



Sueños religiosos en Lucrecio (DRN., V, 1161-1240)

Antonio Ruiz Castellanos

antonio.ruizcastellanos@uca.es

Universidad de Cádiz, España

Recepción: 27 Febrero 2020

Aprobación: 01 Abril 2020

Publicación: 02 Noviembre 2020

Cita sugerida: Ruiz Castellanos, A. (2020). Sueños religiosos en Lucrecio (DRN., V, 1161-1240). *Auster*, (25), e060. <https://doi.org/10.24215/23468890e060>

Resumen: Analizamos un texto controvertido del *De rerum natura* (DRN) de Lucrecio (V, 1161-1240). En él se pregunta cómo surgió la idea de dios entre los primitivos ofreciéndose dos etiologías: Una legítima (vv. 1169-1182), que afirma que fue a través de las apariciones religiosas en sueños. Y otra no legítima, la religiosidad astral (1183-1240); la descalificación de ésta la han generalizado muchos editores a todo el texto. No argumentaremos de forma esotérica, ni freudiana, ni filosófica, sólo registramos la autonomía de la primera etiología mediante la sintaxis del texto y la utilización de las fuentes epicúreas, incluidos los papiros de Herculano.

Palabras clave: Lucrecio, *DRN.*, V, 1161-1240, Apariciones en sueños origen legítimo de la religión.

Abstract: We analyze a controversial text of *De rerum natura* (DRN) by Lucretius (V, 1161-1240). In it he wonders how the idea of God arose among the primitives by offering two etiologies: A legitimate one (vv. 1169-1182), which states that it was through religious apparitions in dreams. And another not legitimate, the astral religiosity (1183-1240). The disqualification of this has been generalized by many editors throughout the text. We will not argue esoterically, or Freudian, or philosophically, we only record the autonomy of the first etiology through syntax of the text and the use of epicurean sources including the Herculaneum papyri.

Keywords: Lucretius *De rerum natura* V, 1161-1240, Appearances in dreams as legitimate origin of religion.

A. INTRODUCCIÓN

La mayor parte de las maravillas que llenan nuestras vidas de gracia, se nos dan gratuitamente. Eso es lo que nos dice Sócrates en el *Fedro* (244 A): “nuestras mayores bendiciones nos vienen por medio de la locura, si son por concesión de los dioses”. Las cuatro maravillas a que se refiere el creador del racionalismo de Occidente, Sócrates, son: 1) El enamoramiento. 2) La inspiración poética. 3) Los sueños y su capacidad de predicción y 4) la iniciación en los misterios. Puede que los sueños nos den la imagen más sincera de nuestras auténticas preocupaciones e intereses. Habría que prestarles más atención a los sueños.

Los antiguos, como reconoce Freud, estaban muy preocupados por los sueños. Hoy, a pesar de haber disminuido el prestigio clínico del Psicoanálisis, no se ha perdido el interés por los sueños, ahora estudiados de forma fisiológica. Así se ha destacado la intensidad afectiva del sueño REM antes del despertar, similar la descripción de las pesadillas¹ hecha por Lucrecio.



En la Antigüedad hay una literatura extensa, escrita por autores muy importantes, sobre sueños religiosos². Incluso los médicos del *Corpus Hipocraticum* en el tratado de principios del s. IV, *De victu*, hablan de los sueños por su valor en el diagnóstico; pero también admiten los sueños divinos. Galeno, en su comentario al hipocrático *Peri chymôn*, admite, además de su capacidad de pronóstico respecto a las carencias fisiológicas y como indicio de las (pre)ocupaciones psicológicas, el valor religioso de los sueños. Sócrates (*Fedón* 60C-61C), decía tener un sueño que lo animaba a “hacer música”. También oía una voz interior (*Apología* 33C). Platón (*Epinomis* 985 C) los considera el origen de muchos cultos religiosos: ὅπη τινὲς ἐνέτυχον ἡμῶν, ἢ καθ’ ὕπνον ἐν ὄνειροπολίᾳ προστυχόντες, (ἢ κατὰ φήμας τε καὶ μαντείας...) ὅθεν ἱερὰ πολλὰ πολλῶν γέγονεν, τὰ δὲ γενήσεται: «que muchos cultos de muchos dioses han sido fundados y seguirán siéndolo por causa de encuentros en sueños con seres sobrenaturales, agüeros, oráculos y visiones de moribundos». Aristóteles en su *Sobre la filosofía*, fr. 12^a Ross, escrito juvenil y platónico, dice que la mente recupera su verdadera naturaleza durante el sueño. Pero en obras posteriores contenidas en sus *Parva Naturalia: De somno et vigilia, In somnia* y en su *divinatio per somnia*, niega que haya sueños enviados por la divinidad (*theopempta*): ¿por qué no nos los envían de día?, dice en 463A 464A ss. Sin embargo admite que si los sueños no son divinos, tienen al menos algo de demoniaco. Plutarco, *Quaestiones convivales* 2.3.1 635 E ss. Y en su *Conv. Sept. Sap.* 15, afirma que los sueños constituyen “la revelación más antigua”. Artemidoro de Efeso o Daldis (s. II) escribió una *Oneiricritica*: “Interpretación de los sueños”, en que se describen 3000 sueños.

Había además oráculos médicos, el más conocido era el del templo de Esculapio en Epidauro donde los pacientes dormían esperando una aparición de Esculapio, que los liberara de la dolencia. Aristides (s. II), *Orationes: Discursos* XLVIII, 9 (*Keil* II, 396, 24) demuestra haber tenido muchas apariciones en Epidauro. En Gades (hoy Cádiz) existían varios oráculos: el de Melkart que visitaron Aníbal y J. César, un misterio de Astarté = Venus y un Asklepeion similar al de Kos; en todos se hacía *enkoimesis*.

Y los epicúreos³ ¿qué opinan sobre los sueños religiosos? Quizás resulte sorprendente la preocupación de los epicúreos por los sueños y mucho más todavía su interés por las apariciones de los dioses en sueños⁴.

Para el texto lucreciano que nos proponemos analizar (V, 1161-1240) vamos a dar por supuesta⁵ la influencia de la *Rhetorica ad Herennium* (III, 9, 16) respecto a la forma de composición de Lucrecio. Quizás fuera ésta retórica la que estudió siendo un muchacho al igual que se sabe que le ocurrió a Cicerón⁶. Esta Retórica distingue dos tipos de *dispositio* discursiva: además de la macro-compositiva de exordio, narración, demostración, refutación y conclusión, otra micro-compositiva que ordena los párrafos argumentativos de la siguiente forma:

Non modo totas causas per orationem, sed singulas quoque argumentationes disponemus... in expositionem, rationem, confirmationem rationis, exornationem, conclusionem.

“No sólo habremos de ordenar nuestra causa a lo largo del discurso, sino que hemos de disponer también uno por uno los argumentos... en los siguientes pasos: proposiciones, fundamentaciones, confirmaciones de éstas, variaciones y conclusiones.

Esa *dispositio* del párrafo argumentativo, denominado “epiquerema” por la Rhet. Her. es la que pone en cabeza aquello que queremos demostrar, explicar o refutar, la *propositio* o *expositio*; a la que sigue una o varias *rationes* que la demuestran, explican su causa, o hacen de fundamentación suya; y cuando la *ratio* precisa a su vez de demostración, le sigue una *rationis ratio* o *confirmatio rationis* de forma sucesiva y recursiva; le sigue de forma optativa una *exornatio*; y finalmente una *conclusio* o *complexio* en la que se recoge de nuevo y brevemente la proposición y su fundamentación⁷.

Propositio < **Ratio(nes)**
 < **Rationis ratio = confirmatio rationis**
Exornatio
 = **Conclusio** = **complexio**

La *propositio, dictum* (en Lucrecio), *sententia, quaesitum, principium, praeceptum, parangelma, catholicon, lex*, es el acto de habla fundamental del párrafo argumentativo. Al ser el objeto de la demostración, constituye el contenido léxico-semántico del párrafo, que manifiesta su coherencia mediante réplicas léxicas de la *propositio*, a base de sinónimos y antónimos, hiperónimos e hipónimos, o mediante anáforas. Además de las réplicas léxicas, se dan las marcas sintácticas de los conectivos discursivos (conectividad), y la perspectiva temática a la que miran directa o indirectamente todos los párrafos que constituyen el párrafo, y respecto a cuya perspectiva se hace la transición entre párrafo y párrafo.

Hemos repartido el texto (V, 1161-1240) en dos partes correspondientes a dos etiologías: Una primera (1161-1182) que explica la proliferación de los cultos religiosos ya desde épocas primitivas por las apariciones religiosas en sueños; y una segunda etiología (1183-1240) basada en la astrología, que crítica nuestro autor.

Les asignaremos a los párrafos las funciones antedichas que la *Rhetorica ad Herennium* reconoce para los textos argumentativos, y además hemos señalado mediante subrayado las réplicas léxicas y mediante cursiva los conectivos discursivos⁸. Se trata, como dice expresamente el autor, de un argumento etiológico:

B. PROLIFERACIÓN DEL CULTO RELIGIOSO. CAUSAS

Propositio :

Nunc quae causa deum per magnas numina gentis
 pervulgarit et ararum compleverit urbis
 suscipiendaque curarit sollemnia sacra,
 quae nunc in magnis florent sacra rebus locisque,
 unde etiam nunc est mortalibus insitus horror,
 qui delubra deum nova toto suscitatur orbi
 terrarum et festis cogit celebrare diebus,
non ita difficilest rationem reddere verbis. 1161-68

“Vamos a ver ahora qué causa fue la que produjo la difusión de los ritos sagrados de las distintas divinidades entre naciones importantes, que hizo que se llenaran las ciudades de aras y que se asumiera la obligación de ofrecerles solemnes celebraciones de forma periódica; ritos que en la actualidad siguen estando florecientes y en sitios sumamente suntuosos; ritos que despiertan incluso hoy día un íntimo respeto reverencial entre los hombres; que difunden por todo el globo nuevas imágenes y hacen que la gente sienta la compulsión de celebrarlos en ciertas festividades. La causa no parece tan difícil de explicar”.

Una etiología, que investiga la causa a partir del efecto, como *quaestio* que es, focaliza su objeto: ¿Cómo es que nació la religión que tan prodigiosamente se ha propagado? Se da por hecho la proliferación del culto y se destaca la búsqueda de su etiología. Esta *quaestio* es un reto para un epicúreo y en general para cualquier filósofo, ya que la religiosidad natural (*physikon, qua philosophi utuntur*) suele criticar la religiosidad cívica (*per magnas... gentis /...et... urbis, vv. 1161-62*). Pero ante esa dificultad no se arredra nuestro autor: *non ita difficilest rationem reddere verbis* (1168)⁹.

Se presentará una primera etiología o *ratio* (1169-1182) que cuenta con una gran tradición filosófica e incluso epicúrea, que describe los sueños de apariciones religiosas que ya los primitivos tendrían y de donde extraerían la idea de los dioses. Y una segunda etiología en los vv. 1183-1240, de tipo astrológico, que pone

en manos de los dioses la regularidad de los cielos¹⁰; esta etiología es rechazada de forma contundente (como sacrílega) por Lucrecio. Quizás pueda pareceros en nuestra tradición cristiana más convincente la segunda que primera, pero no es el caso en la doctrina epicúrea¹¹.

Para el análisis textual dividiremos la primera etiología (V, 1169-82), de acuerdo con la *Rhet. Her.*, en dos partes: la etiología o *ratio* (1169-71) y la *rationis ratio = confirmatio* (1172-1182), que a su vez dividimos en tres partes: a: 1172-74; b: 1175-1178; c: 1179-82, coordinadas mediante la copulativa enclítica *-que*.

Primera etiología

Etiología = *Ratio* 1^a

*Quippe etenim iam tum divom mortalia saecula
egregias animo facies vigilante videbant
et magis in somnis mirando corporis auctu. 1169-71*

Se identifica inmediatamente la causa, lo que se resalta mediante *quippe etenim* (v. 1169)¹², dos explicativos, demostrativos y enfáticos, reforzándose mutuamente, lo que denota que se presenta a la comprensión mental como una luz fulgurante. Esta primera etiología o *ratio* parece tener ya la clave de la explicación. Pero ha resultado confusa a juzgar por la disparidad de interpretaciones a que da lugar. *Iam tum*, que son dos adverbios temporales¹³ que modifican a *videbant*, V. Fiol y Acuña los traducen como si afectaran a *animo vigilante*, y los consideran exceptivos: “hasta en la vigilia veían dioses...”, siguiendo, creo, a Ernout “en effect... même pendant la veille”. Bailey en cambio en su comentario dice: “‘even then’ in primitive times.” Por otro lado, *videbant* lo entienden los primeros como verbo de percepción y no como verbo de intuición, intuición que puede ser tanto de los sentidos como del pensamiento.

Pero sabemos que para los epicúreos la *prolepsis* es la vía intelectual aunque intuitiva, que proporciona el conocimiento *a priori* y cierto de la divinidad¹⁴. Cicerón define la *prolepsis* como una idea general previa de la mente¹⁵, una prenoción. Pero Fiol y Ernout en beneficio de *videbant* como verbo de percepción no tienen empacho en describir la experiencia de los ensueños religiosos como apariciones¹⁶ con plena conciencia (*animo vigilante*). A mi juicio, *animo vigilante* es incompatible con una alucinación y sólo puede significar conocimiento intelectual y consciente¹⁷. Tampoco puede percibir una mente atenta la esencia de la divinidad durante el sueño. Tiene que hacerlo tras el sueño, mediante la reflexión. La conciencia es insomne, como “un topo que mina las sombras en calma” (dice John Keats en su soneto *Al sueño*). La experiencia religiosa epicúrea consiste en una interacción complementaria entre emoción y cognición: a la emoción impresionante durante el sueño le sigue su reflexión diurna y así se llega al conocimiento intuitivo de lo divino, *videbant*. Como dice Diógenes de Enoanda NF 1 II, 10-14: “Que si no es el caso de que sean vacíos (i.e. los sueños, como suponen los estoicos), tampoco es que posean sensaciones ni poder de dialogar con nosotros ni de razonar, como cree Demócrito”¹⁸. Lo sobrecogedor en los sueños de las palabras, la belleza y fuerza extraordinarias de las apariciones pueden ser meras impresiones y de ahí su característica subjetiva: *magis in somnis mirando corporis auctu*.

Rationis ratio

- a. His igitur sensum tribuebant propterea quod membra movere videbantur vocesque superbas mittere pro facie praeclara et viribus amplis.
- b. Aeternamque dabant vitam, quia semper eorum subpeditabatur facies et forma manebat, et tamen omnino quod tantis viribus auctos non temere ulla vi convinci posse putabant.
- c. Fortunisque ideo longe praestare putabant,

quod mortis timor haud quemquam vexaret eorum,
 et simul in somnis *quia* multa et mira videbant
 efficere et nullum capere ipsos inde laborem. 1172-82

Y es que en efecto, ya en aquel entonces (los primitivos) intuían en su espíritu durante la vigilia su maravillosa belleza, y durante los sueños se les aparecían aún más admirables por su vitalidad corporal.

a. Así que les atribuían sensatez; sobre todo porque los veían moverse y emitir palabras sobrecogedoras, a tono con su belleza y fuerza extraordinarias.

b. Y los consideraban eternos, porque siempre ofrecían el mismo aspecto y su imagen permanecía constante; y porque, pasara lo que pasara, estando tan plenos de vigor, los consideraban totalmente invulnerables ante cualquier peligro que intentara temerariamente alcanzarlos.

c. Y los tenían por seres extraordinariamente felices, precisamente por eso, por no afectarles a ninguno de ellos el temor de la muerte, viéndolos al mismo tiempo en sus sueños hacer prodigios sin cuento, sin que por ello sufrieran el más mínimo menoscabo.

Réplicas léxicas

Razón, reflexión	sueño
	Belleza vitalidad
	<i>*Egregias facies*mirando corporis auctu (1169-71)</i>
a. <i>His igitur sensum tribuebant</i>	<i>*...vocesque superbas... pro facie praeclara *viribus amplis (1172-74)</i>
b. <i>Aeternamque dabant vitam</i>	<i>*facies et forma manebat... *tantis viribus auctos... (1175-77)</i>
c. <i>Fortunisque... putabant</i>	<i>* multa et mira videbant / efficere *et nullum ...laborem (1181-82)</i>

El producto de esta visión religiosa es una emoción sentida ante la presencia de unos “seres de una belleza sobrehumana” (*egregias facies*) y “de un tamaño y vitalidad extraordinarios”¹⁹). Eran imágenes que se hacían presentes y comunicaban su complacencia o su desaprobación superior al vidente (*voces superbas*) y hacían despliegue físico en su presentación (*membra movere, viribus amplis, multa et mira videbant / efficere*)²⁰. En eso consistiría la impresión emotiva, suficientemente fuerte como para poder recordarla tras el sueño y seguidamente, interpretarla, incluso de forma inferencial²¹. En esta etiología los términos *tribuebant* (1172), *dabant* (1175) y *putabant* (1178 y 1179) expresan la elaboración de los sueños, transformándolos en características esenciales de la divinidad²². La reflexión es la que transforma la impresión onírica en las tres características (a.b.c.) que según Epicuro constituyen la esencia de la divinidad: seres con conocimiento (*sensum*), invulnerables a la muerte (*aeternam vitam*) y felices (*fortunisque*)²³.

Nuestra interpretación se ve reforzada por las réplicas léxicas que tanto la belleza como la vitalidad hallan en los apartados a, b y c de la *rationis ratio*. Esta 1ª etiología tiene la coherencia textual que se delata porque el léxico de la *ratio* (1169-71) se replica en la *rationis ratio* (1172-1182). Pero también se observa que a partir de la *rationis ratio* el autor se refiere a los dioses ya sólo mediante demostrativos, anafóricos y enfáticos: *his*: 1172; *eorum*: 1175 y 1180; *ipsos*: 1182; *illorum*: 1187.

Esos dioses de los sueños que describe Lucrecio, no son los dioses de un panteón, sino válidos para cualquier cultura (*toto suscitatur orbi terrarum*: 1166-67). La esencia y existencia de los dioses, según los epicúreos, es conocida por intuición intelectual; así lo confirman Diógenes L. X 123 = *Epistola* III 123: θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις: “Ciertamente, existen los dioses, ya que el conocimiento que de ellos tenemos es una clara visión”. Los epicúreos no son precisamente unos escépticos religiosos, se puede decir incluso que, por su recurso a la intuición, son gnósticos.

También tienen valor de verdad para los epicúreos las apariciones religiosas en sueños. Sexto Empírico (*Adversus dogmaticos* III (*mathem.* IX) 25-26) lo afirma expresamente: “Epicuro piensa que de las fantasías de los sueños los hombres extraen la noción de los dioses y piensan que apareciéndose figuras de gran tamaño y con aspecto humano son en la realidad (*en taís alêtheiais*) esos dioses tal como las imaginamos, antropomórficos”²⁴ Y Filodemo (*De pietate*, Obbink, 1996, 225-231) afirma que “Epicuro en el libro 12 de su *Sobre la naturaleza* dice que los primeros hombres ya llegaron a la noción de los dioses por las imágenes emitidas por estos seres inmortales subsistentes fuera de nosotros (*tôn éxo batnein*)” Y también que “las “imágenes eran verdaderas... por eso dieron por supuesta de forma simple, necesaria e incuestionable que informaban de la existencia de seres felices y eternos:... .] τὰς φαντασ[ιας ἀλήθειαι εἶναι... [ὅ]πελάμβαν[ον τοίνυν] ἀπλῶς καὶ ἀν[αγκασ]τῶς ζῶια μ[ακάρια] καὶ διαιώνια [κατα]λείπειν’ (*De pietate*, Obbink 1996, 153). Diógenes Laercio X 32 dice que: “Las visiones de los locos y las se nos aparecen en los sueños son verdad, porque estimulan la mente; lo que no existe es incapaz de estimularla”: τὰ τε τῶν μαινομένων φαντάσματα καὶ <τὰ> κατ’ ὄναρ ἀληθῆ, κινεῖ γάρ· τὸ δὲ μὴ ὄν οὐ κινεῖ. Su interpretación en cambio, *opinatus animi*, puede ser vana: *simulacra solere in somnis fallere mentem* (Lucr. V, 62). Pero si se junta la experiencia de las apariciones en sueños con una interpretación proléptica correcta de los dioses, las apariciones en sueños serán ciertas.

Lucrecio habla incluso de experiencias de contemplación religiosa no sólo en sueños sino incluso diurnas. Así en las ceremonias religiosas de culto (*DRN.*, VI, 75-78): “no podrás acercarte (sc., sin una idea pura de la divinidad) a los templos con el corazón tranquilo y no podrás contemplar en la paz de tu mente las imágenes que emiten desde su santo cuerpo, manifestación de la belleza de la divinidad, y que se introducen en la mente de los hombres”²⁵.

Cicerón, *DND.*, I, 18 y 19, dice que Epicuro: «enseña que el sentido y naturaleza de los dioses se conocen, no directamente por los sentidos, sino por el pensamiento, y no en su solidez ni en su individualidad numérica (tal como los objetos que denomina *steremnia* = sólidos), sino gracias a las imágenes de las que se infiere por su semejanza, una forma especial; y dice que cuando una corriente incesante de formas similares, surgiendo desde innumerables seres, confluye en las diferentes divinidades, entonces nuestra mente, al fijar nuestra inteligencia su atención en esas imágenes, concibe con un placer inmenso la naturaleza feliz y eterna de la divinidad”²⁶.

De esta forma es como hay que entender el himno a Venus (I, 1-49), que no es una mera decoración de entrada, ni una convención literaria (Quintiliano IV *proem.* 4), sino la traducción vívida y la imagen de la teología epicúrea. De él afirma Bailey (1947, 589): «it is imposible to read the opening twenty lines without the conviction that they are more than a conventional address». Y Valentí Fiol (1961, xxix) dice: «La invocación a Venus es quizás el himno religioso más profundo y bello que nos ha dejado la Antigüedad pagana». Está compuesto a base de dos tópicos: el moral, las tres cualidades que caracterizan a la divinidad: la felicidad, la eternidad y la inteligencia, y por otro lado el tópico físico: tierras, mares y cielos. El autor describe de forma viva (*enargeia*, *evidentia* o *illustratio*) un paisaje que evoca en nuestra fantasía la presencia (*visio*, *species*) de algo no visible, una presencia adivinada. El espectáculo feliz y prodigioso que resurge en la naturaleza, le ha inspirado a Lucrecio en el Himno a Venus la intuición diurna de la divinidad, la presencia de su *numen*. La imagen gozosa de la primavera le permite al autor reconocer a la divinidad en sus cualidades de saber hacer, eternidad y felicidad (las tres características de la divinidad epicúrea).

Atestiguada como está por Sexto Empírico, Diógenes Laercio, Filodemo y Lucrecio, la existencia para los epicúreos de los dioses, extraída de la emoción en sueños más su reflexión, no tiene por qué ser negada por la postura de los críticos, denominada “idealista”, una nueva polémica surgida en el siglo pasado²⁷, que ve inconsistencia entre la existencia de los dioses como seres eternos y los principios del atomismo, ya que todo ser compuesto está sujeto a una eventual disolución²⁸ y también fundándose en que los sueños para los epicúreos son supuestamente falsos²⁹, por lo cual no les reconoce a los dioses epicúreos otra existencia que la mental. La mayoría de nosotros seríamos “idealistas” en cuanto que los dioses nos parecen una proyección de las deficiencias y deseos más íntimos de la humanidad (inteligencia, felicidad y eternidad), que es la tesis

de Feurbach y de los epicúreos, pero éstos últimos no los consideran una mera proyección. Pueden no ser convincentes las razones que aportan los epicúreos en favor de la existencia de los dioses, pero no se puede negar que la afirman. La crítica filosófica tiende a considerar los sueños desde un punto de vista semántico como falsos, cuando desde un punto de vista pragmático los sueños constituyen simulaciones de acciones por más que se nos presenten en forma de pesadillas o al contrario, acciones placenteras³⁰.

Segunda etiología

La segunda etiología o *ratio*, que mantiene el tópico del origen de la idea de los dioses de la *propositio* (lo que se constata por las réplicas *divis*: 1186 y *deum*: 1188), y también la pesquisa de la causa (lo que se denota mediante el *praeterea*, que conecta a distancia la 2ª etiología o *ratio* con la primera (vv. 1169-71), más que aportar una causa comporta una renuncia a la investigación de la causa en favor de la mitificación: “ya que no podían saber a qué eran debidos los cálculos exactos del cielo, y la reiteración año tras año de las estaciones, al no saber por qué causas se producían, tenían la escapatoria de entregar en manos de los dioses todos aquellos fenómenos”³¹. Aparece *ergo* como un conector ilativo entre expresiones metalingüísticas.

Etiología = *Ratio* 2ª

Praeterea caeli rationes ordine certo
et varia annorum cernebant tempora verti
nec poterant quibus id fieret cognoscere causas.
Ergo perfugium sibi habebant omnia *divis*
tradere et *illorum* nutu facere omnia flecti.
In caelo *quedeum* sedes et templa locarunt
per caelum volvi *quia* sol et luna videtur,
luna dies et nox et noctis signa severa
noctivagaeque faces caeli flammaeque volantes;
nubila ros imbres nix venti fulmina grandis
et rapidi fremitus et murmura magna minarum. 1183-93

“Además los cálculos astronómicos y las distintas estaciones del año las veían reproducirse en un orden inmutable sin alcanzar a conocer las razones que pudieran explicarlos; de suerte que no tenían más recurso que dejarlo en manos de los dioses y hacer que se guiaran bajo su mandato. Y colocaron en el cielo las sedes de los dioses y sus templos, porque en el cielo se les ve dibujar sus órbitas al sol y la luna: la luna, el día y la noche, los severos astros de la noche y las antorchas fugaces del cielo y los meteoritos volantes, las nubes, el rocío, las lluvias, la nieve, y finalmente, los vientos, los rayos, el granizo, los relámpagos fulgurantes y los tremendos truenos barruntando amenazas”.

Se describe en esta 2ª etiología o *ratio* el nacimiento de la religión astral, una forma de religiosidad helenística, mantenida por platónicos, aristotélicos, estoicos y neo-pitagóricos, rechazada por los epicúreos y que nuestro autor sitúa ya en los orígenes de la humanidad, teoría que sostenía que los astros, por su regularidad a pesar de la complejidad de sus ciclos, demuestran inteligencia y voluntad, que están hechos de otra materia diferente, el éter, y que son eternos. Si no era primitiva, al menos era popular esta religión astral, utilizándose para la teúrgia, la magia y la adivinación astral, la *fatalis necessitas quam heimarmênên dicitis* (Cic., *DND.*, 55).

Es importante distinguir esta segunda etiología o *ratio* de la primera para evitar las generalizaciones que se siguen sosteniendo hoy día respecto a la descalificación general de la religión por parte de los epicúreos. No toda religión es descalificada por ellos. Los títulos de las ediciones resumen el argumento lucreciano como: “La croyance aux dieux; le maux qui en résultèrent” (Ernout), o “Los males de la religión” (Valentí Fiol), generalizando los males tanto para la etiología 1ª como para la 2ª, cuando Lucrecio tan sólo descalifica el origen de la religión que se describe en la segunda etiología, la religión astral. Y no sólo los títulos también la puntuación deforma el auténtico pensamiento de nuestro autor: así la edición Teubner de Martin se ahorra

la sangría en el v. 1183: *praeterea caeli rationes...* O Bailey, en la misma línea sin punto y aparte: “Moreover, they beheld the workings of the sky in due order...”³². En cambio, Martin Ferguson Smith en la edición Loeb sí marca claramente mediante espacio interpuesto y punto y aparte el inicio de la 2ª etiología. Igualmente E. Paratore y U. Pizzani, *T. Lucreti DRN*, Roma, Ateneo, 1960. Igualmente las traducciones de Acuña y Lima Leitão.

C. DESCALIFICACIÓN DE LA RELIGIÓN ASTRAL

Propositio:

O genus *infelix* humanum, talia divis
cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbas !
quantos tum *gemitus* ipsi sibi, quantaque nobis
volnera, quas *lacrimas* peperere minoribus nostris !
Nec pietas ullast velatum saepe videri
vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
ante deum delubra nec aras sanguine multo
spargere quadrupedum nec votis nectere vota,
sed mage *pacata* posse omnia *mente* tueri. 1194-1203

“¡Qué género tan impío el humano, al atribuir a los dioses esas funciones, añadiéndoles además sentimientos de cólera incoercibles ! ¡Cuántos lamentos se infligieron a sí mismos, cuántos dolores a nosotros, y cuántas lágrimas a nuestros descendientes!

Y es que la piedad no consiste lo más mínimo en dejarse ver frente al muro con la cabeza cubierta, ni en acercarse a cualquier ara, ni en prosternarse humillado en tierra, ni en saludar con las palmas abiertas al pasar ante los templos de los dioses, ni en rociar las aras con abundante sangre de animales cuadrúpedos, ni en ligar voto con voto; sino que la piedad más bien consiste en ser capaz de mantener una actitud tranquila ante cualquier circunstancia”.

A partir del verso 1194 (*O genus infelix humanum...*) se produce un cambio de tipo de texto: del propio de una *quaestio* que hemos visto que se resolvía mediante dos etiologías, pasamos a otro de tipo refutativo o descalificador, que va seguido pero referido al que lo precede (1183-1193), tratando ambos de la entrega en manos de los dioses (*tradere* en 1187 y *tribuit* en 1194) de la regularidad astral (*caeli rationes ordine certo*: 1183); pero añadiéndole un comentario muy fuerte: el de que la religión astral es impía (*infelix*).

Es fundamental saber cuál es la referencia de *talia divis /cum tribuit facta e iras acerbas*. Mantengo que se refiere solamente a la etiología astral, la segunda, a la que sigue inmediatamente. ¿A qué *facta atque iras acerbas* va a referirse que no sean los fenómenos que se describen en los párrafos siguientes y que van a especificar las regiones astrales: 1204-1217; 1218-1225; 1226-1235 y 1236-1240? Y *temptat enim dubiam mentem rationis egestas* (1211), ¿no es una reiteración *talia divis /cum tribuit facta* (1194)? Eso nos permite comprobar que siguen refiriéndose a la religión astral. Las cuatro *rationes* (en correspondencia con los cuatro elementos y regiones astrales) lo confirman. Los neoplatónicos como Varrón³³ a esas regiones les hacían corresponder cuatro divinidades: 1ª: 1204-1217: el éter como morada de los dioses; 2ª: 1218-1225: el fuego y el rayo de Júpiter³⁴; 3ª: 1226-1235: el aire como morada de las almas y el mar, Hera y Neptuno; y 4ª: 1236-1240: la tierra y lo subterráneo: Plutón³⁵.

Otro problema se da al pasar del párrafo 1194-1197 (*o genus infelix humanum*) al 1198-1203 (*nec pietas ulla est...*), en que se duda de la coherencia entre los dos párrafos. ¿Qué tienen que ver uno con otro? ¿No es el segundo un apunte aparte que se ha incluido por los pelos en ese sitio? Giussani consideró corrupto el 2º párrafo (1198-1203). Sauppe como Bockemüller dudaron de la secuencia de 1203 a 1204 e incluso del 1204 al 1240. Bockemüller traspuso (contra la lectura de los códices) 1194-1203 después de 1204-1240. ¿Cómo se entiende la conjunción copulativa *nec* con la que empieza? A mi juicio las partículas *nec* (1198) y *sed* (1203)

deniegan la religiosidad astral para sustituirla por una auténtica piedad. La religiosidad astral llena de ira a los dioses (el rayo, el terremoto...) y arrastra un exceso de *cura superstitiosa*, una hiperactividad cultural (*videri vertier... accedere, procumbere, postrare et pandere, spargere, nectere*) que se dibuja mediante los paralelismos que reiteran los infinitivos con sus aliteraciones y políptoton; mientras que la auténtica piedad³⁶ nos permite contemplar toda eventualidad con una actitud tranquila: *sed mage pacata omnia posse mente tueri* (1203). De esa forma, todo el párrafo se enmarca dentro de una *distinctio* entre lo que es superstición y la auténtica piedad dando coherencia y unidad al párrafo 1194-1203.

NOTAS

- 1 DRN., IV, 1014-1029. En este sentido el fisiólogo Hamann, S.B., *et al.*, “Amygdala activity related to enhanced memory for pleasant and aversive stimuli”, *Nature Neuroscience*, 2, 1999, 289-293. Y los estudios fundacionales de la Fisiología de los sueños: Aserinsky, E. y Kleitman, N., “Regularly occurring periods of eye motility and concomitant phenomena during sleep”, *Science*, 1953, 118-273-274. Y Dement, W.C. y Kleitman, N., “Cyclic variations in EEG during sleep and their relation to eye movements, bodily motility and dreaming”, *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 9, 1957, 673-690.
- 2 Las citas generales sobre la antigüedad y los sueños, apud Schrijvers, P. H., “La pensée d’Épicure et de Lucrèce sur le sommeil (DRN., IV, 907-961 et scholie ad Épicure, *Ep. ad Her.*, LXVI): un chapitre des *Parva Naturalia* épicuriens”, en: J. Bollack, A. Laks, *Études sur l’épicurisme antique*, Lille, Publications de l’Université de Lille III, 1976, 229-259. Y también Schrijvers, P. H. 1999. “Die Traumtheorie des Lukrez”, in *Lucrèce et les sciences de la vie*, Suppl. *Mnemosyne*, ed. por P. H. Schrijvers, Leiden, Brill, 146-166.
- 3 La bibliografía sobre los atomistas y los sueños religiosos: Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, edited with introduction by T. Dorandi, New York, Cambridge, Cambridge University Press, 2013. Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, edited with introduction translation and notes by M. F. Smith, Napoli, Bibliopolis, 1993. A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, Cambridge, MA, 1955. De Lucrecio citamos las dos ediciones siguientes: Ernout A., *Lucrèce: De la Nature*. París, Ed. Belles Lettres, 1964. Y Valentí Fiol, *De la naturaleza*, Barcelona, 1961.
- 4 De ahí la extrañeza que vemos entre los traductores y editores en español y portugués: Santiago Sáez, Marchena, Restrepo, Rodríguez Navas, Valentí Fiol, García Calvo y Agostinho da Silva; lo que se puede generalizar a otros idiomas. Ha sido a partir de Festugère, E. Paratore, Diskin Clay o Konstan más la divulgación de los papiros de Herculano cuando se ha matizado más la actitud epicúrea ante la religión y en concreto ante los sueños religiosos. D. Obbink, *Philodemus On Piety part 1*. Critical Text and Commentary, Oxford, 1996. D. Obbink, “All Gods are True”, en: Dorothea Frede & A. Laks (eds.), *Traditions in Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden/Boston/Köln, 2002, 183-221. Leone, G., “Epicuro, Della Natura: libro XXXIV, PHerc. 1431”, *Cronache Ercolanesi* 32, 2002, 7-135. Leone, G., *Epicuro, Sulla Natura: libro II*, Napoli, Bibliopolis, 2012.
- 5 Esta influencia se ha probado en A. Ruiz Castellanos, *La argumentación lógico-retórica del ‘De rerum natura’ de Lucrecio*. Servicio de Publicaciones de la universidad de Sevilla, 1992. Y del mismo, “La didáctica latina párrafo a párrafo”, en: A. Ruiz Castellanos, *Retórica, Texto y Comunicación*, Servicio Publicaciones Univ. De Cádiz, 1993, 172-185.
- 6 A juzgar por su *De inventione*, que es un calco de la *Rhetorica ad Herennium*.
- 7 Vide E. Asmis, *Epicurus’ scientific method*, Cornell U.P., 1984.
- 8 Kroon, C., “Causal connectors in Latin: The discourse function of *nam, enim, igitur and ergo*”, *Cahiers de l’Institut de Linguistique de Louvain* (CLL) 15, 1-4, 1989, 231-243. Y su libro *Discourse Particles in Latin. Study of nam, enim, autem, vero and at*. Amsterdam, Gieben 1995.
- 9 Como se verá, los términos de esta propositio aitiologica se reiteran posteriormente: los dioses (*deum, numina*:1161; *divom*: 1169; *divis*: 1186; *deum*: 1188); la propagación de la religión (*per magnas... gentis*: 1161; *pervulgarit et ararum compleverit urbis*: 1162; *florent*: 1164; *delubra deum nova toto suscitavit orbi*: 1166) se ven replicados reiteradamente.
- 10 Estas mismas dos etiologías epicúreas sobre el origen de la religión se ven en Sexto Empírico, *Adversus Physicos* 1.45, donde dice que los epicúreos afirman que la idea de la existencia de los dioses procede de dos fuentes: “Estos (los epicúreos) hablando de eso (la existencia de los dioses) afirman que el inicio del pensamiento de la existencia de la divinidad se produjo a partir de las apariciones en sueños o bien de acuerdo con los fenómenos cósmicos”
- 11 Las apariciones en sueños tienen una larga tradición previa a los epicúreos. Demócrito es el antecedente: 68 A 77 DK = Plutarco, *Quaest. conv.* V, 7, VIII, 10; y Demócrito 68B 166 DK = Sext. Emp., M XI, 19: “These images are great, of more than human size, and they are difficult to destroy, but not indestructible. When they are observed and when they speak, they predict the future for men”. Y en A 77. 78-79 y B 166 = Sext. Emp., *Adversus Mathematicos* IX, 19, afirma, que los sueños religiosos son ciertos y proféticos. Cf. Gigandet, A., “L’âme défaite: la théorie du sommeil

- dans l'Épicurisme", en: V. Leroux, N. Palmieri and C. Pigne (eds.), *Le sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 2015, 85-96. Y el mismo, "Diogène, Lucrèce et la théorie épicurienne de l'imaginaire. Fragment 9 - *De rerum natura* IV, 971-993", en: J. Hammerstaedt, P.-M. Morel, and R. Güremen, *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates / Diogène d'Oenoanda. Épicurisme et Controverses*, ed. by Leuven, Leuven University Press, 2017, 207-220. Y también Güremen, R., "Diogenes of Oinoanda and the Epicurean Epistemology of Dreams", *ibidem*, 187-206.
- 12 *Quip-pe* tiene el mismo énfasis que vemos que se da en ipse <*pe+se. Los conectores explicativos tienen una etimología demostrativa: *H(e)ne/o > -ne, enim, et-enim, nam como nunc y como el gr.*ekeenos > ekeinos. Se utiliza además la conjunción quia reforzada por el correlato enfático *propterea* (1172). También en 1179-80, la causal *quod* llevará un enfático o identificador, *ideo*. Así nos encontramos con conjunciones causales, reforzadas por correlatos de tipo fórico, que le dan a la conjunción causal una mayor capacidad de identificación de la variable activa
- 13 A juzgar por el *iam tum* se presupone un *etiam nunc*, lo que denota que las apariciones religiosas en sueños era una experiencia común en la Antigüedad, si no experimentada, al menos conocida por Lucrecio.
- 14 La intuición de los dioses se produce por prolepsis: Diógenes Laercio X 33: πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶ#ον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη.
- 15 *anteceptam animo rei quandam informationem* (Cic., *DND.*, 43)
- 16 Bailey, *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, Oxford, 1986, *ad locum*, traduce: "For indeed already the races of mortals used to perceive the glorious shapes of the gods great with waking mind, and all the more in sleep with wondrous bulk of body. To these then they would assign sense because they were seen to move their limbs, and utter haughty sounds befitting their noble mien ample strength" y al margen dice: "Men were visited by great and beautiful images; they believed them to have sense, to be immortal..."
- 17 *animus* es lo mismo que *mens*, la parte más elevada de nuestra alma: *primum animum dico, mentem, quam saepe vocamus, / in quo consilium vitae regimenque locatum est* (*DRN.*, III, 94-95) la facultad de la conciencia reflexiva.
- 18 οὐ# #/ μὴν πάλ# ι# ν, εἰ μὴ ἐστίν/ κενά,# αἰ# σθ# η# σ# [iv] ἔ#χει/καὶ λογισμὸν καὶ τῶ ὄντι προσλαλεῖ ἡμε[# ἴν],/ ὡς# # ὑπολαμβάνει Δημ[ό]-κριτος.
- 19 *mirando corporis auctu; corporis auctu* no puede entenderse sólo como "tamaño corporal", sino también como "vitalidad", ya que se trata del término técnico del vocabulario religioso romano, que está emparentado con "augurio" y "augusto".
- 20 Aristides en *Orat.*, XLVIII, 31 ss., cuenta la aparición de Esculapio que sintió: "Era como si al parecer se le tocara..., una especie de impresión de que allí estaba en persona; uno estaba entre el sueño y la vigilia, quería abrir los ojos, pero temía que el dios se retirara demasiado pronto; escuchaba y oía cosas, unas veces como en sueños otras como en vigilia; se le ponían a uno los pelos de punta, uno lloraba y se sentía feliz; el corazón se le hinchaba, pero no de vanagloria. ¿Qué ser humano podría expresar con palabras esta experiencia? Pero cualquiera que haya pasado por ella compartirá mi conocimiento y reconocerá este estado de espíritu". Es lo que decía Jung de algunos de sus pacientes (según Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Ed., 2010, 124), que referían "sueños en los que oían una voz oracular, incorpórea o que procedía de una figura autoritaria" que les advertía de los peligros o de los errores. Jung lo consideraba el "fenómeno religioso básico"; por los arquetipos junguianos justifica el "Sueño de Coleridge" Borges.
- 21 Sin embargo Ernout y Valentí Fiol se empeñan en traducir *his... sensum tribuebant* (1172) por "à ces figures ils attribuaient..." como si las ensoñaciones y no lo que representan fueran las que tuvieran sensibilidad.
- 22 A la intuición de las experiencias religiosas se añade la intuición proléptica de la divinidad, el conocimiento depurado mediante deducción, que fija la esencia de la divinidad como inteligente, inmortal y feliz.
- 23 Diógenes Laercio X, 33: πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶ#ον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη.
- 24 Sexto, *Adv. Math.*, IX, 25 ss.
- 25 *ec delubra deum placido cum pectore adibis, / nec de corpore quae sancto simulacra feruntur / in mentis hominum divinae nuntia formae / suscipere haec animi tranquilla pace valebis*
- 26 *docet eam esse vim et naturam deorum ut primum non sensu sed mente cernatur nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem steremnia appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis: cum infinita simillarum imaginum species ex innumerabilibus indiividuis existat et ad deos adfluat, cum maximis uoluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intellegentiam capere quae sit et beata natura et aeterna.* Lo mismo se reitera en Cic. *DND.*, 105 se dice: *sic enim dicebas speciem dei percipi cogitatione, non sensu, nec esse in ea ullam soliditatem, neque eandem ad numerum permanere, eamque esse eius uisionem ut similitudine et transitione cernatur neque deficiat unquam ex infinitis corporibus similitum accessio, ex eoque fieri ut in haec intenta mens nostra beatam illam naturam et sempiternam putet.* De forma similar, Diógenes Laercio X, 139 nos transmite de Epicuro la siguiente información: φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὕφεστῶτας, οὓς δὲ καθ' ὁμοειδειαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδῶλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένῳ ἀνθρωποειδῶς. Y la KD 1.
- 27 Así Jean Bollack, *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*, Paris, 1975, 225-38. Long, A. A., Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 144-149. Sedley, D. N., "Epicurus' Theological Innatism", en: J. Fish and K. R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge/

- New York, Cambridge University Press, 2011, 29-52. La existencia real de los dioses para los epicúreos ha sido defendida por Clay, D., “An Epicurean Interpretation of Dreams”, *The American Journal of Philology* 101, 342-365. Reprinted in D. Clay, *Paradosis and Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1988, 211-231. También por Essler, H. Glückselig und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem, Basilea, Schwabe Verlag, 2011. K. Kleve, “Die Unvergänglichkeit der Götter im Epikureismus”, *SO* 36, 1960, 116-26; y del mismo, *Gnosis Theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, Oslo, 1963. Konstan, D., “Epicurus on the Gods”, en: J. Fish and K.R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2011, 53-71. M^a Carolina Santoro, Demetrio Lacone. *La forma del dio (PHerc. 1055)*, Nápoles, 2000.
- 28 No obstante, Long y Sedley advierten (L & S I.145): “The reader must be warned that the interpretation offered below is controversial.”
- 29 M. Andrew Holowchak, “Lucretius on the Gates of Horn and Ivory: A Psychophysical Challenge to Prophecy and Dreams”, *Journal of the History of Philosophy* 42, 2004, 355-368. Y recientemente Voula Tsouna, “Epicurean Dreams”, *Elenchos* 39(2), 2018, 231-256, niegan no sólo la capacidad profética, sino también el valor de los sueños religiosos (dreams ... are neither godsent nor divinatory) parafraseando la Sententia Vaticana 24: *Ενύπνια οὐκ ἔλαχε φύσιν θείαν οὐδὲ μαντικὴν δύναμιν*, que más bien hay que entender como que los sueños “no tienen naturaleza divina ni capacidad mántica”; el que no tengan naturaleza divina no impide su capacidad sugestiva.
- 30 Antti Revonsuo, “The reinterpretation of dreams: An evolutionary hypothesis of the function of dreaming”, *Behavioral and Brain Sciences*, 2000, 23, 793-1121, dice que la función de los sueños es adaptativa, que estimulan con contenidos amenazadores, que sirven de ensayo para evitar experiencias de peligro. Eso mismo es lo que Lucrecio señala en IV, 962-1036: los sueños como alertas profesionales, por más inexactas que sean: *in somnis animos hominum frustrata tenere*, IV, 972.
- 31 *nec poterant quibus id fieret cognoscere causas. / ergo perfugium sibi habebant omnia divis / tradere*: 1185-87.
- 32 Voula Tsouna, 2018, fundándose en la SV 24: *Ενύπνια οὐκ ἔλαχε φύσιν θείαν οὐδὲ μαντικὴν δύναμιν*, concluye que el frag. V, 1161-1182 “in my view, this passage explains... the acquisition by primitive men of a false conception of the gods” (p. 250), sin distinguir el valor de las dos etiologías.
- 33 Varro, *Ant. Div. fr.*, 16, 3 Agahd = Aug. C.D., VII, 6. Para la teología varroniana, P. Boyancé, *Études sur la religion romaine*, (Collection de l'Ecole française de Rome, 11), Roma, 1972, 253 ss.
- 34 En la tumba de B. Franklin, el inventor del pararrayos está escrito: *eripuit ex caelo fulmen sceptrumque tyrannis*; Franklin fue uno de los descolonizadores de USA dotándola de una constitución republicana.
- 35 La religión cívica (*populi gentesque, regesque, induperatorem, urbes*), a la vez se la ve fracasar, *infelix*, junto con la pérdida de la pax deorum en la supersticio.
- 36 Fugier, H. *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, París 1983, 371 ss. Las prácticas religiosas están bien vistas por Epicuro (nº 386-87 Us.), cuando *pie sancteque colimus naturam excellentem atque praestantem*, Cic., *D.N.D.*, I, 20, 56. Filodemo, *Peri eusebeias* 110 = Us. fr. 13. Y en su *Sobre los géneros de vida*, donde dice que es de sabios la oración, no porque los dioses vayan a enojarse si no lo hacemos, sino por la idea que tenemos de sus naturalezas superiores en poder y majestad”. Dice el *P. Oxy.* 215 col. 2.2-6 que los seguidores de la religiosidad filosófica considerarán la participación en el culto como una posibilidad de actualizar su contacto contemplativo (*theōría*) con los dioses gracias a las impresiones favorables de los ritos.