

# *Tychè et Pronoia*

## *La marche du monde selon Plutarque*

Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



## SUPERSTICIÓN Y ATEÍSMO EN LA CRÍTICA ANTIEPICÚREA DE PLUTARCO<sup>1</sup>

Juan Francisco Martos Montiel  
Universidad de Málaga

### Resumen

Plutarco conocía bien la obra de Epicuro, y es fidedigno citando los textos epicúreos, pero a veces omite datos e ideas que sin duda sabía, y otras veces los interpreta a su conveniencia. Tanto es así, que llega a contradecirse en un tema tan cercano a él como es el de la religión, y en concreto en el tratamiento de la dicotomía superstición / ateísmo; y esto ocurre básicamente porque, en un momento determinado, le conviene sostener otra cosa que encaje mejor en su argumentación antiepicúrea.

Como han puesto de relieve algunos valiosos estudios en las últimas décadas<sup>2</sup>, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que Plutarco tuvo un conocimiento de primera mano del epicureísmo; así lo sugiere, sin ir más lejos, el hecho de que tuviese diversos amigos epicúreos, que menciona en distintos lugares de los *Moralia* y a los que trata en general con corrección y a veces incluso con cierta simpatía: Boeto, amigo de los días de estudiante de Plutarco convertido luego al epicureísmo<sup>3</sup>; Jenocles de Delfos, «seguidor de las doctrinas de Epicuro» y viejo amigo del Queronense<sup>4</sup>; Alejandro «el epicúreo», calificado por Plutarco de «encantador y bastante erudito»<sup>5</sup>; Zópiro, un médico «completamente familiarizado con los escritos de Epicuro»<sup>6</sup>. Plutarco, pues, a pesar de su conocido rechazo de la doctrina epicúrea, mantuvo buenas relaciones con miembros contemporáneos de la escuela y, aunque ocasionalmente muestre cierta antipatía hacia algunos epicúreos<sup>7</sup>, en general se muestra amistoso y cortés con la mayoría de los que aparecen en sus obras; una amistad que, sin duda, ayudó bastante a su conocimiento de la doctrina de Epicuro. De hecho, Epicuro es, tras Platón, Aristóteles y Crisipo, el filósofo que recibe mayor atención en la obra de Plutarco, como podemos comprobar en el conocido repertorio de citas plutarqueas de Helmbold-O'Neil<sup>8</sup>, donde se

<sup>1</sup> Agradezco las valiosas indicaciones y precisiones del revisor anónimo, varias de las cuales he incorporado a este trabajo.

<sup>2</sup> Me refiero fundamentalmente a los trabajos de J. BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme*, París, 1986 (reelaborado y profundizado en su libro *Plutarque dans le miroir d'Epicure*, Villeneuve d'Ascq, 2003), y de J. P. HERSHBELL, "Plutarch and Epicureanism", *ANRW*, II 36.5 (1992) 3353-3383.

<sup>3</sup> Cf. *Pyth. or.* 5, 396 E; en *Quaest. conv.* V 1, 673 C se le llama "el epicúreo".

<sup>4</sup> *Quaest. conv.* II 2, 635 A-C.

<sup>5</sup> Cf. *Quaest. conv.* II 3, 635 E-636 A; se trata probablemente del mismo Alejandro a quien Plutarco dedicó su tratado *De Herodoti malignitate*.

<sup>6</sup> Cf. *Quaest. conv.* III 6, 1-2 653 C-654 B, donde Zópiro explica con detalle los argumentos del *Símposio* de Epicuro sobre el momento más conveniente para mantener relaciones sexuales.

<sup>7</sup> Así ocurre con el anónimo epicúreo que aparece en *Ser. num. vind.* 548 C, o con el Heraclides de *Suav. viv. Epic.* 2 1086 E).

<sup>8</sup> W. C. HELMBOLD – E. N. O'NEIL, *Plutarch's Quotations*, Oxford, 1959, un trabajo útil aún,

recogen casi cuatro columnas y media de citas de Epicuro, frente a seis y media de Crisipo, ocho y media de Aristóteles y casi catorce de Platón.

Aunque en el seno de la Academia y también de la Estoa se habían producido diversos tratados polémicos contra los epicúreos que Plutarco debió de conocer y que pudo haber utilizado en sus escritos, no fueron éstos (con frecuencia simples panfletos) la fuente principal de su conocimiento del epicureísmo. Ya Ziegler estableció que Plutarco leyó sin duda las fuentes epicúreas originales, aunque pudiera haberse servido de tratados polémicos de académicos como Clitómaco de Cartago, según sugirió Usener<sup>9</sup>; a similares conclusiones han llegado Hershbell<sup>10</sup> y Boulogne, si bien este último insiste en no desdeñar totalmente la tradición polémica, pues, a pesar de que es innegable un conocimiento directo de los escritos y pensamiento epicúreos por parte de Plutarco, su actitud hacia el epicureísmo habría venido dictada, según Boulogne, por «una doble tradición: la de las prácticas polémicas habituales de la época, y la de la polémica antiepicúrea propiamente dicha»<sup>11</sup>. No hay que olvidar, por otra parte, que Plutarco, además de sacerdote de Apolo en Delfos, fue maestro de filosofía en Queronea, por lo que estaba obligado a conocer con seriedad y rigor las teorías del Jardín, aunque solo fuera para criticarlas en sus clases confrontándolas con las suyas<sup>12</sup>.

No cabe duda, pues, de que Plutarco conocía bien los escritos epicúreos: algunos de ellos los tendría a mano en su pequeña biblioteca de Queronea, aunque probablemente habría tenido bastantes oportunidades de consultarlos durante sus estancias en Atenas, Alejandría y Roma. Podemos afirmar incluso que los utilizaba directamente, pues así lo demuestran sus numerosas referencias a ellos, a menudo de una precisión tal que hace suponer que su conocimiento de los textos epicúreos no era de segunda mano, sino directo y personal, sin el intermedio de resúmenes críticos o de colecciones de extractos, que habrían dificultado, cuando no imposibilitado, la determinación de la procedencia de la cita<sup>13</sup>. En efecto, a través de la obra de Plutarco, especialmente de sus escritos antiepicúreos, nos ha llegado más de un centenar de fragmentos textuales de Epicuro y de algunos de sus discípulos, particularmente Metrodoro y Colotes, aparte de otros muchos pasajes en los que el Queronense se refiere indirectamente a las doctrinas de Epicuro o reflexiona sobre ellas<sup>14</sup>.

---

aunque incompleto y necesitado de una revisión a fondo.

<sup>9</sup> K. ZIEGLER, *Plutarco* (ed. italiana, trad. por M<sup>a</sup> Rosa Zancan Rinaldini, del libro *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart, 1949), Brescia, 1965, p. 161. La sugerencia de H. USENER, *Epicurea*, Leipzig, 1887, p. LXIV, choca, sin embargo, con el hecho de que en ningún lugar de la obra de Plutarco aparece referencia alguna a Clitómaco.

<sup>10</sup> HERSHBELL, *op. cit.*, p. 3360.

<sup>11</sup> BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme*, p. 463.

<sup>12</sup> Cf. BOULOGNE, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, pp. 19-38.

<sup>13</sup> Cf. BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme*, pp. 456-458, y *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, pp. 16-18; HERSHBELL, *op. cit.*, pp. 3356 y 3360.

<sup>14</sup> Un buen número de esos fragmentos pueden ser asignados con razonable certeza a obras

Este conocimiento, incluso familiaridad, de Plutarco con los escritos epicúreos está en relación directa con una importante cuestión: la de su mayor o menor fidelidad u objetividad al citar las obras de Epicuro y sus seguidores o al exponer sus ideas. Obviamente, aquí debe tenerse muy en cuenta la propia naturaleza polémica de los escritos epicúreos de Plutarco, pero esto no debe llevarnos necesariamente a concluir que Plutarco citara mal de forma deliberada o que incluso llegara a falsear los escritos de sus oponentes. De hecho, el propio Plutarco acusa al epicúreo Colotes de mutilar y descontextualizar las citas e ideas de los filósofos que critica<sup>15</sup>, por lo que no parece que quisiera exponerse de buena gana a similares acusaciones. Es cierto, como ha estudiado Hershbell<sup>16</sup>, que Plutarco tiende a abreviar y adaptar pasajes de Epicuro, pero cuando podemos comparar sus citas con otras que encontramos en otros autores antiguos, particularmente en Diógenes Laercio, por lo general parecen precisas y concordantes, si no en la forma, sí en el fondo. No hay razón, por tanto, para dudar en principio de la honestidad intelectual de Plutarco a la hora de citar los escritos epicúreos: la afirmación de Bailey de que «Plutarco pone buen cuidado, siempre que le es posible, en citar las propias palabras de Epicuro», parece sustancialmente correcta<sup>17</sup>.

Sin embargo, una cita fidedigna no garantiza una interpretación fiable. En este sentido, ya Ziegler llamaba la atención sobre la fiabilidad de Plutarco en sus exposiciones de la doctrina epicúrea, presentada a menudo de forma unilateral y claramente hostil<sup>18</sup>. Posteriormente, autores como Hershbell o Boulogne han puesto de relieve cómo la interpretación plutarquea de la filosofía epicúrea se muestra a veces poco consistente e incluso claramente tendenciosa. Así ocurre, por ejemplo, cuando ataca la teoría atomista por no explicar cómo cuerpos sin cualidades, como son los átomos epicúreos, pueden producir cualidades de todo tipo simplemente al juntarse<sup>19</sup>, o cómo puede salir

---

específicas (*Cartas, Máximas capitales, Casos dudosos, Sobre el criterio o Canon, Sobre la naturaleza, Simposio*, etc.), aunque hay también muchas otras citas o paráfrasis de escritos de Epicuro cuyas fuentes no pueden determinarse con precisión: cf. HERSHBELL, *op. cit.*, pp. 3357-3360.

<sup>15</sup> *Adv. Col.* 3 1108 D: «Colotes compone su libro arrancando ciertas partes o frases de un argumento privadas de su sentido real y sacando de contexto fragmentos mutilados que silencian aquello que los confirma y los hace comprensibles y creíbles». Plutarco reprocha a Colotes esta misma práctica en *Suav. viv. Epic.* 1086 D; *vid.* también *Ser. num. vind.* 548 C, donde se critica a un epicúreo que, tras «desbordarse en razonamientos apretados, pero sin orden alguno, cogidos de acá y de allá, contra la providencia», se marcha sin despedirse y deja a sus interlocutores sin posibilidad de responderles.

<sup>16</sup> HERSHBELL, *op. cit.*, pp. 3357-3361.

<sup>17</sup> C. BAILEY, *The Greeks Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, p. 230 (citado por HERSHBELL, *op. cit.*, p. 3368). No ocurre así, sin embargo, con las citas plutarqueas de Metrodoro, que a veces parecen menos dignas de crédito: cf. HERSHBELL, *op. cit.*, pp. 3368 s.

<sup>18</sup> ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 159 s.

<sup>19</sup> *Adv. Col.* 1111 C).

nada estable del constante movimiento y colisión de los átomos<sup>20</sup>. Respecto a la primera objeción, es cierto que el razonamiento de Plutarco parece sostenerse en motivaciones aparentemente objetivas<sup>21</sup>, al señalar que, mientras que los átomos, aunque difieren en magnitud y en forma, carecen de cualidades, son inalterables y están, por lo tanto, desprovistos de toda capacidad generativa<sup>22</sup>, sin embargo no ocurre así con los principios elementales de Platón, Aristóteles y otros, que están ya dotados de diferentes cualidades que, al mezclarse entre sí e interactuar unas sobre otras, generan naturalmente una pluralidad de objetos diversos<sup>23</sup>. Pero este problema, como apunta Hershbell, está mal planteado, pues una cosa son los átomos y otra distinta los objetos por ellos constituidos<sup>24</sup>: para un epicúreo, en efecto, no hay inconsistencia en afirmar que un objeto puede tener cualidades que no tienen los átomos que lo conforman. En cuanto a la segunda objeción, cabría admitir también que la aparente incapacidad plutarquea de comprender el concepto epicúreo de περιπλοκή pueda haberse visto abonada por las complicadas precisiones de los epicúreos al respecto, pero ello no disculparía el hecho de que Plutarco pase por alto ideas fundamentales que sin duda debió de conocer, como la pequeñez de los átomos, su propia imperceptibilidad y la de sus movimientos. Además, aunque los argumentos utilizados por Plutarco – empleados ya en su mayoría por estoicos y académicos – son en general pertinentes y reveladores de un examen atento de los textos epicúreos, sin embargo están basados en última instancia en el apriorismo de juzgar inferior toda explicación cosmológica que no se apoye en la teoría platónico-aristotélica de los cuatro elementos (στοιχεῖα)<sup>25</sup>. Lo mismo sucede cuando critica Plutarco la psicología y gnoseología epicúreas sin profundizar en ellas, sino más bien recurriendo en demasiadas ocasiones al fácil expediente de las generalizaciones y simplificaciones a menudo abusivas<sup>26</sup>, o cuando polemiza contra la ética epicúrea, y especialmente su teoría del placer, malinterpretando en diversas ocasiones –o sencillamente pasándolas por alto cuando le conviene– ideas centrales como la distinción entre placeres «cinéticos» y «catastemáticos» o la creencia epicúrea de que la ausencia de dolor es el sumo placer, ideas que Plutarco casi con toda seguridad conocía, a juzgar por las razones que hemos expuesto anteriormente<sup>27</sup>.

<sup>20</sup> Cf. por ejemplo *Adv. Col.* 9 1111 E y 1112 B-C.

<sup>21</sup> Aunque no necesariamente persuasivas: cf. EPIC., frags. 288 ss. USENER.

<sup>22</sup> Cf. *Adv. Col.* 1110 F y 1111 E.

<sup>23</sup> Cf. *Adv. Col.* 1111 D-E.

<sup>24</sup> Vid. HERSHBELL, *op. cit.*, p. 3370.

<sup>25</sup> En general, sobre la crítica de Plutarco a la teoría atomista epicúrea, vid. HERSHBELL, *op. cit.*, pp. 3370 s. y 3374-3376, y especialmente la detallada exposición de BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme*, pp. 560-611.

<sup>26</sup> Cf. *Adv. Col.* 20-21 1118 C-1119 C, 1121 A-E o 1123 B-1124 B, entre otros pasajes, y véanse HERSHBELL, *op. cit.*, pp. 3371 s., y especialmente BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme*, pp. 513-559 y 644-655.

<sup>27</sup> Cf. especialmente *Suav. viv. Epic.* 1087 D-1091 A, y véanse HERSHBELL, *op. cit.*, pp. 3372 s., y BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme*, pp. 679-686.

Plutarco, pues, conocía bien la obra de Epicuro, y es fidedigno citando los textos epicúreos, pero también es cierto que a veces omite datos e ideas que sin duda sabía, y que otras veces los interpreta a su conveniencia. Tanto es así, que, en su afán por criticar la doctrina epicúrea, llega a contradecirse en un tema tan cercano a él como es el de la religión, y en concreto en el tratamiento de la dicotomía superstición / ateísmo. Me refiero, como puede suponerse, al conflicto que encontramos entre dos obras suyas cuyo desacuerdo se señala a menudo entre los estudiosos: el *De superstitione* y el *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*. En ambos textos, Plutarco se plantea la misma cuestión: entre la superstición y el ateísmo, ¿qué es lo peor? La superstición, responde en *De superstitione*; el ateísmo, afirma en *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*<sup>28</sup>.

La religión, según Plutarco, está hecha de dos sentimientos: la esperanza en la providencia divina y el temor a los dioses<sup>29</sup>. El hombre piadoso tiene confianza en el porvenir, mientras que la superstición obliga a vivir en el temor; en cuanto al ateo, no tiene ni temor ni esperanza, pues cree en una ciega Fatalidad. La ἀθεότης, en efecto, niega que los dioses existan o que sean dioses dignos de tal nombre, que se ocupen de los humanos y sean providenciales. La δεισιδαιμονία, por su parte, los representa con rasgos indignos de ellos: como amos orgullosos y malvados, que tienen celos e injustos ataques de cólera para con los hombres, que se dejan conmover si uno se humilla a sus pies; el supersticioso tiembla sin cesar ante la idea de que los dioses van a castigarlo por haber olvidado algún rito o desatendido algún presagio, y vive aterrorizado por vanas imaginaciones que le hacen ver por todas partes signos de la cólera de un dios contra él, y que lo llevan a blasfemar y a acusar a los dioses de todas sus desgracias. La tesis paradójica de Plutarco en *De superstitione* es que, siendo males equivalentes el ateísmo, que ignora a los dioses, y la superstición, que se hace de ellos una idea indigna, sin embargo esta última iguala e incluso supera al ateísmo en impiedad. De ahí las conocidas palabras del Queronense: «Preferiría que se dijera de mí: “Plutarco no existe ni ha existido nunca”, que oír decir: “Plutarco es un hombre inseguro, inconstante, colérico, vengativo, susceptible”».<sup>30</sup>

<sup>28</sup> En general, para un análisis de las ideas de Plutarco, y de su relación con la tradición filosófica precedente, sobre los temas del ateísmo, la superstición y la verdadera religión, cf. M. BALDASSARRI, “Inquadramento filosofico del «De superstitione» plutarqueo”, en I. Gallo (cur.), *Plutarco e la religione: atti del VI convegno plutarqueo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Nápoles, 1996, pp. 373-387, y G. GASPARRO, “Τρα δεισιδαιμονία e ἀθεότης: i percorsi della ‘religione filosofica’ di Plutarco”, en A. Pérez Jiménez – F. Titchener (eds.), *Valori letterari delle opere di Plutarco*, Málaga – Logan, 2005, pp. 163-184. En concreto, para la cuestión que aquí nos ocupa, remitimos a los clásicos estudios de H. ERBSE, “Plutarchs Schrift *Peri deisidaimonías*”, *Hermes*, 80 (1952) 296-314, y H. A. MOELLERING, *Plutarch. On superstition*, Boston, 1963, y sobre todo a la atinada introducción de R. LAURENTI y C. SANTANIELLO a su edición, para el *Corpus Plutarchi Moralium*, de Plutarco, *La superstizione*, Nápoles, 2007.

<sup>29</sup> Cf. *Adv. Col.* 1125 E.

<sup>30</sup> *Superst.* 169 F-170 A.

Sin embargo, cuando se pasa del *De superstitione* al *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, nos encontramos con la negación de esta teoría. Si se suprime la creencia en los dioses, escribe Plutarco, la pérdida predominará sobre el beneficio; se habrá expulsado la vergüenza y el temor, sí, pero con ellos se habrán desvanecido la esperanza, la gratitud, la tranquilidad sobre nuestro estado presente y un refugio en lo divino en caso de desgracia<sup>31</sup>. Como leemos en *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 21 (1101 C): «Sin duda, hay que quitar la superstición de la creencia en los dioses, como se quita una legaña del ojo; pero, si esto es imposible, no debemos extirpar ambas a la vez y cegar así la fe que la mayoría de la gente tiene en los dioses».

Así pues, mientras que la tesis sostenida por Plutarco en *De superstitione* es que la superstición es peor y más censurable que el ateísmo, aquí en cambio parece sostenerse justamente lo contrario. En el ardor de la crítica contra el impío Epicuro y sus ideas pretendidamente ateas, la tesis de una ἀθεότης preferible a la δεισιδαιμονία se vuelve del revés cuando prevalece el interés demostrativo en sentido contrario. Desmintiendo a los epicúreos, Plutarco se desmiente a sí mismo.

Hay que reconocer, por supuesto, que numerosos estudiosos han tratado, con notable éxito, de minimizar esta contradicción o incluso de hacer ver que es sólo aparente. Se suele citar, en este sentido, un famoso pasaje del tratado *De Iside et Osiride*, donde se califica la superstición de «un mal no inferior al ateísmo»<sup>32</sup>, para subrayar que, a fin de cuentas, nuestro autor consideraba ambas cosas como males, y se han avanzado diversos argumentos que explican la aparente inversión de la balanza en el tema que nos ocupa, tanto por la evolución de su pensamiento como por razones de contenido. Respecto a lo primero, hay un acuerdo casi general de los críticos en considerar que *De superstitione* es obra de juventud, mientras que el *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* es uno de sus últimos escritos, con el consiguiente conservadurismo y mayor religiosidad que la edad suele implicar —sin olvidarnos de su cargo de sacerdote en Delfos.

Respecto a las razones de contenido, se insiste en que el *De superstitione* es una obra escrita siguiendo las artes escolares de la retórica, mientras que el *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* es un tratado filosófico de polémica antiépícurea<sup>33</sup>, y se subraya, además, que, en realidad, en el *De superstitione* se condenan los dos vicios opuestos, superstición y ateísmo, para exaltar, según la ética aristotélica, la virtud de la εὐσέβεια, la recta noción de la religión, que

---

<sup>31</sup> Cf. *Suav. viv. Epic.* 1101 B-C.

<sup>32</sup> *Is. et Os.* 355 D. No es ocioso recordar que Plutarco dedicó esta obra a Clea, una joven sacerdotisa.

<sup>33</sup> Del que no hay que excluir una motivación didáctica, dado que, además de su condición de sacerdote en Delfos, Plutarco fue también, y quizá sobre todo, maestro de filosofía en su escuela de Queronea.

está en el medio<sup>34</sup>, conectando esto con la distinción, en *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, de tres categorías de personas según su actitud y creencias en relación con la divinidad<sup>35</sup>, al objeto de concluir que, a pesar de las divergencias con la tripartición que encontramos en *De superstitione*, tampoco aquí habría una sustancial diferencia en la condena de supersticiosos y epicúreos (que Plutarco considera ateos, en cuanto que negadores de la providencia)<sup>36</sup>, y que, aunque en este caso no se hable explícitamente de εὐσέβεια, la primacía sigue estando siempre del lado de quien conoce rectamente la naturaleza divina.

Estas razones de contenido, aceptadas actualmente por la mayoría de los estudiosos para salvar la aparente contradicción de Plutarco en este tema<sup>37</sup>, llevan aparejada la cuestión de la distinta finalidad y del distinto público<sup>38</sup> de ambas obras, lo que también ha dado pie a distinguir entre dos variedades sociales de superstición. En este sentido, Paul Veyne ha defendido recientemente el argumento de que, bajo el mismo nombre de δεισιδαιμονία, Plutarco apunta y ataca dos cosas distintas: «la nueva superstición de la gente culta», los πεπαιδευμένοι, a quienes podía concedérseles «ese lujo intelectual que era la ausencia de δεισιδαιμονία, aunque fuera al precio del ateísmo», y «la superstición ancestral y venial del común de las gentes», a quienes, «en su humilde condición, se les haría más mal que bien si se pretendiera purificar su creencia». Estas dos variedades de superstición no pertenecen a los mismos grupos sociales y deben ser juzgadas con parámetros diferentes, lo que explica, según Veyne, la aparente contradicción de los textos plutarqueos, o al menos la hace menos radical de lo que parece, pues se reduciría a distinguir dos escalas de apreciación muy diferentes<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Cf. *Superst.* 171 E.

<sup>35</sup> Cf. *Suav. viv. Epic.* 1101 C-1102 E, donde se distingue entre: 1) las personas malvadas, cuyo temor supersticioso a los castigos divinos puede tener el beneficioso efecto de retraerlos de cometer injusticia; 2) las personas simplemente ignorantes pero no del todo malas, que constituyen la mayoría, las cuales experimentan también un leve temor supersticioso pero gozan, en cambio, de las alegrías del trato con sus semejantes y con la divinidad en las fiestas religiosas (alegrías vedadas para quienes, como los epicúreos, no creen en la providencia); y 3) las personas virtuosas y sensatas, a quienes está reservado el conocimiento de la verdad sobre los dioses y saben que es propio de la naturaleza divina hacer el bien y no el mal. A la misma tripartición se recurre en *Suav. viv. Epic.* 1104 A.

<sup>36</sup> En *Def. orac.* 420 B, Plutarco critica la consideración epicúrea de la providencia divina como cuento o mito (μῦθος); vid. también *Adv. Col.* 1125 A, donde dice que los epicúreos «desprecian estas ideas por considerarlas cuentos».

<sup>37</sup> Vid. GASPARRO, *op. cit.*, pp. 168 s.

<sup>38</sup> Para la cuestión general del público al que presumiblemente iban dirigidos los tratados de Plutarco, remitimos al trabajo de C. SANTANIELLO, «Rapporti fra generi letterari e pubblico nel corpus plutarqueo», en I. Gallo – C. Moreschini (eds.), *I generi letterari in Plutarco*, Nápoles, 2000, pp. 271-286.

<sup>39</sup> P. VEYNE, «Los problemas religiosos de un pagano inteligente: Plutarco», en su libro *El imperio grecorromano*, Madrid, 2009, pp. 563-606 (ed. original francesa: París, 2005). Las citas pertenecen en concreto a pp. 604-605.



Probablemente sean ciertas todas estas explicaciones, que tienden, en último término, a exonerar a Plutarco de toda contradicción y a hacer ver que, en el fondo, su rigor de pensamiento apenas cambió durante los años que median entre una obra y otra, lo que subrayaría su honestidad intelectual. Pero insisto en que, al menos en sus escritos de polémica antiepicúrea, como he señalado antes, Plutarco no interpreta honestamente a Epicuro, tampoco en la cuestión de su pretendida impiedad o ateísmo, como veremos en el siguiente ejemplo, con el que concluiremos este ensayo.

En *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 21 (1102 B) se dice que el epicúreo, que no tiene fe en la providencia, no participa de los placeres que proporcionan las fiestas religiosas, de los que sí participan quienes tienen fe, y, aunque los epicúreos critican que la gente participa en los rituales religiosos por miedo, en realidad ellos también lo hacen por miedo a que la gente los critique, fingiendo una devoción que no tienen, y además perdiéndose esos placeres proporcionados por fiestas y ceremonias religiosas. Escribe Plutarco: «Para una persona así, [participar en las fiestas religiosas] es algo completamente desagradable y penoso, pues, por miedo a la mayoría, finge plegarias y actos de veneración cuya necesidad no siente y pronuncia palabras contrarias a sus principios filosóficos». Lo cierto es que, en su intento por desprestigiar a Epicuro, Plutarco incurre en afirmaciones que, como ésta, son más indicio de parcialidad en la crítica que prueba de desconocimiento de la doctrina del Jardín. Esta doctrina, en efecto, no se despreocupa en realidad de los dioses, como habitualmente se piensa, sino que, como señaló García Gual, «partiendo de que el conocimiento de los dioses es evidente, y depurando la noción popular de todo lo que es incompatible con la serenidad dichosa que es requisito básico de la esencia divina, el epicúreo concibe una nueva forma de relación con la divinidad»<sup>40</sup>. Así, en un fragmento del *Περὶ εὐσεβείας* de Filodemo, contemporáneo de Plutarco, por cierto, leemos: «El sabio tiene en todo momento opiniones puras y reverentes acerca de la divinidad y estima excelsa y augusta su naturaleza. [...] admira la naturaleza y disposición de los dioses, se esfuerza por convivir con ellos, aspira, por decirlo así, a tocarlos, y llama a los sabios amigos de los dioses y a los dioses amigos de los sabios»<sup>41</sup>, y más adelante continúa: «Sacrifiquemos, pues, piadosa y rectamente como conviene, y cumplamos con todas las demás cosas de acuerdo con las leyes, sin dejarnos turbar por las vanas opiniones acerca de los seres más perfectos y augustos»<sup>42</sup>. Recuérdese, además, que de esta recomendación epicúrea de seguir las costumbres religiosas y los cultos locales, participando en las ceremonias con devoción, daba buen ejemplo el propio maestro, que «respetaba todas las

---

<sup>40</sup> C. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Madrid, 1981, p. 170. Cf. al respecto SEXTO EMPÍRICO, *Contra los dogmáticos* III 58 (= *Adv. Math.* IX 58): «Epicuro, según algunos, admite la existencia de dios para el común de las gentes, pero no la admite en absoluto para explicar la naturaleza de las cosas».

<sup>41</sup> EPICURO, frag. 386 Usener.

<sup>42</sup> EPICURO, frag. 387 Usener (= 114 Arrighetti).

fiestas y los sacrificios tradicionales»<sup>43</sup> y cuya piedad «estaba por encima de toda expresión»<sup>44</sup>.

En suma, una cosa son las citas epicúreas que aparecen en Plutarco, por lo general fidedignas, y otra bien distinta la interpretación plutarquea de la doctrina epicúrea. En efecto, nuestro autor procura citar bien las palabras epicúreas, pero sólo las que le interesan para sustentar mejor sus críticas, y además las interpreta a menudo *pro domo sua*. Plutarco, como afirma Hershbell benévolamente, «no siempre es exacto en sus discusiones»<sup>45</sup>. Yo diría más, y me atrevería a hablar, parafraseando el título de su conocido opúsculo sobre Heródoto, *de Plutarchi malignitate*, no tanto en el sentido de malevolencia cuanto de parcialidad: porque, respecto a Epicuro, Plutarco dice la verdad, sí, pero no toda la verdad ni nada más que la verdad.

---

<sup>43</sup> EPICURO, frag. 169 Usener (= 93, 12-15 Arrighetti).

<sup>44</sup> DIÓGENES LAERCIO, X 10.

<sup>45</sup> HERSHBELL, *op. cit.*, p. 3372.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BAILEY, C. *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.
- BALDASSARRI, M. “Inquadramento filosofico del «De superstitione» plutarqueo”, en I. Gallo (cur.), *Plutarco e la religione: atti del VI convegno plutarqueo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Nápoles, 1996, pp. 373-387.
- J. BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme*, París, 1986.
- J. BOULOGNE, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, Villeneuve d'Ascq, 2003.
- H. ERBSE, “Plutarchs Schrift *Peri deisidaimonías*”, *Hermes*, 80 (1952) 296-314.
- C. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Madrid, 1981.
- G. GASPARRO, “Tra δεισιδαιμονία e ἀθεότης: i percorsi della ‘religione filosofica’ di Plutarco”, en A. Pérez Jiménez – F. Titchener (eds.), *Valori letterari delle opere di Plutarco*, Málaga – Logan, 2005, pp. 163-184.
- W. C. HELMBOLD – E. N. O'NEIL, *Plutarch's Quotations*, Oxford, 1959.
- J. P. HERSHBELL, “Plutarch and Epicureanism”, *ANRW*, II 36.5 (1992) 3353-3383.
- R. LAURENTI e C. SANTANIELLO, *Plutarco, La superstizione*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di ---, Nápoles, 2007.
- H. A. MOELLERING, *Plutarch. On superstition*, Boston, 1963.
- C. SANTANIELLO, “Rapporti fra generi letterari e pubblico nel *corpus* plutarqueo”, en I. Gallo – C. Moreschini (eds.), *I generi letterari in Plutarco*, Nápoles, 2000, pp. 271-286.
- H. USENER, *Epicurea*, Leipzig, 1887.
- P. VEYNE, “Los problemas religiosos de un pagano inteligente: Plutarco”, en su libro *El imperio grecorromano*, Madrid, 2009, pp. 563-606 (ed. original francesa: París, 2005).
- K. ZIEGLER, *Plutarco* (ed. italiana, trad. por M<sup>a</sup> Rosa Zancan Rinaldini, del libro *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart, 1949), Brescia, 1965.