

El epicureísmo y el pensamiento de Clemente de Alejandría: el hombre, la felicidad y la virtud

Epicurianism and the thought of Clement of Alexandria: man, happiness and virtue

Blanca A. Quiñonez
Universidad Nacional de Tucumán
blancaquinionez@arnet.com.ar

Fecha de recepción: 19-03-2019

Fecha de aceptación: 20-01-2020

Resumen

Nos proponemos establecer los puntos de contacto y las diferencias entre el epicureísmo y el pensamiento de Clemente de Alejandría. Abordamos la concepción de la divinidad y su vínculo con el hombre para mostrar que en ambos aquélla es el modelo de vida, a pesar de que en el epicureísmo se aluda a «vivir como un dios entre los hombres», ya que hay una negación de la inmortalidad. Por eso mostramos la diferencia entre una visión materialista y otra espiritualista del hombre. Otras notas comunes entre el epicureísmo y la perspectiva de Clemente señaladas son la crítica a las supersticiones, los oráculos y la adivinación.

Luego analizamos la filosofía como terapia que, en cuanto praxis, elimina las pasiones humanas para el logro de la virtud y la transformación del hombre; destacamos en ambos pensamientos el uso de palabras persuasivas por parte

del maestro hacia el discípulo con un propósito pedagógico. Finalmente mostramos que en el epicureísmo el logro de la felicidad en el mundo es tarea de la vida filosófica, mientras que en Clemente es la Gnosis entendida como conocimiento de las cosas divinas, acompañada de la curación de las pasiones.

En suma, coincidimos con De Witt en que el epicureísmo fue «la primera y única real filosofía misionera producida por los griegos» y, como tal, una preparación natural para el cristianismo, «la primera religión misionera».

Palabras clave: Epicuro - Clemente de Alejandría - virtud - felicidad - placer

Abstract

The purpose of this paper is to establish similarities and differences between Epicureanism and the thought of Clement of Alexandria. We will examine the conception of divinity and its link with man in order to prove that in both philosophical notions, there is the same model of life, although for Epicureanism “to live is like a god among men”, since there is a denial of immortality. For that reason, we aim to show the differences between a materialistic and a spiritualistic vision of man. Some other common ideas between Epicureanism and Clement’s point of view that we can mention it is the disapproval of superstitions, oracles and fortune telling. We will then consider philosophy as a therapy, since it eliminates human passions for the achievement of virtue and transformation of man, for it is considered a praxis. We will emphasize in both philosophical thoughts the use of persuasive words used by teacher to his disciple with an educational purpose. Finally, we will demonstrate that for Epicureanism the achievement of happiness in our world is a task of philosophical life, while in Clemente it is Gnosis understood as knowledge of divine things, together with the healing of passions. Altogether, we agree with De Witt, when he states that Epicureanism was “the first and only real missionary philosophy produced by the Greeks” and, as such, “a natural preparation” for the Christianity “the first missionary religion”.

Key words: Epicurus - Clemens of Alexandria - virtue - happiness- pleasure

Introducción

Nos proponemos establecer los posibles puntos de contacto y las diferencias entre el epicureísmo, que estuvo vigente sin cambios doctrinales

sustanciales hasta el siglo III¹, y el pensamiento de Clemente de Alejandría, padre de la Iglesia del siglo II, en lo concerniente a la concepción del hombre, de la felicidad y la virtud. Este vínculo se enmarca dentro de otro más amplio, que abarca tanto la consideración de la filosofía helenística, enfocada en la transformación del hombre, como el propósito de algunos padres apologistas de fundamentar racionalmente sus creencias en el pensamiento griego, el cual a menudo fue considerado una preparación para la verdad cristiana.

En cuanto al enfoque central, cercanía y diferencias entre el epicureísmo y el pensamiento de Clemente, enumeremos algunos antecedentes que justifican nuestro propósito: desde una perspectiva histórica y geográfica, cabe recordar que en el siglo II d. C. Diógenes hizo construir en su ciudad natal, Enoanda, una columna que condensaba la doctrina epicúrea con el fin de que se difundiera ampliamente. La misma estaba situada en la provincia romana de Licia (hoy Turquía), muy cerca del centro cristiano de Colosas. De ahí que muchos intérpretes consideren que sus miembros pudieron ser epicúreos conversos².

Desde el punto de vista literario, Hans Betz, en su artículo «The Sermon on the Mount»³, analiza el género *Epitomé* en la Antigüedad; toma como ejemplo las *Máximas Capitales* de Epicuro, cuya finalidad era lograr que los alumnos –que no podían aprender todo el sistema– grabaran sus ideas centrales; en este sentido, habría una similitud con el «Sermón de la Montaña», que por su parte pretendía sintetizar el mensaje de Jesús.

Además, el carácter ético del mensaje cristiano posibilitó establecer nexos con la filosofía helenística, que también estaba preocupada –como dice Pierre Hadot⁴– en «el arte de vivir», mediante la aplicación del pensamiento a las circunstancias vitales para la transformación de la personalidad. Por otra parte ha sido DeWitt –entre otros– quien en su libro *Epicurus and his Philosophy* ha acentuado la proximidad entre Epicuro y el cristianismo al afirmar que «es la

1 Esta posición es sintetizada por F. Verde: «La historia de la escuela de Epicuro debe ser considerada sobre la base de la sólida y compacta fidelidad en resguardo de la original doctrina del Maestro» (2014, p. 214).

2 Detalles del descubrimiento, la data de su escritura y la interpretación de su contenido se leen en el artículo de M. Ferguson Smith, 1996.

3 H. Betz, 1979, pp. 285-297.

4 P. Hadot, 2006, p. 28.

justa y única filosofía misionera producida por los griegos»⁵. Por eso, agrega, «fue como un eslabón entre la filosofía griega y el cristianismo»⁶. Además, destaca que en ambos la enseñanza se transmitió de discípulo a discípulo.

Nos resulta oportuno recordar la posición de Clemente de Alejandría quien, nacido en el seno de una familia ateniense pagana, tuvo una formación en la filosofía griega; al respecto, escribe:

El que sabe recoger entre lo que oye toda flor buena aunque venga de los griegos no tiene por qué huir de la cultura [...] al contrario, aspirará a proveerse de todos los auxilios posibles con tal de que sea útil. [La mayoría] teme ser extraviada por la filosofía griega. Empero, la filosofía es necesaria como una propedéutica o entrenamiento necesario para alcanzar la perfección de la fe⁷.

Cabe agregar que Clemente habla de la filosofía griega en general, de la cual dice que solamente ha logrado una verdad parcial, no total como la que ofrece la revelación cristiana: «La filosofía es una imagen clara de la verdad, un regalo divino concedido a los griegos»⁸. Sin embargo, concluye que los griegos son «ladrones», como dice la Escritura, porque sus ideas las robaron de las enseñanzas bíblicas⁹.

Empero aclara:

Yo no llamo filosofía a la estoica, ni a la platónica, ni a la epicúrea ni a la aristotélica, sino a lo que en cada uno de esos sistemas se dice convenientemente, y que enseña a fondo la justicia al mismo tiempo que el saber piadoso¹⁰.

Comentando dichas afirmaciones, observa E. Dodds: «El mismo Clemente comprendió que si el cristianismo quería ser algo más que la religión de los iletrados, debía acudir a la filosofía y a la ciencia griega»¹¹. Por eso, no sorprende que sus enseñanzas hayan sido usadas por otros padres de la Iglesia para defender argumentos teológicos y criticar corrientes filosóficas, como observamos a lo largo de sus obras. Clemente sostiene que «el cristianismo es la verdadera filosofía»¹²; tal vez por eso algunos estudiosos lo llamen «el primer filósofo cristiano».

5 N. DeWitt, 1973, p. 26.

6 N. DeWitt, 1973, p. 325.

7 C. de Alejandría, *Stromata* I 1, 2.

8 C. de Alejandría, *Stromata*, I 20, 1.

9 C. de Alejandría, *Stromata*, II 1, 1.

10 C. de Alejandría, *Stromata*, I 37, 1.

11 E. Dodds, 1965, p. 141.

12 C. de Alejandría, *Stromata*, I 13, 57, 1-58.

1. El hombre y la divinidad

La distancia del epicureísmo con el nuevo mensaje es destacada en primer lugar por el propio alejandrino cuando recomienda distinguir en el legado cultural el trigo de la cizaña; y señala que entre ésta se encuentra el ateísmo de Epicuro que se ha mezclado en la filosofía griega como algo contrario a la razón¹³.

Lamentablemente Clemente se dejó influenciar por las opiniones de Cicerón y de Plutarco, que acusaron al filósofo de Samos de impiedad y de ateísmo por lo cual lo llamó «el iniciador de la impiedad»¹⁴. Es conveniente, empero, tener en cuenta que difícilmente Cicerón debió conocer los textos epicúreos; por el contrario, intérpretes destacados como Giusta recogen varias hipótesis: la fuente fue un amigo epicúreo o los apuntes de las clases de Zenón de Sidonia obtenidos durante su estadía en Atenas o bien el estoico Diógenes de Babilonia (estas hipótesis las hemos analizado en otra ocasión)¹⁵. Voula Tsouna por su parte considera que la fuente griega de Cicerón fueron los propios escritos de su contemporáneo Filodemo, o de otra distinta que este último aprobaría¹⁶.

En cuanto a Plutarco, recordemos que considera que la felicidad es una actividad de los ‘daímones’, que son los guardianes de nuestra vida y nos conducen a la virtud como lo más valioso; desde esta perspectiva, interpretó erróneamente la doctrina del Jardín al identificar la felicidad con el placer de las bestias salvajes: «Ni a los cerdos ni al ganado le van a la zaga en cuanto a felicidad, si establecen como algo dichoso la satisfacción de la carne»¹⁷; en consecuencia, el epicureísmo le resultó ateo.

En primer lugar, aclaramos que Epicuro no es ateo, ya que, por el contrario, afirma: «Los dioses existen, porque el conocimiento que tenemos de ellos es evidente»¹⁸. Además, considera que las divinidades viven felices e incorruptibles (aphtartoi); este término podemos también traducirlo como ‘puros’ o ‘intactos’, en cuanto son naturalezas simples, por lo cual nada puede alterar su perfección¹⁹.

13 C. de Alejandría, *Stromata*, VI 8, 67.

14 C. de Alejandría, *Stromata*, I 1, 1.

15 Ver: B. Quiñónez, 1999, pp. 32-33.

16 V. Tsouna, 2011, p. 11, nota 3.

17 Plutarco, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 7 c.

18 Epicuro, *Carta a Meneceo*, 123, 6.

19 Epicuro, *Carta a Meneceo*, 123.

Y precisamente porque carecen de pasiones, no debemos temerles (primera máxima del Canon²⁰). No encontramos por lo tanto una crítica radical a la religión; por el contrario, aunque se trata de una teología natural, la misma sirve de modelo de vida de los hombres, para quienes la felicidad también ha de consistir en la imperturbabilidad propia de los dioses. Además, Festugière, en su tradicional obra *Epicuro y sus dioses*, ha demostrado que Epicuro y sus amigos participaban de los cultos cívicos a los dioses, lo cual contradice abiertamente las afirmaciones de Plutarco sobre el supuesto ateísmo del filósofo ²¹.

Observemos que el epicureísmo da una explicación racional del origen de la religión, ya que la noción común de la divinidad viene indicada por la naturaleza y su existencia es evidente por una prenoción común a todos los hombres. En cuanto a la concepción de los dioses epicúreos, reconocemos que algunos estudiosos –como Long y Sedley²²– interpretan que aquellos son imágenes humanas idealizadas de nuestro propio pensamiento con una finalidad ética, coincidimos empero con la sólida tesis de Giannantoni, quien sostiene que no puede hablarse de ateísmo en Epicuro²³.

Por su parte Clemente afirma: «La divinidad no tiene necesidad de nada, ni tiene pasiones, por eso no es ni siquiera continente, porque no está jamás sujeta a pasión alguna, de manera que luego tenga que dominarla»²⁴. Y, en una velada crítica a las ideas epicúreas, agrega: «Algunos acusan al Bienaventurado –porque desconocen su amor a los hombres– de no ejercer actividad alguna ni en sí mismo ni sobre otro»²⁵. Sin embargo, vemos que toda esa actividad tiende a la conducción del alma humana a la participación de la vida incorruptible de la divinidad y la confianza cristiana en la inmortalidad gozosa. En esta línea, Clemente también critica los intentos de darle al Dios cristiano caracteres humanos. Dice en el *Protréptico*:

20 Recordemos que el *Canon* señala los criterios de verdad, o sea, es la teoría del conocimiento que conduce a la Física o Ciencia de la Naturaleza.

21 Festugière, 1979 pp. 31-40.

22 A. Long y D. Sedley, 1987, I, p. 145.

23 G. Giannantoni, 1996, I, pp. 21-63. Hay otras posiciones acerca del ateísmo de Epicuro que no podemos analizar aquí. Véase: D. Obbink, 1989, pp. 187-223.

24 C. de Alejandría, *Stromata*, II 81, 1.

25 C. de Alejandría, *Pedagogo*, I 92,1.

Escuchad, si queréis, los amores de vuestros dioses, hechos increíbles ocurridos por su falta de dominio, sus heridas, encarcelamientos, batallas e incluso esclavitudes y festines, sus abrazos, lágrimas, pasiones y placeres desenfadados²⁶.

En consecuencia, para justificar las características antropológicas que se atribuyen a la divinidad –que encontramos en el Antiguo Testamento– el alejandrino explica que se trata de alegorías; ellas deben ser interpretadas correctamente, para que muestren las cosas que expresan; por ende, no pueden ser tomadas en sentido literal, puesto que son indignas de nuestros pensamientos ²⁷.

Consignemos que otras notas comunes entre el epicureísmo y Clemente son la crítica a las supersticiones, los oráculos y la adivinación; por eso, en el intento de purificación de las explicaciones míticas, los primeros consideran imprescindible el conocimiento de los fenómenos de la naturaleza; entre estos, es importante el movimiento de los astros y sus eclipses; de este modo, los hombres se liberarán de los falsos temores, aun cuando no hagan un estudio minucioso de cada problema²⁸.

Ahora bien, sabemos que, por haber sido creado por Dios, para la especulación cristiana el hombre es su imagen; sin embargo, aclara Clemente, «sólo por el *Lógos* y la práctica de la virtud nos hacemos semejantes a Dios»²⁹. Curiosamente, señala que es menester ya desde la vida mortal procurar alcanzar el carácter de un ser incorruptible como la divinidad, tal como Epicuro afirma en el texto mencionado de su *Carta a Meneceo*.

Observamos cierta indefinición en Clemente en cuanto al vínculo del hombre con la divinidad, ya que mientras en algunos textos habla de ‘mímesis’ con relación a ella, en otros acentúa la distancia entre ambos. Así, afirma que «Dios es incognoscible»³⁰ ya que, reconoce, «Dios es distante por esencia»³¹; en consecuencia, «no es posible hablar de la divinidad tal como es en realidad, sino tal como a nosotros nos es posible entender envueltos en la carne»³².

26 C. de Alejandría, *Protréptico*, 32, 1.

27 C. de Alejandría, *Stromata*, V 58, 6.

28 Epicuro, *Carta a Heródoto*, 80-86.

29 C. de Alejandría, *Pedagogo*, I 99, 1.

30 C. de Alejandría, *Stromata*, V 80, 2.

31 C. de Alejandría, *Stromata*, II 5, 4.

32 C. de Alejandría, *Stromata*, II 72, 4..

Empero en otros textos habla positivamente de ella, como hemos visto en el texto ya citado de *Stromata*.

Tanto Epicuro como Clemente procuran alcanzar la sabiduría (*sophía*). Para eso –dice el primero– el individuo se liberará de las ataduras de las cosas que lo rodean³³. Esto implica la autarquía, cuyo fruto es la libertad; es precisamente esta disposición lo que hace al hombre semejante a lo divino³⁴; por eso dicha independencia consiste en una imitación (*homóiosis*) de la divinidad. Sin embargo, al negar la inmortalidad del alma, el primero aconseja «vivir como un Dios entre los hombres» a través del filosofar que conduce a la felicidad en el mundo.

En efecto, el materialismo dinámico del epicureísmo –que incluye al hombre– hace que la vida de éste no se prolongue más allá de la muerte, ya que el alma está constituida por átomos más sutiles que los del cuerpo, lo cual explica la velocidad del pensamiento: «El alma es un cuerpo formado por partes sutiles, diseminada por todo el organismo, muy semejante al aire con cierta clase de calor»; y agrega que «esta sutilidad explica sus facultades, los sentimientos y los pensamientos de los que quedamos privados al morir»³⁵.

Por eso el filósofo de Samos concluye que: «Cuando nosotros estamos, la muerte no está, y cuando la muerte está, nosotros no estamos»³⁶. A partir de estas palabras, hace interesantes consideraciones sobre las perturbaciones del hombre cuando imagina que el mundo se prolonga más allá de su propia temporalidad, pues no tiene en cuenta que la noción del tiempo nace en conexión con nuestras representaciones de los días y de las noches, que son manifestaciones del mundo fenoménico; en consecuencia muere con nosotros mismos; esto significa que el tiempo es un accidente de dichas representaciones. Así, hablamos de la duración de los movimientos de nuestras afecciones, como el placer y dolor³⁷.

Llegamos a una extraña coincidencia entre la tranquilidad del sabio epicúreo ante la muerte y la extrema confianza del cristiano ante la posibilidad de ofrendar su vida a Dios en aras de la felicidad por toda la eternidad.

33 Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 58.

34 Epicuro, *Epístola a la madre*, frag. 72, 31 Arrighetti.

35 Epicuro, *Carta a Heródoto*, 83.

36 Epicuro, *Carta a Meneceo*, 124.

37 El tema del tiempo es muy complejo y difícil de sintetizar. Ha dado lugar a una amplia discusión, por la oscuridad de los textos, para la cual remitimos a *Note [37] Della Nature incerto libro* (Pap. Herc. 1413) Arrighetti, pp. 647-658.

2. La filosofía como terapia

En cuanto a Epicuro, fundador de la escuela, no hay dudas de su psicagogia filosófica:

Nadie por ser joven vacile en filosofar, ni por llegar a viejo se canse de filosofar, pues nadie es demasiado joven ni demasiado viejo para cultivar la salud del alma [...]. Es por lo tanto practicar aquello que produce la felicidad³⁸.

Estas afirmaciones son reforzadas constantemente en su obra: «Vacías son las palabras del filósofo que no contribuyen a curar a los hombres de alguna pasión»³⁹.

Observamos, como en las otras escuelas helenísticas, el uso de la analogía médica para la reflexión. Como bien ha señalado Martha Nussbaum⁴⁰, el epicureísmo no olvida el valor práctico de la buena filosofía; por eso ésta no tiene un carácter meramente descriptivo, ya que su propósito es la extirpación efectiva de las emociones y los vanos deseos, en aras de una transformación del individuo; por eso la verdadera terapia es dolorosa, ya que a menudo va en contra de las costumbres de la sociedad.

En las *Sentencias Vaticanas* corroboramos la identificación de la tarea de la filosofía con el logro de la salud: «No debemos fingir que filosofamos, sino filosofar en serio, pues no tenemos necesidad de aparentar que estamos sanos, sino de estarlo realmente»⁴¹; y agrega más adelante: «Debemos ocuparnos de la salud de nuestras almas»⁴².

La filosofía se convierte de este modo en una terapia (*iatreía*) del alma que apunta al simple placer de vivir en un diálogo permanente del individuo consigo mismo y con los demás. Dicha terapia también contribuye a soportar los dolores del cuerpo, tal como se puso de manifiesto en los últimos momentos de la vida de Epicuro quien, en una carta a Idomedeo, contrapone los agudos dolores físicos del momento al gozo de los recuerdos de las conversaciones filosóficas con sus amigos⁴³.

38 Epicuro, *Carta a Meneceo*, 1-11.

39 Epicuro, *Máximas Capitales*, 11.

40 M. Nussbaum, 2003, pp. 182-190.

41 Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 54.

42 Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 64.

43 *Epistolarum fragmenta* [52] [1] [22] 1 Arrighetti.

Curiosamente, observamos que ambos pensadores remiten a Demócrito, quien afirma: «La medicina cura las enfermedades del cuerpo, pero la sabiduría libera al alma de sus pasiones»⁴⁴. Vemos que este texto –recogido por Clemente– tiene una resonancia similar en su obra: «Así como los enfermos del cuerpo necesitan un médico, del mismo modo los enfermos del alma necesitan de un Pedagogo que sane nuestras pasiones»⁴⁵. Estas son consideradas afecciones *contra natura* de nuestra alma⁴⁶.

Vemos además que tanto en el epicureísmo como en el pensamiento de Clemente la filosofía toma un carácter transformador que se traduce en el uso de verbos exhortativos para dirigirse a los discípulos. Un ejemplo en Epicuro es la necesidad de obedecer a la naturaleza (*peithomai*) y no hacer violencia sobre ella⁴⁷. También incita a esforzarse para hacer (*poiêin*) que el próximo camino sea mejor que el último⁴⁸.

Esta tarea es llevada a cabo en el epicureísmo a través de la ‘parresía’ (*parrhêsia*) o libertad de palabra. Filodemo de Gádara, en el siglo I a. C., mostró en un libro de título homónimo que la misma tenía un carácter ético y no político⁴⁹. Por su parte Voula Tsouna⁵⁰ la considera una de las «técnicas terapéuticas» ya que su propósito apuntaba a mantener la cohesión entre los miembros de la comunidad, por lo cual suponía un vínculo amistoso entre el maestro y el alumno con cierta benevolencia del primero hacia el segundo.

De este modo, la meditación era acompañada de la memorización de las cuatro normas fundamentales que integraban el Canon. Estos preceptos –fáciles de memorizar– tendían a la transformación del modo de vida en el epicureísmo, cuyos miembros vivían en comunidad en el Jardín. En suma, para el epicureísmo, la filosofía no consiste en una actividad abstracta o de análisis de ideas, sino un cambio de actitud, de progreso espiritual conducente a la paz (*ataraxia*) y a la libertad interior (autarquía).

44 Demócrito, 862 (68 B 31) (Clemente *Pedagogo* I 6) p. 391.

45 C. de Alejandría, *Pedagogo*, I 5, 3-6.

46 C. de Alejandría, *Pedagogo*, I 5, 6, 1.

47 Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 21.

48 Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 48.

49 El tinte ético-terapéutico del léxico del epicureísmo está detallado en D. Konstan *et al.* (eds.), 1998. Ver la introducción.

50 V. Tsouna, 2011, pp. 91 y ss.

Reconocemos que para ambas doctrinas la semejanza con la divinidad tiene un carácter moral; esto es posible en el epicureísmo por la negación del determinismo en el obrar humano en cuanto «hay cosas que dependen de nosotros mismos»⁵¹. Esta libertad del obrar ha permitido a esta filosofía la construcción de una ética en la cual el sabio es el modelo de autonomía: «El sabio se liberará de las ataduras de las cosas que lo rodean»⁵². En la *Carta a Meneceo* concluye que «no se parece en nada a un animal mortal el hombre que vive entre los bienes inmortales»⁵³.

Ahora bien, así como la felicidad es un logro de quien vive de modo semejante a los dioses, el sabio –pues de él se trata– tiene la obligación pedagógica de transformar la meta del discípulo; de ahí el uso de verbos persuasivos que hemos mencionado. Cabe recordar que Epicuro era denominado el *Maestro* o *Salvador* (*sôter*).

Observamos que la filosofía se convierte en una praxis para mejorar el alma y guiarla hacia una vida virtuosa. En otros términos, reflexionar es un proceso para lograr la formación de buenos hábitos para ser felices; de allí que Epicuro recomiende al discípulo: «Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros» (*Sunêthize en tô nomízein mêdèn pròs éinai tòn thánaton*)⁵⁴. Es el segundo precepto de los epicúreos.

En Clemente –por el contrario– la virtud es interpretada como una ofrenda a Dios; la curación de las pasiones se alcanza por la tarea del Pedagogo, quien es un práctico, fortalece el alma mediante los ejemplos y los preceptos humanitarios⁵⁵ y –a modo de dulces remedios– lleva a los enfermos al perfecto conocimiento de la verdad. Aclara el alejandrino que la salud y el conocimiento no son lo mismo, ya que la salud se adquiere por medio de la curación, mientras que el conocimiento por el estudio. Primero es la curación

51 El tema de la libertad en Epicuro –abordado por Karl Marx en su tesis doctoral– ha sido objeto de múltiples discusiones. Entre ellas, destacamos el estudio realizado hace poco por Francesco Verde, que no conecta directamente la libertad al *clinamen*, como cree Lucrecio (*De la naturaleza de las cosas*). Nos ha parecido sensato, ya que coincidimos en que el fenómeno físico –producto del azar– resulta insuficiente como explicación de la conducta de la mente. Podemos empero admitir que se da una coincidencia entre el fenómeno de la mente y el desvío atómico (2014, pp. 195-211).

52 Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 58.

53 Epicuro, *Carta a Meneceo*, 135.

54 Epicuro, *Carta a Meneceo*, 124, 5.

55 C. de Alejandría, *Pedagogo*, I 2, 13, 1.

que extirpa las pasiones, ya que éstas son una úlcera de la verdad y deben ser eliminadas totalmente, del mismo modo que aquella enfermedad se reduce totalmente con una disección⁵⁶.

Clemente considera que el Pedagogo divino, Jesús, es el *Lógos* educador de toda la humanidad⁵⁷. El *Lógos* tiene ante todo una función protréptica, ya que incita o exhorta al cambio de vida y a la búsqueda de la verdad y de la salvación; es pedagogo, pues en cuanto médico y preceptor corrige las acciones incorrectas; por eso principalmente en la obra homónima encontramos una constante alusión a los reproches (*epitimêsis*, *epiplêxis*), consejos (*sumboullai*) o alabanzas que el maestro debe hacer al educando según la circunstancia.

Finalmente, como maestro Jesús instruye en la verdad⁵⁸. Además, «por el *Lógos* se pueden ver las realidades bellas y justas conforme a la verdad»⁵⁹. Interpretamos que Clemente trasciende el ámbito meramente antropológico para remontarse al metafísico-teológico, en cuanto señala que el *Lógos* divino es el fundamento de la verdad.

3. La felicidad y la virtud

En general, Clemente habla despectivamente de la escuela epicúrea y de su síntesis doctrinal en el tetrafármaco, al mencionarlo como «aquel célebre cuarteto [*tetraktòs*] del Jardín»⁶⁰. La mayor crítica de Clemente a esa corriente considera que, al identificar con el placer a la felicidad, resulta inconcebible que ésta pretenda ser entendida como la semejanza a Dios⁶¹. Además, para Clemente:

El placer no es una *enérgeia* ni una *diáthesis* ni una parte de nosotros, sino que está incluido en nuestra vida como un condimento agradable. Engendra la concupiscencia que es *epithumía*. Es impulso y tensión irracional (*hórexis álogos*)⁶².

Cabe observar que Clemente entiende erróneamente el pensamiento de Epicuro, al definir el placer-felicidad como un movimiento de huida del dolor, ya que en este caso se trata del denominado placer ‘cinético’ y no del

56 C. de Alejandría, *Pedagogo*, I 4,64.

57 C. de Alejandría, *Pedagogo*, I 53, 1.

58 C. de Alejandría, *Pedagogo*, I 98, 2-3.

59 C. de Alejandría, *Stromata*, II 45, 7.

60 C. de Alejandría, *Stromata*, II 138, 2.

61 C. de Alejandría, *Stromata*, II 127, 1.

62 C. de Alejandría, *Stromata*, II 119, 2.

‘catastemático’, el cual para Epicuro significa el estado de tranquilidad del alma y del cuerpo. En dicho estado no hay satisfacción de ninguna necesidad que no provenga de la naturaleza; ésta es la única que impone normas claras y verdaderas. Con relación al tema del placer epicúreo, señalemos que nos ha parecido interesante el libro de Kelly Arenson, *Health and Hedonism in Plato and Epicurus*, en el cual concluye, luego de un profundo análisis del reconocimiento hacia Platón por parte de Epicuro, que «el hedonismo epicúreo forma parte de un nexo de ideas en el mundo antiguo acerca de la naturaleza del placer y la salud»⁶³.

Sin embargo, Clemente atenúa el supuesto craso hedonismo del epicureísmo al reconocer que «para Metrodoro el bien del alma es un estable equilibrio de la carne y la segura confianza respecto de él»⁶⁴.

El alejandrino también considera que para la felicidad es importante el papel de «la causa que nace de nosotros mismos» al tiempo que señala que la autonomía es una conquista del hombre libre: «Ser libre es estar desatado de los placeres, de la concupiscencia y de toda clase de pasiones»⁶⁵. Clemente se plantea la cuestión de si algunos placeres y deseos son naturales o necesarios. En cierto sentido, él niega que el placer sea necesario; empero reconoce que ciertos deseos son naturales y necesarios, mientras que otros deseos son solamente naturales⁶⁶. Como ejemplos de los primeros cabe citar el hambre y la sed, en cuanto proveen un servicio para nuestra vida; entre los últimos menciona el apego a las cosas exteriores en general.

Observemos que esta distinción de los deseos se encuentra ya en Epicuro, quien a su vez diferencia los deseos simplemente naturales de los naturales y necesarios. Estos se clasifican así: necesarios para la felicidad; para la salud del cuerpo o para la vida misma⁶⁷. Por el contrario, los deseos vanos, como la gloria, no deben ser satisfechos.

Clemente, como su antecesor, sostiene que los deseos necesarios son los que deben ser saciados: «Debemos estar contentos sólo con los deseos naturales»⁶⁸. Además, agrega, nuestra naturaleza, sujeta a las pasiones,

63 K. Arenson, 2019, p. 162.

64 C. de Alejandría, *Stromata*, II 131, 1.

65 C. de Alejandría, *Stromata*, III 44, 5.

66 C. de Alejandría, *Stromata*, III 3, 2.

67 Epicuro, *Carta a Meneceo*, 127.

68 C. de Alejandría, *Stromata*, II 109,1.

necesita la continencia por la cual se ejercita uno en no tener necesidad de muchas cosas; debe esforzarse, luego, por aproximarse, mediante una habitual disposición (*diáthesis*) a la naturaleza divina⁶⁹. Recordemos lo ya señalado al comienzo: la felicidad va unida a la virtud.

Entendemos que se ha interpretado erróneamente también la noción de virtud en el epicureísmo, al otorgarle un carácter instrumental frente al placer. Por cierto, para Epicuro ella no consiste en un bien en sí, sino que hace posible el logro del placer estable identificado con la felicidad. También señala el filósofo que lo que hace feliz y bueno al hombre no es la riqueza ni el poder sino la mansedumbre de las afecciones y *la disposición del alma* que sabe bien determinar lo que es conforme a la naturaleza⁷⁰. Por eso considera que las mejores causas del obrar son las disposiciones del alma y del pensamiento⁷¹.

Diógenes Laercio, en su *Vida de Epicuro*, explica que alguien, una vez que ha devenido sabio, no podrá asumir una disposición contraria, ni fingirla con algún propósito⁷².

Nos ha parecido importante haber mostrado que en ambas perspectivas la virtud se vincula con una *diáthesis* (disposición íntima)⁷³. En el pensador de Samos, tengamos en cuenta que los átomos son constitutivos de todos los seres compuestos, de modo que no cabe estrictamente distinguir entre lo psíquico y físico excepto por la sutilidad de los átomos del alma; cabe inferir que esa disposición alude al vínculo de los átomos entre sí y a su estado de equilibrio y estabilidad, como lo están los constitutivos de los dioses.

Por su parte Clemente afirma: «La virtud (*he aretè*) es una disposición del alma (*diáthesis psychês*) que sintoniza con la razón (*autôi lógôi*) durante toda la vida»⁷⁴.

Señalemos ante todo que un problema central es la noción de *phrónesis* como virtud, acerca de la cual consideramos que hubo una deformación de las ideas epicúreas, en cuanto se habla de la utilidad de aquélla. Por el contrario, es la primera de las virtudes, ya que la sabiduría práctica es la clave de la

69 C. de Alejandría, *Stromata* II 81, 1.

70 Plut, *De audiendi poetis* 37a [144]. Arrighetti.

71 [34] *Deperditorum librorum reliquiae* [23] 7 IV. Arrighetti.

72 *Diogenis Laertii, Vita* [1] 117, 8 Arrighetti.

73 Cabe mencionar el estudio de A. Grilli, 1983, pp. 93-109.

74 C. de Alejandría, *Stromata* I 13 101.

felicidad como forma de vida; para ello se debe encaminar la virtud a ese fin último y por eso no es posible vivir con placer sin ser prudente, y viceversa⁷⁵. En cuanto a la filosofía, es una actividad tanto teórica como práctica que culmina en la prudencia, de allí que ésta sea más precisa. Epicuro no distingue la virtud intelectual teórica de la sabiduría (*sophía*) de la la virtud intelectual práctica o prudencia (*phrónesis*) como Aristóteles, pero tampoco entiende a la última como mera habilidad, ya que la primera supone el constante ejercicio de la prudencia.

Además, la filosofía es accesible a todos y es un ejercicio constante de mantenimiento de la salud, lo cual significa vivir con prudencia y ser un auténtico sabio, es decir, un hombre que vive entre bienes inmortales.

Por su parte Clemente insiste: «La filosofía contribuye a la adquisición de la sabiduría [*sophía*]; es una práctica de la sabiduría»⁷⁶. «La sabiduría es la señora de la filosofía»⁷⁷.

En cuanto al sabio que Clemente coloca como modelo de vida virtuosa, no es muy preciso con la terminología, ya que en otro pasaje leemos: «El autodomínio (*egkrátēia*) es el fundamento de las otras virtudes éticas: valentía (*andrēia*); moderación (*sophrōsyne*); prudencia (*phrónesis*); justicia (*dikaíosyne*)». Y añade a renglón seguido: «La *sōphrosyne* es un regalo de Dios»⁷⁸. Entendemos que ésta se debe a su convicción de que todo el quehacer filosófico está en función del conocimiento superior: la *Gnosis*. Así define la *Gnosis* el Padre de la Iglesia:

La *Gnosis* es, por así decirlo, un perfeccionamiento del hombre en cuanto Hombre, que se realiza plenamente por medio del Conocimiento de las Cosas Divinas, confiriendo en las acciones, en la vida y en el pensar una armonía y coherencia consigo misma y con el *Lógos* Divino⁷⁹.

Cabe insistir que en Clemente hay una clara vinculación entre la prudencia y la *Gnosis*. Dice textualmente: «Pues la *phrónesis* y la *Gnosis* por sí mismas son provechosas»⁸⁰.

75 Epicuro, *Carta a Menecio*, 132.

76 C. de Alejandría, *Stromata* I 21 1.

77 C. de Alejandría, *Stromata*, I 30 1.

78 C. de Alejandría, *Stromata*, II 105 1.

79 C. de Alejandría, *Stromata*, VII 10 55 1.

80 C. de Alejandría, *Pedagogo*, I 91 1.

Esto significa una transformación total del individuo, la anulación de las pasiones y las inquietudes en cuanto se convierte en imagen y semejanza de la divinidad. Sin embargo, es menester distinguir entre la *Gnosis* real de la *Gnosis* aparente, puesto que el auténtico sabio, el gnóstico, es el que se nutre de la Verdad, es decir, de las cosas divinas.

Para concluir, señalemos que haber establecido estos vínculos entre el epicureísmo y el pensamiento de Clemente de Alejandría supone el reconocimiento de que ambos han buscado la transformación moral del hombre y han acudido a un modelo superior; al mismo tiempo, procuraron que el sabio fuera ejemplo de vida de los demás seres humanos. En suma, compartimos la afirmación de DeWitt, quien sostiene que «El epicureísmo fue la primera y única real filosofía misionera producida por los griegos»⁸¹, por lo cual «la primera filosofía misionera fue una preparación natural para [el cristianismo], la primera religión misionera»⁸².

Fuentes:

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, II-III, Madrid, Ciudad Nueva, 1998.

-----, IV-V, Madrid, Ciudad Nueva, 2003.

-----, VI-VIII, Madrid, Ciudad Nueva, 2005.

-----, *Protréptico*, Madrid, Ciudad Nueva, 2008.

-----, *Pedagogo*, Madrid, Ciudad Nueva, 2009.

EPICURO, *Opere* (2.^a ed.), edición traducción al italiano y notas de Graziano Arrighetti, Turin, Einaudi, 1973.

-----, *Obras* (2.^a ed.), traducción y notas de Monserrat Jufresa, Madrid, Tecnos, 1994.

LONG, Antony y David SEDLEY, *The Hellenistic Philosopher*, vols. I y II, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

81 De Witt, 1973, p. 26.

82 De Witt, 1973, p.31.

Bibliografía:

ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, *Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el cristianismo primitivo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.

ARENSON, Kelly, *Health and Hedonism in Plato and Epicurus*, London, Bloomsbury, 2019.

BALAUDÉ, Jean F., *Le vocabulaire d'Epicure*, Paris, Ellipses, 2002.

BETZ, Hans, «The Sermon on the Mount», *The Journal of Religion*, vol. 59, n.º 3, July, 1979, pp. 285-279.

LUCRECIO CARO, *De la naturaleza de las cosas*, Marchena Abate (trad.), Madrid, Orbis, 1994.

DEMÓCRITO, *Fragmentos*, en *Los filósofos presocráticos III*, Madrid, Gredos, 1980.

DE WITT, Norman, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1973².

DODDS, Eric, *Pagan and Christians in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Oxford, Oxford University Press, 1965.

FERGUSON SMITH, Martin, «A Herculaneum in the Mountains of Turkey: Oinoanda as a source of Epicureans texts», en *Epicureismo greco e romano*, II, Napoli, Bibliópolis, pp. 951-968.

FESTUGIÈRE, André Jean, *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, EUDEBA, 1979.

GIANNANTONI, Gabrielle, «Epicuro e l'ateismo antico», en *Epicureismo greco e romano*, I, Napoli, Bibliópolis, 1996, pp. 21-63.

GIUSTA, Michelangelo, «Passi dossografici di morale epicureane nell X libro di D. Laercio», *AA. Torinense*, XCVIII, 63, 1962, p. 120-164.

GRILLI, Alberto, «Diaqesis in Epicuro», en *SUZHTHSIS (Syzêtêsis), Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 2 v., Nápoli, Macchiarolli. I, 1983, pp. 93-109.

HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua*, Barcelona, Siruela, 2006.

KONSTAN, David, *A Life Worthy of the Gods*, Las Vegas, Parmenides, 2008.

KONSTAN, David *et al.* (eds.), *Philodemus, On Frank Criticism*, Atlanta, Scholras Press, 1998.

NUSSBAUM, Martha, *La terapia del deseo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

ORBINK, Dirk, «The Atheism of Epicurus», *Greek Roman and Byzantine Studies*, 30, 2, 1989, pp. 187-223.

PLUTARCO, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) XII*, Madrid, Gredos, 2004.

QUIÑÓNEZ, Blanca, *El sentido de la filosofía de Epicuro y su conexión con el Protréptico de Aristóteles*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1999.

TSOUNA, Voula, *The Ethics of Philodemus*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

VERDE, Francesco, *Epicuro* (prima ristampa), Roma, Carocci editori, 2014.