, 12. Otros pasajes de discrepancia en 2, 17, 4 y 3, 12, 15 de esta obra y 4 de *De ira Dei*. De tono muy general la andanda de *De ira Dei* 1 y muy ajustada la del capítulo 2º de esta misma obra.

89 Para el catálogo de los atributos divinos, cf. *De ira Dei* 3; 'Deus impassibilis', en *Ep.* 3; para *iustus mitis patiens*, v. *Diu. Inst.* 2, 17, 2 y en esta obra, pero en 5, 6, 12, habla Lactancio de la perpetua clemencia de Dios.

Dei ⁹⁰. Para salvar la dificultad de un Dios sometido a las pasiones precisa Lactancio: *non necesse est ut timeat qui irascitur* ⁹¹. De otro lado, y para evitar malos entendidos puntualiza frente a Epicuro que *gratia et ira et miseratio habent in deo materiam recteque illis utitur summa illa et singularis potestas ad reum conseruationem*, para aseverar contra Donato que merece crítica la postura de quienes *Deum faciunt immobilem*, acusando sesgadamente a los epicúreos ⁹².

De modo que Dios se aíra en relación con su gracia ⁹³. Frente a los paganos concluye que su argumentación no debía caminar en la dirección en que lo hizo, sino en la contraria: *nec oportebat eos argumentari quia Deus non irascitur, ergo nec gratia commouetur, sed ita, quia gratia Deus commouetur, ergo et irascitur* ⁹⁴.

En esta discusión da Lactancio un paso más para destruir la opinión epicúrea acerca del querer y el poder de Dios, en un pasaje feliz que remata con estas palabras: *sed hoc non uidit Epicurus... si tollantur mala, tolli pariter sapientiam* ⁹⁵. Tal es la relación 'cólera'-'gracia' que Lactancio pondera en los siguientes términos no exentos de paradoja: *in ira inest gratificatio* ⁹⁶. De suerte que aquellos filósofos que por querer liberar el alma de la angustia, suprimen la religión, impiden al hombre alcanzar el cielo: *si religio tollitur, nulla nobis ratio cum caelo est* ⁹⁷. Y entre ellos, con

90 Otra vez *De ira Dei* 4, en donde pone en evidencia la consideración que de Dios hace Epicuro. Durísima resulta la expresión: «ademit ei etiam beneficentiam».

91 Frente al recelo expresado por Epicuro de que la Divinidad resultara rea de debilidad al quedar a merced de las pasiones.

92 *De ira Dei* 22.

93 El castigo como indulgencia de Dios y prueba de su cuidado hacia nosotros es defendido por Lactancio en sus *Diu. Inst.* 5, 22, 13. El retraso de la ira de Dios hasta el fin de los tiempos en 2, 17, 2 de esta obra.

94 *De ira Dei* 5.

95 *De ira Dei* 13. El Dios verdadero no los suprime porque ha otorgado 'sapientia' al hombre. Extraordinario se ha mostrado Lactancio al examinar frente a los presupuestos epicúreos la cuestión de si *uult/non potest, y aut potest et non uult, y neque uult neque potest y uult et potest*.

96 *De ira Dei* 16. Antes y contra la ataraxia divina ha afirmado: «non est enim fas eum... non moueri et insurgere ad ultionem sceleratorum».

97 *Diu. Inst.* 3, 10, 10.

palabras casi calçadas, se encuentra aludido Epicuro: *haec dum sentit Epicurus religionem funditus delet*⁹⁸. Desde otra esquina, a Lactancio le parece esencial para la religión el temor: *adeo religio non potest esse ubi metus nullus est*⁹⁹ y remacha otra vez contra toda tentación epicúrea: *ut illorum persuasionem reuincamus qui sine ira Deum esse credentes dissoluunt omnem religionem*¹⁰⁰.

Otro punto de conflicto es la consideración del culto. Para Lactancio, si se admite la postura epicúrea, éste, el culto, vendría a ser superfluo. Lactancio, por el contrario, establece una relación entre Creación y adoración¹⁰¹ al tiempo que reprocha de nuevo a Epicuro su *stultitia* o a Lucrecio su delirio: *quae delirat Lucretius*¹⁰². Además lamenta Lactancio que ciertas posturas epicúreas conserven aún crédito y algo de vigor¹⁰³. Una consecuencia para el hombre se desprende, según Lactancio, de la concepción teológica de Epicuro: *Epicurus ignorat ipsos homines quare aut quis efficeret*¹⁰⁴. Tras atacar de nuevo el atomismo, cuya causa es la *ignorantia rationis*¹⁰⁵, el escritor cristiano arremete contra el filósofo pagano en punto a la cuestión: *quae utilitas Deo in homine*¹⁰⁶ y hace, en cambio, una apasionada defensa del culto que los hombres deben a Dios.

La suerte ultraterrena del ser humano, negada por Epicuro, ofrece a Lactancio nuevas oportunidades de arremeter contra el pensador pagano, tanto en lo que se refiere a su interpretación de las penas del infierno¹⁰⁷ como a su noción del alma mortal: *si enim mortales sunt animae, si uirtus dissoluto corpore nihil futura est, quid fregimus adtributa nobis bona quam aut ingrati aut indigni qui diuinis muneribus perfruamur?* y con mejor criterio apuesta por la

98 *De ira Dei* 8.

99 *De ira Dei* 11.

100 *De ira Dei* 22.

101 Al revés que Epicuro. Cf. *Diu. Inst.* 7, 5, 7. Tb. 5, 20, 15.

102 *De opificio Dei* 6.

103 *Epi* 4, 50.

104 *Diu. Inst.* 7, 3, 13.

105 *Diu. Inst.* 7, 4, 23.

106 *Diu. Inst.* 7, 5, 4.

107 *Diu. Inst.* 7, 7, 13: «Epicurus errauit qui poetarum id esse figmentum putauit et illas inferorum poenas quae ferantur in hac esse uita interpretatus est».

esperanza y el sentido de la existencia: *mors igitur non extinguit hominem sed ad praemium uirtutis admittit* ¹⁰⁸. De otra parte, la temporalidad es para Lactancio un aspecto favorable que invita, precisamente, a la esperanza ¹⁰⁹. En consecuencia, de falsa ha de reputarse la actitud de Demócrito, Epicuro y Dicearco ¹¹⁰, que tampoco podría sostenerse ante la irrefutable experiencia que ofrecen los magos o que, en todo caso, tendría que plantearse a fondo el problema de la inanidad de lo humano y del mundo ¹¹¹. El pensar de los filósofos, antes aludidos, es sencillamente para Lactancio, *delirasse* ¹¹².

Ya hemos indicado cómo Lactancio se muestra poco proclive a establecer puentes entre su pensamiento y el de Epicuro en la cuestión de la *uoluptas* que en absoluto puede identificar con el *summum bonum*, por cuanto es *communis omnibus* y tampoco debe considerarse bien supremo aquello que puede ser adscrito al cuerpo ¹¹³. No obstante, en dos aspectos al menos la aportación hecha por Epicuro no es desestimada: en uno es ampliada, la que se refiere a la finitud del mundo, si bien precisa Lactancio que el pagano no pudo aportar explicación convincente alguna, pues ésta sólo llega a nosotros como fruto de la Revelación; la otra es en punto a la discusión en torno a la existencia o no de los antipodas ¹¹⁴.

De la escasa simpatía que la reflexión filosófica de Epicuro despertaba en Lactancio es muestra también la viva contraposición entre el sabio atormentado en el toro de

108 *Diu. Inst.* 6, 9, 20 y 7, 10, 10, respectivamente. Cf. tb. para lo primero, *Ep.* 52, para lo segundo, *Diu. Inst.* 6, 24, 13.

109 «Ut uita haec temporalis est certosque terminos habet quia corporis est sic et mors aequae temporalis est certumque habet finem quia corpus attingit», en *Diu. Inst.* 7, 10, 11 que pueden aludir a la 'muerte inmortal' propugnada por los epicúreos.

110 *Diu. Inst.* 7, 13, 7.

111 *Diu. Inst.* 7, 6, 3: «si nihil post mortem sumus, quid potest tam superuacuum, tam inane, tam uanum quam humana res et quam mundus ipse?».

112 *Ep.* 65.

113 Cf. *Diu. Inst.* 3, 7, 7: 3, 8, 5 y *Ep.* 28.

114 *Diu. Inst.* 7, 1, 10: «unus igitur Epicurus auctore Democrito ueridicus in hac re fuit...» que no deja de ser un elogio dado al cariz de la controversia. Cf. antes 2, 10, 25 de esta obra. Para los antipodas, véase *Diu. Inst.* 3, 24, 1.

Fálaris y el individuo que sufre *pro fide, pro iustitia, pro Deo* ¹¹⁵.

En el caso de Lucrecio tampoco son mayores las consideraciones. Es cierto que aplaude la tarea del poeta latino que pretendía liberar de la superstición a sus contemporáneos, pero Lactancio añade: *qui quidem hoc efficere non poterat quia nihil adferebat* ¹¹⁶. *Nostrum est hoc officium, qui et uerum Deum adserimus et falsos refutamus* ¹¹⁷, aunque en otro aspecto no tiene inconveniente en admitir el tino del romano al identificar *religio y uinculum* ¹¹⁸.

Desde luego no le parece acertado Lucrecio cuando alaba a Epicuro, al cual sorprendentemente no identifica y lo confunde con Pitágoras ¹¹⁹, o Tales. En otros aspectos busca la confrontación con Lucrecio también, como cuando contrapone la Providencia a la naturaleza entendida como madrastra ¹²⁰ o cuando no vacila en tildar de *ineptissimo... argumento* ¹²¹ el esgrimido por Lucrecio en *De rerum natura* 3, 359 y ss. El ya mencionado delirio del poeta, hijo de la necedad de Epicuro, es criticado como factor del 'aprovidencialismo' y del atomismo ¹²², cuya valoración hemos tenido la oportunidad de contrastar arriba. Otras teorías que defiende Lucrecio, para Lactancio son pura y llanamente mendacidades ¹²³ y difiere también de la consideración de la filosofía como sabiduría según propugnaba el poeta latino ¹²⁴.

115 *Diu. Inst.* 3, 27, 5.

116 Lucrecio es puesto en el mismo trato de igualdad que los filósofos, en la medida en que tampoco aporta *nihil ueri*. Cf. nota 54.

117 El pasaje se lee entero en *Diu. Inst.* 1, 16, 2-3.

118 *Diu. Inst.* 4, 28, 12-13.

119 Los versos de Lucrecio se hallan en *De rerum natura* 5, 6 y ss. y Lactancio queda perplejo y glosa lo que sigue: «unde apparet aut Pythagoram uoluisse laudare qui... aut Milesium Thalem, qui...». Todo ello en *Diu. Inst.* 3, 14, 2-5.

120 *De opificio Dei* 3.

121 *De opificio Dei* 8.

122 Cf. nota 102.

123 «O quam facile est redarguere mendacia!», exclama en *Diu. Inst.* 2, 11, 3, a la hora de criticar *De rerum natura* 5, 783 y ss. para defender la idea de una Providencia. En otra línea, acerca de la vida primitiva en *Diu. Inst.* 6, 10, 13-17, puede verse alguna concomitancia con *De rerum natura* 5, 805 y otros versos. *De opif. Dei* 4 guarda cierto tono lucreciano en la queja de la *inmatura mors*.

124 *Diu. Inst.* 3, 16, 12-25.

Cuando Lucrecio pondera el epicureísmo y a su fundador, Lactancio se complace en recordar que la doctrina del profeta es *uanitas*¹²⁵ y que los elogios, de cuya desaprobación ya hemos hecho ligera mención hace un momento, no pueden ser leídos, afirma el escritor cristiano, sin que el lector dibuje una sonrisa con sus labios, habida cuenta de que no se ofrecen a Platón o a Sócrates, los reyes de los filósofos, sino que *de homine quo sano ac uigente nullus aeger ineptius delirauit*¹²⁶ y censura el encendido tono de la alabanza proclamada por el discípulo hacia su maestro, que contrasta con la inutilidad de su enseñanza; *leonis laudibus murem non ornauit, sed obruit et obtruiuit*¹²⁷, asegura con sangrante ironía.

No es menos virulento cuando disiente de la noción de muerte que se lee en Lucrecio. Puntualiza Lactancio que es mejor hablar de separación que de disolución¹²⁸. Mantiene también su diferencia de pensamiento en lo aseverado por Lucrecio acerca de la necesidad de que el alma, que ha nacido con el cuerpo, desaparezca conjuntamente con él¹²⁹. Ataca a Lucrecio por seguir las opiniones de su maestro en punto a la creación del hombre y recalca de nuevo el papel de la Revelación¹³⁰. Unos versos de Lucrecio son aducidos para hostigar a Epicuro en la defensa que hace Lactancio de la religión y del culto¹³¹ y en este ámbito sucede una de las cosas más curiosas que pueden darse en esta polémica entre cristianos y epicúreos. No tiene, al parecer, mayor dificultad Lactancio en ponderar la descripción de la piedad que hace Lucrecio (*De rerum natura* 6, 52 ss.), pero silencia los versos que dicen:

125 *Diu. Inst.* 3, 17, 27.

126 *Diu. Inst.* 3, 17, 28-29.

127 *Diu. Inst.* 3, 17, 29-30. Lucrecio es tildado de *poeta inanissimus*.

128 7, 12, 25 de *Diu. Inst.* En 27 de la misma cita Lactancio desarrolla una mordaz y terrible ironía: «equidem numquam uidi qui se quereretur in morte dissolui: sed ille fortasse Epicureum aliquem uideret etiam dum moritur philosophantem ac de sui dissolutione in extremo spiritu disserentem».

129 Cf. todo el capítulo decimosegundo del libro séptimo de *Diu. Inst.*, en el que al final Lactancio se hace eco del desacuerdo entre Pitagóricos y Epicúreos.

130 *Diu. Inst.* 7, 3, 13.

131 *De ira Dei* 8.

sed mage pacata posse omnia mente tueri

y prefiere cerrar la discusión con una cita de Persio ¹³²:

*compositum ius fasque animo sanctosque recessus
mentis et incoctum generoso pectus honesto.*

Ocurre todo esto en dos momentos de *Diu. Inst.* (2, 3, 11 y 2, 4, 10) respectivamente.

Una alabanza hacia Lucrecio se registra cuando Lactancio le felicita por reprochar a sus contemporáneos la necesidad que se deriva de la pérdida de la *notitia Dei* ¹³³. Tampoco rechaza los versos de Lucrecio para sustentar la crítica endosada al *furor* de la religión pagana, que se contraponen a la siempre equilibrada postura de los Cristianos ¹³⁴.

Muy feliz se muestra Lactancio cuando detecta contradicciones en la obra de Lucrecio y así gusta contraponer pasajes en los que a su juicio el poeta latino incurre en incongruencias. En *De ira Dei* (10) y con motivo de la discusión en torno al azar, enfrenta los versos de Lucrecio que empiezan: *nam de si nihilo fierent, ex omnibus rebus* con aquellos otros que principian: *nil igitur fieri de nilo posse putandum est* ¹³⁵ para cerrar el pasaje con este exabrupto: *quis hunc putet habuisse cerebrum cum haec diceret nec uiderat sibi esse contraria?* ¹³⁶. En *Diu. Inst.* (7, 21) se muestra más comedido Lactancio cuando reprocha a Lucrecio su olvido al contraponer lo afirmado en los versos:

*cedit item retro, de terra quod fuit ante
in terram sed quod missum est ex aethereis oris
id rursus caeli fulgentia templa receptant*

¹³² Tal vez para no dar la razón a su maestro Arnobio, quien había dicho: «cultus uerus in pectore atque opinatio de dis digna». El pasaje de Persio en 2, 74. Para la consideración de la piedad, véase también *Diu. Inst.* 1, 20, 23.

¹³³ *Ep.* 20.

¹³⁴ «Nostris semper manus et uindictae sibi gloriam uindicauerunt», *Diu. Inst.* 1, 21, 4. Los versos de Lucrecio son citados en 1, 21, 14 de esta misma obra.

¹³⁵ *De rerum natura* 1, 159 y 1, 205.

¹³⁶ No deja de ser sangrante el empleo del verbo *uideret* habida cuenta del uso que de él hace Lucrecio en su obra.

con su teoría acerca de la necesidad de que alma y cuerpo perezcan conjuntamente ¹³⁷.

Llevado de su afán polemizador a veces da la impresión, como se ha apuntado ya, de que Lactancio no comprende del todo bien al poeta latino. Se entiende que traiga el agua a su molino a la hora de interpretar cristianamente el *caelesti... semine oriundi* ¹³⁸ o la aplicación a Jesús de los versos lucrecianos que empiezan por *ueridicis hominum purgavit pectora dictis* ¹³⁹, aunque ciertamente el poeta pagano estaba muy lejos de afirmar lo que Lactancio arguye. Pero ya no ocurre lo mismo en el despiste de interpretación en que incurre el autor cristiano al abordar los versos de Lucrecio aducidos en *Diu. Inst.* (3, 17, 10) dando la impresión de no haber captado la ironía del poeta epicúreo.

Lactancio se muestra más cauto que Tertuliano en la por aquél citada como *inextricabilis quaestio* acerca de la principalidad del *animus* o del *anima*. Alude al testimonio de los dos poetas epicúreos para dejar la cuestión empataada mediante el uso del adverbio *indifferenter* ¹⁴⁰. Es muy probable que el prólogo del canto quinto de *De rerum natura*, en el que Lucrecio ha puesto en evidencia a Hércules con el único fin de hostigar a los Estoicos, esté en el fondo del *uir fortior*, alabado por Lactancio en su *Diu. Inst.* 1, 9, 5.

En un balance final hay que certificar lo dicho al principio acerca del difícil puente entre Epicureísmo y Cristianismo. Ni Tertuliano ni Lactancio han prodigado sus simpatías hacia Epicuro y Lucrecio, salvo en ocasiones que no alcanzan el corazón de la doctrina, ni parecen haber sentido la necesidad de ensayar un acuerdo en algunos puntos en los que el Epicureísmo podía ayudar a articular una comprensión mejor de la Divinidad. No obstante, sí que hay que resaltar algo que no deja de resultar chocante: el arisco y agrio Tertuliano ha mostrado a lo largo de todo

137 *Diu. Inst.* 7, 12, 5. El reproche suena así: «uictus est ueritate et imprudenti ratio uera subrepsit».

138 El verso de Lucrecio está en *De rerum naturae* 2, 991; las interpretaciones de Lactancio, en *De opificio Dei* 19 y *Diu. Inst.* 6, 10, 7.

139 *Diu. Inst.* 7, 27, 6.

140 *Diu. Inst.* 3, 17, 10.

el conflicto mantenido con el Epicureísmo una medida y una ponderación en su crítica y discrepancia que contrasta con la dureza y la vehemencia que llega al insulto, de la que ha hecho gala el equilibrado y elegante Lactancio que no ha regateado las palabras más hirientes y desairadas al borde del escarnio, para poner en evidencia la doctrina opuesta ¹⁴¹.

Ha pasado ya la tolvanera. El horizonte de problemas de Tertuliano y de Lactancio ya no es el nuestro. Y es el instante de preguntarse si esta primera apología acertó del todo al contraponerse tan drásticamente a las concepciones de Epicuro, sin haber intentado siquiera un esfuerzo de comprensión, como así se hizo con otras corrientes del pensamiento de la Antigüedad, en principio tan distantes de la originalidad del Cristianismo como podría estarlo el Epicureísmo, cuidando, eso sí, el señalar los límites de tal acercamiento. Mas si ellos no pudieron, porque su horizonte, igual que para todas las épocas de la humanidad, era también su confinación, quizá nosotros estemos en mejor posición para intentarlo, ya que una consideración cristianizada de la ataraxia permitiría abordar ciertas cuestiones que dejan para el hombre contemporáneo zonas oscuras en su comprensión de la Divinidad.

Tal vez este dogma epicúreo, retomado en la medida aceptable y de acuerdo con la Revelación de Dios en Jesús de Nazareth, nos ayudaría a entender la Providencia más que al modo de un gobierno o régimen de las leyes que presiden la Creación, como la misericordiosa mirada de Dios hacia el mundo y el hombre en su libre desplegarse a lo largo de la historia que conduce a todos y cada uno de los seres hacia El; la cólera de Dios, no tanto el enojo de la Divinidad que busca el escarmiento del pecador, sino más bien el sentir éste como hostil la mirada de afecto que Dios nos dirige a ofendido y ofensor, porque nos obliga a poner en primer plano al hermano herido por nuestra falta; el Juicio, antes que una sentencia sobre nuestra existencia de acuerdo con

141 En nada suaviza el que haga propias las palabras de Lucrecio: «lingua... est interpres animi», en *De officio Dei* 10, el tono agrio y desaforado de la general discrepancia.

leyes y normas, como el encuentro de nuestro precario amor y nuestro trágico desamor con Quien es el amor en plenitud, desde siempre otorgado, jamás diferido, nunca alejado de nosotros, ni siquiera en el instante crucial de nuestra presencia ante El, cargados con el temblor de nuestra existencia contradictoria de lágrimas y felicidad efímera. Acaso desde esta perspectiva en medio del estremecimiento de una época que a su manera experimenta también la doble tentación de la Escila de la utopía, siempre más allá de nuestro alcance, y la Caribdis de un 'restauracionismo', que nos aparta de los signos de nuestro tiempo, ambas de acuerdo en silenciar la angustia y la pregunta que cada uno, por existir, inauguramos, fuera posible que la Iglesia, comunidad de creyentes en Jesús de Nazareth, muerto y resucitado, proclamara antes que nada la esperanza para los humanos de ahora y aquí, anunciando el gozo del amor y de la misericordia de Dios que a todos aguarda sin hacer excepción en su amor indiviso, y así pusiera ella, la Iglesia, su confianza antes que en el dogmatismo y la norma, antes que en el espíritu de ortodoxia, en la libertad y en la acción del Espíritu Santo.

ENRIQUE OTON SOBRINO