

---

This is the **published version** of the bachelor thesis:

Sánchez Martínez, Ivan; Ferrero Hernández, Cándida , dir. Lactanci : la imatge cristiana de l'estoïcisme romà. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2023. 56 pag. (Grau en Ciències de l'Antiguitat)

---

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/280758>

under the terms of the  license



**Universitat Autònoma  
de Barcelona**

# LACTANCI: LA IMATGE CRISTIANA DE L'ESTOÏCISME ROMÀ

Realitzat per

Ivan Sánchez Martínez

i tutoritzat per

Cándida Ferrero Hernández

**Facultat de Filosofia i Lletres**

Cerdanyola del Vallès, 15/06/2023

# ÍNDEX

Resum / Abstract .....	4
Paraules clau / Keywords .....	4
1. Context .....	5
1.1 Context de l'autor.....	5
Biografia.....	5
La seva obra .....	5
1.2 Context en la literatura cristiana primitiva llatina.....	7
1.3 Bases i autors principals de l'estoïcisme romà .....	10
Doctrines .....	10
Autors.....	12
2. <i>De opificio Dei</i> .....	16
2.1 Continguts .....	16
2.2 Introducció .....	16
2.3 Oposicions a l'epicureisme .....	19
2.4 Les parts del cos .....	20
3. <i>Diuinae institutiones</i> .....	22
3.1 Continguts .....	22
3.2 Liber Tertius .....	23
3.3 <i>Liber Quartus</i> .....	24
4. <i>De ira Dei</i> .....	27
4.1 Objectius .....	27
4.2 Contra Epicur i l'argument pagà.....	28
4.3 Similituds amb el <i>De ira</i> de Sèneca .....	30
4.4 La continuïtat de la ira de Déu al <i>De mortibus persecutorum</i> .....	31

5.	Tradició posterior a Lactanci d’“estoïcisme cristià” .....	33
5.1	Hilari de Poitiers .....	33
5.2	Pelagi.....	33
5.3	Sant Jeroni.....	34
5.4	Ciril d’Alexandria .....	35
5.5	Cassiodor.....	35
5.6	Sant Agustí i altres autors menors.....	36
6.	Conclusions .....	37
	Bibliografia.....	39
	Annexos.....	43

## Resum

L'objectiu d'aquest projecte és demostrar si un autor pertanyent a la literatura cristiana primitiva, Lactanci, convisqué també amb idees pròpies d'un corrent filosòfic pagà, l'estoïcisme. S'arribarà a identificar si aquesta hipòtesi pot afirmar-se com a certa o no, a partir del comentari de les diferents obres d'aquest personatge. És a dir, mitjançant la lectura dels seus escrits en la llengua original, el llatí, s'intentarà identificar paral·lelismes amb obres d'autors romans estoics, del període clàssic, com Ciceró i Sèneca.

## Abstract

The aim of this project is to show whether an author belonging to early Christian literature, Lactantius, lived with ideas typical of a pagan philosophical current, the Stoicism. It will be possible to identify whether this hypothesis can be affirmed as true or not, based on the commentary on the different works of this personality. Indeed, by reading his works in the original language, Latin, we will try to identify parallels among the works of Stoic Roman authors, from the classical period, such as Cicero and Seneca.

## Paraules clau / Keywords

Cristianisme, estoïcisme, providència, Ciceró, Sèneca

Christianity, stoicism, providence, Cicero, Seneca

# 1. Context

## 1.1 Context de l'autor

### **Biografia**

El teòleg, retor, filòsof i poeta Lucius Caelius Firmianus, conegut com a *Lactantius*, va néixer durant la segona meitat del segle III. Va viure la seva infància i joventut a Numídia, a la província de l'Àfrica. Allà és on van transcórrer els primers anys de la seva vida i del seu aprenentatge. Va formar-se en les lliçons d'un altre teòleg cristià conegut del moment, Arnobi (Conte 1994, 640). Sembla que, a pesar de ser un bon estudiant i aprendre moltes tècniques i coneixements lingüístics, no va ser tan bo en l'expressió oral. Per això, no va exercir mai com a orador i es va instruir com a professor de retòrica. Va impartir les seves primeres classes a Nicomèdia, on s'acabà convertint al cristianisme. Hi va ser enviat pel mateix emperador Dioclecià. Això demostraria que, abans de marxar d'Àfrica, encara era pagà. A Nicomèdia, és on es va dedicar a la redacció dels seus primers llibres. Va haver de dedicar-se a aquesta segona feina perquè la població grega no s'interessava tant per les classes de retòrica com a l'occident de l'imperi, així que no va tenir gaire èxit com a professor. Mentre ell estava vivint i treballant a aquesta província romana, Dioclecià va iniciar una de les persecucions més violentes sobre els cristians (303 dC). Conseqüentment, Lactanci es va veure obligat a fugir (Teja 1982, 7-9).

Malgrat això, no va perdre la seva fama. Gràcies a l'èxit de les seves obres, l'emperador Constantí va demanar que viatgés a la Gàl·lia l'any 305, perquè tornés a ser professor. Però, sobretot, perquè allí podria dedicar-se a la composició d'obres majors (Teja 1982, 8 i 9). L'any 317, una vegada havia acabat les seves obres més importants, el mateix emperador Constantí va demanar-li a Lactanci que fos el mentor del seu fill Crisp (Conte 1994, 640). No obstant això, es va convertir en el seu mestre de llengua i literatura llatina, sense abordar qüestions religioses ni filosòfiques. Sembla, doncs, que Lactanci, abans de la demostració de coneixements teològics, ja fou il·lustre per altres motius. Com que va ser un lletraferit, pel que fa a la cultura i literatura pagana de Roma, va ser buscat i reconegut també pels seus sabers externs a la religió (Roots 1987, 467).

### **La seva obra**

Lactanci fou aprenent d'Arnobi, tot i que, en realitat, tenien postures ideològiques molt diferents. Mentre que Arnobi fou un pagà proper a l'epicureisme i platonisme, que

s'acabà convertint al cristianisme; Lactanci, qui també era un convers, s'inclinà més cap a les idees estoiques (Moreschini 2013, 551-552). Arnobi escrigué *Aduersus nationis* per adreçar-se directament als pagans i fer-los veure que la proposta del cristianisme no era tan esbojarrada. Però, també, que la religió té molts punts d'inflexió amb les filosofies grecoromanes. La intenció de Lactanci, potser, era diferent, perquè ell prengué la literatura llatina com a una referència. D'aquesta manera componia la seva pròpia literatura, la qual acabà derivant als gèneres cristians (Swift 1965, 440). Endemés, Arnobi era partidari del dualisme filosòfic, és a dir, en la creença que l'univers estava regit per dues forces oposades i que a partir d'allò es formava la resta: Déu i el dimoni, llum i foscor, el bé i el mal, món celestial i món terrenal, cos i esperit... Contràriament, Lactanci no creia en aquesta necessitat de mantenir un vincle de dualitat entre els conceptes i elements estudiats en la filosofia. Quant als seus coneixements relacionats amb el pensament clàssic, principalment van ser concebuts a partir de les idees ciceronianes. Va dedicar bona part del seu oci a la lectura de Ciceró, de manera que ha estat anomenat el "Ciceró cristià" (Pohlentz 2022, 553). Com que, teològicament, Arnobi i Lactanci seguien postures bastant diferents, semblaria que el mestre va dedicar-se a ensenyar-li només la retòrica. Llavors, Lactanci desenvoluparia els seus coneixements religiosos i filosòfics de manera autodidacta mentre treballava com a professor. Per això, Arnobi tampoc esmenta res en relació amb el seu aprenent.

En efecte, en els seus inicis escrivia amb un estil clàssic que recorda als textos de retòrica. També va escriure cartes que recorden a les obres d'autors com Plini el Jove, Ciceró, Sèneca, o fins i tot als poetes èpics, donat que conservem alguna obra seva escrita en hexàmetres. Entre aquestes obres més primerenques, que podríem classificar com a precristianes, trobem el *Symposium*, que descriu la seva estada a Àfrica durant la seva joventut, el *Hodeoporicum* sobre el seu viatge cap a Nicomèdia des d'Àfrica, el qual és el relat que està compost per hexàmetres, i el *Grammaticus*, on transmetia als seus alumnes els seus coneixements lingüístics i literaris de la tradició clàssica. En l'última d'aquestes obres, va dedicar dos llibres d'epístoles a un personatge anomenat Asclepiades, uns altres quatre a un tal Probus i els dos últims al seu alumne més distingit, Demetrianus. Es tractava de cartes amb continguts retòrics concebuts per la formació de tots tres pupils. Sobretot, és destacable que s'esmenti a Demetrià, a qui dedicarà el *De opificio Dei* (Roots 1987, 468). Malauradament, no s'han pogut conservar cap de les seves obres precristianes (Conte 1994, 640).

Entre el 303 i el 305, va escriure la seva primera obra de caràcter teològic, el *De opificio Dei*. Aquesta obra serà de totes la que tindrà un plantejament més filosòfic en relació amb el pensament cristià, ja que la seva intenció amb aquest assaig és confirmar l'harmonia de Déu i les seves creacions. Ho fa aprofitant l'antropologia filosòfica com a prova que demostrï les seves premisses sobre el *Dominus*. Mentre acabava aquesta, l'any 304, també va començar el que seria el seu gran projecte, les *Diuinae institutiones*. Va ser elaborat com a obsequi per a l'emperador Constantí. Aquestes *institutiones* pretenien descriure la situació i les doctrines del cristianisme de l'època com a obra didàctica –i en cert aspecte també retòrica–, donat que com a mestre, estava acostumat a redactar aquesta mena d'obres. Les *Diuinae institutiones* van ser dividides en set llibres on l'autor es manifesta en contra del paganisme, de la filosofia, tracta temes de la figura de Jesús, de qüestions teològiques cristianes i de la fi de la vida. L'any 314 va acabar la redacció d'aquests set llibres i va iniciar dues obres noves: un epítom que resumís el seu gran projecte i el *De ira Dei*, que explica les necessitats de Déu i les obligacions humanes. L'any següent, va redactar l'últim dels seus escrits reconeguts entre les lectures cristianes, el *De mortibus persecutorum*. Aquesta descriu les vivències i sobretot les calamitats que van patir les societats cristianes de l'imperi romà, en època de Domicià. Fou un esdeveniment que ell mateix va viure en primera persona. L'any 320 es va dedicar a perfeccionar l'última de les seves obres i entre el 322 i el 324 va reprendre la major de les seves composicions, les *Diuinae institutiones*. Va escriure-hi alguns afegits i va acabar d'editar-la. També és cert que hi ha un poema dedicat a la figura de l'au Fènix des del punt de vista cristià, de cronologia desconeguda, que se l'ha atribuït a Lactanci. En realitat, però, no en tenim cap certesa (Conte 1994, 640).

## 1.2 Context en la literatura cristiana primitiva llatina

Fins al segle III no va arribar a l'Occident llatí la influència del cristianisme. Fins aleshores, aquesta religió ja havia estat força popular i havia rebut tota una tradició literària duta a terme per importants difusors de les creences, de les interpretacions bíbliques i apòcrifes, i de la història dels personatges cristians. Tanmateix, només s'havia donat aquest succés a Orient de l'imperi i en llengua grega. L'Àfrica fou on s'inicià la literatura cristiana llatina. Aquesta regió sempre ha gaudit d'acollir personatges erudits i ser un centre de coneixements filosòfics i lingüístics –tant del llatí com del grec–. Aquí



és on se situa la redacció dels textos del primer autor públicament cristià de llengua llatina, Tertulià, un bon coneixedor de la filosofia antiga, qui pretenia explicar les diferències fonamentals entre el cristianisme i els corrents filosòfics pagans. De fet, les seves primeres obres estaran dedicades a la crítica de diferents filòsofs, fins i tot els culpa de ser els creadors de les heretgies cristianes del moment. Malgrat posicionar-se totalment en contra de les afirmacions d'Epicur i de Plató, Tertulià haurà de fer servir algunes teories filosòfiques d'època clàssica per donar suport a les afirmacions cristianes. Per exemple, s'acostarà al platonisme per explicar que l'ànima és immortal i que resideix al cos com si es tractés d'un recipient. Tanmateix, el pensament que més influirà Tertulià i que trobarà més afí a la religió serà l'estoïcisme. En realitat, seria difícil definir si aquest autor va formar part o no de les creences estoiques. Però sí que sabem que, com a mínim, va fer servir vocabulari propi d'aquest corrent i va interpretar diverses teories de Sèneca com a pensaments cristians. Tanmateix, va utilitzar eines de l'ètica d'aquesta filosofia per lloar una qualitat pròpiament cristiana, la paciència. Altrament, va categoritzar els estoics com a cristians, perquè coneixien l'existència d'un únic ésser superior i creador de totes les coses, entès com el Déu cristià (Moreschini 2013, 485-489). No obstant això, sí que veurem que, a diferència dels autors cristians precedents, Tertulià afegeix qualitats a Déu que no s'acostumaven a ressaltar anteriorment. Aquestes, doncs, han sigut aplicades al Déu cristià per influència estoica, és a dir, per haver entès que el Déu cristià i l'estoic són el mateix. Llavors, llegim a les obres de Tertulià que Déu és un ésser racional que fa ús del *logos diuinus* i que també s'allunya dels desitjos i la felicitat falsa (499-500). En aquest primer autor veurem elements que després tornarà a adoptar Lactanci en el seu estudi, ja que a Tertulià li importava distingir l'ànima i el cos com a les dues parts principals que conformen les persones i la personalitat. Així ho demostrà detenint-se a explicar el funcionament de cadascuna d'elles (518).

Tertulià fou el pensador cristià més influent als inicis de la literatura cristiana en llengua llatina. Per això, els següents autors seran fortament influenciats per les seves propostes i idees, però també pels seus recursos de plantejament. Puix que va demostrar la seva acceptació d'afirmacions estoiques, rebent una interpretació cristiana, els següents teòlegs ho van trobar una bona idea i van veure's influenciats a escriure tractats similars. Al cap i a la fi, tots són romans i han viscut entre les tradicions i els pensaments clàssics. No seria tan estrany, doncs, trobar-nos que tots aquests volguessin unir totes dues branques, especialment si troben punts en comú.

El següent teòleg llatí fou Minuci Fèlix, qui va mantenir força contacte amb Tertulià. De fet, li havia aportat diversos plantejaments teològics. Aquest, com tots els cristians d'entre els segles III i IV, va tenir molt de prop les lectures filosòfiques de Ciceró. És cert que va afirmar, però, que el cristianisme també és una filosofia, en concret la classificava com la millor filosofia (Moreschini 2013, 545-547). El següent autor, Arnobi, mestre de Lactanci, era un pagà que va trobar-se interessat per la història de les persecucions dels cristians. Per això, va llegir les obres de Porfiri, que estaven en contra d'aquest col·lectiu. Els seus assajos són purament filosòfics, ja que en certes ocasions acudeix a l'epicureisme. Substancialment, la seva obra es basa en la lectura de Plató. Va ser tot un seguidor d'aquest filòsof, però, sobretot per la lectura de les seves obres no filosòfiques, ja que fou un orador i professor de retòrica. Per consegüent, va estar molt interessat pels llibres de la mateixa temàtica que escrigué Plató (551-552). Durant la redacció de les seves obres, encara es pot identificar que Arnobi no va abandonar el paganisme. Atès que, tot i creure en una divinitat superior i creadora, continuava afirmant que existien altres déus menors –els déus romans– (559). Aquest, en efecte, a banda de donar aportacions teològiques sobre el déu cristià, va formar part profundament de la tradició pagana. Així doncs, va al·legar hipòtesis des dels coneixements del platonisme i l'epicureisme que no van fer altres teòlegs. El ple exemple d'aquesta barreja està en la seva afirmació sobre el fet que Déu és el creador de totes les coses perfectes. Això no obstant, recorda que hi ha molts éssers imperfectes, els humans els primers. Per tant, no poden haver estat formats per la mateixa divinitat (563).

Aquests foren els primers i més influents autors cristians llatins, els quals van anar construïnt a poc a poc el pensament que adoptarà posteriorment Lactanci. En el mateix període van destacar també altres teòlegs llatins, però que no s'acostaven tant a l'estudi d'aquest. Per exemple Optacià, que també continuava fortament arrelat al paganisme, però va dedicar la seva obra en estudis geomètrics, científics i màgics per completar la figura de Déu (Moreschini 2013, 600). També tenim autors llatins que poden mostrar indicis d'escriptura cristiana, però de manera dubtosa, com Calcidi, qui, essent fanàtic del platonisme, va reescriure algunes de les obres d'aquest famós filòsof i va deixar feines que pogueren interessar als cristians. Però sobretot destaca pels estudis sobre l'Antic Testament, fet que fa dubtar si els seus escrits foren cristians, o més aviat jueus. Malgrat que, en aquest moment, no era gaire popular analitzar el Nou Testament, ni tan sols per als cristians (628-629). I quant a autors posteriors a Lactanci, que també van incloure en

les seves obres elements relatius de l'estoïcisme, destaquen Pelagi –malgrat que estudiava força més les lectures de la primera stoà grega i els orígens de la filosofia des de Zenó– i sant Jeroni. Aquest es convertirà en un dels deixebles més importants de Lactanci i una altra figura del pensament fusionat entre cristianisme i l'estoïcisme de Ciceró i Sèneca (717).

### 1.3 Bases i autors principals de l'estoïcisme romà

#### Doctrines

L'estoïcisme pot dividir-se en diferents branques filosòfiques, principalment en seran tres: lògica, física i ètica. Igualment, totes tres bases ideològiques mantenen en comú un aspecte clau per al pensament estoic, el *logos* (o *ratio*). És a dir, a partir d'una epistemologia científica, buscar el perquè dels éssers –humans, animals i divinitats– fent, doncs, una investigació sobre l'origen de la natura. A partir d'aquest estudi poden parlar sobre els comportaments humans, que seria una de les qüestions que més interessin a aquests filòsofs. Els estoics, llavors, a diferència dels epicuris, duen a terme aquesta recerca emprant un mètode actiu que els permet tractar temàtiques sobre la quotidianitat de les persones. És a dir, es basen en allò que anomenen *ars uitae* (Pohlenz 2022, 47).

Quant a l'estudi de la lògica estoica, els autors romans no en parlen gaire. És més exitosa entre els autors grecs, sobretot a causa de la influència que rep del platonisme i de la sofística, atès que aquesta doctrina se centra en la importància del diàleg i l'ús correcte i adequat de les paraules des d'una perspectiva retòrica.

Pel que fa a la física filosòfica, l'estoïcisme afirma que l'ésser humà és el centre dels coneixements universals com a una unitat total composta de cos i ànima. Tanmateix, se centren molt més a parlar sobre la possessió de la raó (*logos*). Perquè aquesta és una qualitat que només gaudim les persones, gràcies a la naturalesa que està formada per la mateixa i l'esperit. Aquesta doctrina explica les formes dels éssers i com poden classificar-se des d'un punt de vista psicològic (Pohlenz 2022, 91). A la mateixa vegada, s'exposen les pertinences del món i el seu origen, en el qual es planteja que la natura és regida per una força governadora. Aquesta força serien els *fati* o els *dei*, que conserva una ment divina anomenada *providentia* i un lligam que permet una progressió lògica de la naturalesa coneguda com a *consensus*. Tots aquests elements, per a un cristià, seria fàcil

reconèixer-les com el govern de Déu. De fet, els estoics no els ho posen difícil, perquè ells mateixos afirmen que la providència és una qualitat que forma part de la divinitat, a partir de la qual som creats i guarnits d'avantatges físics i psicològics. Aquest corrent ideològic quan parla de l'origen i la formació del món, tot i ser part de la cultura antiga pagana, no mostra una tradició mitològica ni religiosa que s'adeqüi a les tradicions clàssiques fent esment dels seus déus. En realitat, posaran el mateix *logos* com a posició de divinitat superior i creadora. De la mateixa manera que ho planteja Plató amb la idea del bé. Això sí, però, no és tan fàcil deslliurar-se de la tradició grecoromana. Per això moltes vegades es continuarà anomenant Zeus o Júpiter a aquella divinitat providencial i fundadora. Malgrat que els filòsofs d'aquest corrent no expressin total creença per la religió romana, en continuen essent fidels sense arribar a proposar-ne una nova (Pohlenz 2022, 137-139). L'estoïcisme, no obstant això, se centra més en la figura humana i en la seva saviesa com a qualitat lloable, a pesar que la *providentia* no hagi permès que aquest ésser fos del tot perfecte (Seva 2019, 15-17). Aquesta providència només és entesa com una energia que domina la naturalesa i des de la qual són creats els éssers vivents (Rocca 2003, 11).

A més a més, l'ètica, l'altra doctrina fonamental de l'estoïcisme, està molt connectada amb la física. Aquesta filosofia afirma que els valors positius són tots aquells que es relacionen amb la natura dels éssers vius. En canvi, allò que ho contradigui seran valors negatius. Així, doncs, el bé és un concepte que només pertany als éssers humans, principalment perquè els animals actuen per instint mentre que les persones gaudeixen del *logos*. Llavors, però, el bé estaria subjecte a la natura de l'home, no pas a les riqueses materials ni al poder. Dins de la moral –el bé i el mal– els filòsofs estoics només accepten aquells aspectes que influeixen a provocar la felicitat o la infelicitat real. És a dir, no es considera res influent en la moral humana aquells elements que són externs a la seva natura com podrien ser els diners, els luxes o el poder. L'única cosa externa a un mateix, que l'estoïcisme admet com a bé, és un altre ésser humà, és a dir, les relacions interpersonals, i especialment si són favorables. Així que són interpretades com a béns que ajuden a obtenir la felicitat. La resta d'aspectes pertanyents a una vida humana no són altra cosa que objectes sense valor que no reben cap influència –ni positiva ni negativa– en un subjecte. Aquests elements es poden dividir en preferibles o no preferibles, car que si s'empren fent servir la irracionalitat, poden convertir-se en perjudicials. Tanmateix, continuen essent valors sense cap mena d'efecte en la moral

humana i són considerats inútils. Cal entendre, també, que l'ètica estoica no pretén ensenyar com poden les persones ser felices constantment, sinó que la lliçó és, precisament, que els humans han d'acceptar la moral dualista que els ha atorgat la racionalitat. És a dir que l'humà no ha nascut per ser perfecte, sinó que els seus béns conviuen juntament amb els seus mals. Si no fos així, no serien capaços de distingir ni gaudir la felicitat (Pohlenz 2022, 153-155). Malgrat la dualitat moral d'aquesta filosofia, que accepta la possibilitat de mantenir els dos elements oposats en una mateixa figura, llurs pensadors afirmaran que el que una persona no pot tenir alhora és la saviesa i la ingenuïtat. Segons les seves capacitats serà una cosa o l'altra. També existeix la possibilitat de progrés i abandonar l'estupidesa per convertir-se en un savi. Però en una mateixa persona no poden conviure les dues idees (Pohlenz 2022, 192-195). Dins les qüestions ètiques estoiques, es poden trobar també diversos elements influents en la vida quotidiana i en la societat. Moltes de les idees fonamentals d'aquesta filosofia provenen de la filosofia grega clàssica, especialment del platonisme. Però un element que separarà totalment els dos corrents serà el concepte de l'*officium*. L'estoïcisme, en efecte, afirma que els éssers estan regits per la llei de la naturalesa. D'altra banda, els humans, com que la seva natura està formada per la *ratio*, tenen més deures. Sens dubte, llur pensament és el que es troba en l'estructura de la societat romana. Car que aquesta està segregada i representa diversos sectors socials, els quals han de complir un paper o un altre, estant tot regulat per lleis i normes socials. A pesar que molts dels pensadors estoics de l'Antiga Roma fossin descendents de lliberts –o lliberts pròpiament–, no es posicionaran a favor de l'abolició de l'esclavitud. L'estoïcisme el que diu, doncs, és que cada persona té les seves obligacions laborals i socials, encara que es diferenciïn les condicions de cada *officium* segons l'estrat social. Així, doncs, aquests filòsofs plantegen que persones com els esclaus, els lliberts, o els estrangers a la civilització romana són iguals a d'altres amb més prestigi i privilegis des d'un punt de vista natural. Per això, han de rebre el mateix tracte, tot i que no poden desfer-se de la seva labor (Pohlenz 2022, 171-173).

## **Autors**

**CICERÓ:** El gran retor i un dels majors escriptors de la literatura llatina clàssica. Rebé influències de diversos corrents filosòfics grecs. Una d'aquestes filosofies que va formar part de la vida i de les obres de Ciceró fou l'estoïcisme. Coneixia correctament la història dels pensadors de la stoà, i, de fet, va ser molt proper a l'últim d'aquests, Posidoni d'Apamena. Podem considerar que serà el primer a parlar sobre les qüestions estoiques

entre la població romana. Portà el llegat d'aquest pensament des de Grècia, perquè s'identifiquen certs indicis que demostren la pertinença a aquesta filosofia. En efecte, en nombroses obres seves de caràcter filosòfic se subratllen elements que condueixen a les doctrines estoiques. En primer lloc, Ciceró creu que la providència divina existeix i ha creat els déus, als quals els ha estat atorgada. També explica com aquesta ha creat una ànima immortal dotada de saviesa, que s'ha introduït en els cossos humans i dona la millor de les virtuts, la *ratio*. Tot això, a més, ha estat possible gràcies a lleis de la naturalesa, per la qual som com som. Així, doncs, hi ha una conducta que s'hauria d'adoptar, si es vol ser feliç i que la nostra ànima pugui considerar-se lliure (MacKendrick 1989, 9-10). Per a aquest autor és molt important tenir clara la funció i el poder de la providència, donat que alguns dels seus treballs filosòfics més destacables es basen a explicar les habilitats raonables dels humans i les posa en comparació amb el món animal (Rocca 2003, 11).

MUSONI RUFUS: Fou partidari d'un pensament positivista i deia que la filosofia és allò que li va donar sentit a la seva vida. Es basa en una teoria filosòfica-medicinal. És a dir, en la creença que la filosofia pot curar-te i redirigir-te. Però totes aquestes tendències parteixen des d'un naturalisme humà. A través d'això explica que les persones tenen la seva pròpia natura que no poden negar i per la qual s'han de deixar guiar. Aquests pensaments el van conduir fàcilment cap a l'estoïcisme, en ser una filosofia del logos. Afirmar, doncs, que no s'hauria d'omplir la vida de mentides o impediments que siguin contraris a la nostra natura. Explica que l'ésser humà pot evitar els dolors i els plaers excessius gràcies a la seva duresa. Així es trobaria un camí cap a l'orientació adient dels humans, segons la seva natura. La seva visió religiosa també se situa en les tendències de la filosofia física de l'estoïcisme, així que afirma que hi ha un Déu que ha creat les altres divinitats i els éssers humans emprant i repartint la providència. Aquestes creences seran influents en la formació del cristianisme romà (Pohlenz 2022, 382). Tanmateix, Musoni Rufus va adoptar ràpidament l'ètica estoica i serà dels primers pensadors romans a recomanar la vida d'exili. Tal com faran també molts altres filòsofs estoics, per buscar-se a si mateix i aclarir els pensaments, vivint un temps entre la mateixa natura humana i deixant-se anar. Això també implica, però, encunyar una ètica social respecte a la situació de la civilització romana, sobretot tractant l'ètica sexual, dient que el matrimoni ha de ser una unió escollida per l'home. Segons ell, l'home hauria de fixar-se en la salut física i

anímica de la dona, i no pas donant tanta importància als diners. Aquestes últimes qüestions portaran al filòsof alguns problemes amb la política (378-381).

SÈNECA: És la figura central de l'estoïcisme a Roma. Tot i que als seus inicis rebutjava i criticava els dogmes d'aquesta filosofia, fou dels primers autors a declarar-se antimaterialista i afirmava que la filosofia era allò que donava sentit i un propòsit a la vida i a la mort (Pohlenz 2022, 183). Ho creu així perquè el coneixement pot allunyar les persones, especialment els joves, dels errors i acostar-se a les virtuts del bé, per tal d'obtenir la tranquil·litat de l'ànima. Amb aquest coneixement (*logos*), del qual parla Sèneca, es refereix al plaer de la mediocritat i un rebuig dels béns materials. Malgrat que altres estoics varen pensar igual, no van fer cap intervenció en la política, com ell volia. Ensenya que la manera com s'ha d'assolir aquest coneixement és a través d'una anàlisi d'un mateix, la qual es pot fer amb un viatge. De la mateixa manera que ho expressa Musoni. O també es pot fer reflexionant sobre el seu *officium* i la seva vida actual, senzillament (Pohlenz 2022, 400-401). També serà crucial i molt influent pel que fa als contactes amb les religions monoteistes, que començaven a desenvolupar-se de forma contemporània, el judaisme i el cristianisme. Per a Sèneca, Déu és la *ratio* (o el *logos*), ja que és allò que realment ha creat les persones tal com són (Scarpit 1977, 31-32). No obstant això, la seva aportació principal i més personal a aquest corrent filosòfic serà el seu punt de vista sobre la mort. Tal com ja s'ha comentat, Sèneca tenia un pensament religiós particular, llavors va arribar a rebre diferents teories per influència sobre què hi ha després de la mort: des de la concepció epicúria va arribar a creure que no hi ha absolutament res, però per influència d'altres pensadors com Posidoni també plantejava la possibilitat que hi hagués una pervivència de l'ànima després de la mort física del cos. I va teoritzar que aquesta es dirigiria cap al cel. Sigui com sigui, troba important recordar que la mort no hauria de ser una qüestió de preocupació i que no cal pensar en ella, perquè aquest fet omple de temor les persones i no deixa l'esperit tranquil (Pohlenz 2022, 405).

EPÍCTET: Va ser influït pel positivisme i la recerca de la felicitat de la qual parlava Musoni. Però, principalment, va dedicar la seva obra a l'ètica, la qual va dividir –per influència del platonisme– en 3 parts: el valor de les coses materials, l'instint humà provocat pel *logos* i la conducta moral. Aquest autor fou qui ensenyà la diferenciació entre elements del bé, del mal o externs a la moral. Tanmateix, emfatitza que aquests elements externs a l'obtenció de la felicitat també marquen si la persona prioritza el camí del bé o del mal. Atès que les coses materials no són influents en la moral, sinó la forma

en què són emprades (Pohlenz 2022, 411-414). D'aquest autor també s'extreuen pensaments que adoptaran els cristians, ja que expressa que Déu ha atorgat a l'ésser humà, a través de la providència, la virtut del logos. A partir d'aquesta poden dur unes conductes fent ús del bé. És a dir, qui segueix els camins del bé moral, ho fa agraït perquè sap que pot actuar així, gràcies a la intervenció de Déu (425).

MARC AURELI: El conegut com a emperador filòsof va rebre les lliçons del llibert frigi Epíctet i ho va considerar una fortuna. El seu pensament anava molt lligat al del seu mestre, en el sentit que creia que els humans poden prendre consciència sobre les seves accions morals. Es pot optar per seguir l'instint animal o el costat diví (*logos*) i apropar-te a la felicitat. De fet, categoritza el fet de mostrar un seguiment de les tasques de la providència com a llibertat. Així no ets influït per les distraccions del desig. La moral de Marc Aureli també inclou seguir el camí del mal per haver deixat de fer quelcom (Pohlenz 2022, 428-429). El més destacable de Marc Aureli és la seva religió, que cada vegada més es va acostant a una versió que els cristians podrien acceptar. Primerament, separa l'ànima del cos, com ja es plantejava Sèneca, assignant la intel·ligència i les qualitats de les parts del cos a l'esperit. Endemés, deixarà de relacionar aquesta divinitat estoica superior amb Júpiter (o Zeus), tal com feien Epíctet i tots els pensadors precedents. Segons ell, hi ha un Déu superior que ha estat el creador de totes les coses, incloent-hi les divinitats romanes. Tot allò que és perfecte (*logos*) per si mateix, doncs, ha estat format gràcies a la providència divina, encara que totes les coses materials també hagin prosseguit el mateix procés (435-437). Així, doncs, ensenya que qui viu agraït amb el que té, és un bon servidor dels déus. Mentre que qui es deixa endur pels plaers de la materialitat, resulta un pecador per al gran Déu protector (M. Aur. *Med.* V, 27). Tot i que no acaben d'encaixar aquestes creences amb la tendència cristiana, perquè expressa que l'ànima també s'acaba desgastant igual que el cos –tot i que més tard– i, quan mor, torna a la natura, que és del mateix lloc d'on ha vingut (IV, 23).



## 2. *De opificio Dei*

### 2.1 Continguts

Lactanci escriu aquesta obra per a Demetrià. Està entusiasmat perquè aquest aprengui les seves lliçons sobre Déu i el cristianisme, a més del seu mètode de treball. Lactanci s'interessa a diferenciar els humans dels animals des dels seus orígens. Així que critica les teories que donen els epicureistes i argumenta per què la seva explicació és més raonable. Dedicarà, doncs, un apartat concret a desmuntar el pensament d'Epicur sobre la naturalesa dels humans, en contrast amb la dels animals. Finalment, explicarà la funció de totes i cada una de les parts del cos humà, per demostrar l'efectivitat de la providència divina en la creació d'un ésser viu tan perfecte i intel·ligent.

### 2.2 Introducció

Constantment al *De opificio Dei*, denota la seva erudició que prové principalment de la lectura dels autors clàssics, sobretot de Ciceró. L'objectiu d'aquesta obra està relacionat amb la natura de les coses, o més aviat amb l'origen i funcionament de l'ésser humà i el desenvolupament de la seva intel·ligència. Així ho expressa en la introducció a l'obra (Lact. *Op.* I, 10-14)<sup>1</sup>

Aleshores, la intenció del conjunt de la seva obra és parlar de la creació de qüestions antropològiques, com serien l'ànima humana o les funcions del seu cos. Però l'autor vol endinsar-se més enllà i parlarà sobre els cossos i ànimes animals, per remarcar les diferències entre els humans i aquests. Tracta d'una eina que farà servir per explicar amb més profunditat la ment humana. L'objectiu queda clarament reflectit en el text<sup>2</sup>: pretén explicar com Déu va donar origen a la vida. Al text pren el mateix mite que a la tradició clàssica, perquè parla del cos com si fos un envàs de fang que reté l'ànima. Això ja és un element comú en els mites cosmològics tant de diverses cultures antigues quan es parla de la creació de l'ésser humà, com en la mateixa tradició cristiana (VL *Gn.* 2:7-8):

*formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem. plantaverat autem Dominus Deus paradysum voluptatis a principio in quo posuit hominem quem formaverat.*

---

<sup>1</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 1.

<sup>2</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 1.

Està la versió grecolatina clàssica on Prometeu és la figura que s'encarregarà de fabricar l'home. Tanmateix, en aquest cas, Lactanci proposa aquesta manipulació del fang com a material de creació dels humans a càrrec del *Dominus*. Mentre que la resta d'elements que configuren els humans es troben a l'ànima. Endemés, hi ha una referència a Ciceró, que permet saber que era un lector fidel dels autors clàssics pagans. No només els seguia, sinó que fou fortament influenciat pel famós orador a l'hora d'elaborar aquesta obra, tot i ser de valor cristià. *De natura deorum* és, probablement, l'obra de Ciceró que més ha influït en la voluntat de Lactanci per escriure aquesta obra. És per això que l'autor pretén exposar els ideals filosòfics a tall dels escrits retòrics (Roots 1987, 472).

A banda de tot això, és molt més notable la presència del terme "providència", el qual és molt comú de veure entre les lectures estoiques. En efecte, aquest element clau no es llegeix només en aquest passatge de l'obra, sinó que serà un dels factors més importants i també marcarà els objectius de l'autor a l'hora d'elaborar aquests escrits. Així que el *De opificio Dei*, a més de descriure l'origen dels éssers vivents, també introdueix el pensament estoic. Així demostra que tot allò que Déu creà ho va fer gràcies a l'existència d'una providència divina, que permet l'evolució de la ment humana, com expliquen aquests filòsofs.

La providència és l'explicació que dona Sèneca per entendre quina és l'energia que domina l'univers. S'entén, doncs, que l'autor cristià ja està prenent la mateixa definició, però dins d'un marge acceptat per les seves creences i doctrines. És a dir, allò que Sèneca anomena "providència", els cristians ho anomenen "Déu", segons la interpretació de Lactanci amb el concepte de *diuinam prouidentiam*. És per això que un autor cristià que pretén conservar els pensaments de la tradició clàssica, com Lactanci, el que fa és donar una interpretació i adaptació que accepti tots dos punts de vista. Per tant, trobem la lectura de *dei diuinam prouidentiam* entenent-la com una qualitat que forma part del vertader *conditor atque artifex* de l'univers i totes les coses i éssers, Déu.

La providència, segons Sèneca (*Prov. I, 1-3*), és la força que regeix tot l'univers, totes les coses i tots els éssers. Tracta d'un equilibri i un ordre que també es troba dins dels humans. No obstant això, no és perfecta, ja que permet que el mal continuï estant present en la vida de les persones bones. El filòsof explica aquí que són els déus aquells qui interfereixen en l'estat dels éssers humans. Per ells existeixen les penes i també les alegries. La providència, precisament, el que busca és un equilibri entre totes dues, però

no per ser una persona que obra constantment amb bondat, es deslliurarà dels mals que aquests porten<sup>3</sup>

Sèneca, doncs, amb la providència explica el funcionament de l'univers i els efectes que reben els humans respecte dels déus. Endemés, fa ús d'aquesta obra per parlar de la causa que origina totes les coses existents. En aquest punt, és similar al que es proposa al *De opificio Dei*, pel fet que utilitzen aquest concepte per justificar l'origen d'elements i tots dos li atribueixen un caràcter diví i creador. Així, doncs, tots dos donen a entendre que no està molt clar el funcionament d'aquesta força i directament no l'expliquen, només allò que fa. Aquestes són les bases d'ambdues obres, a partir d'aquestes explicacions es començaran a desenvolupar diversos plantejaments filosòfics. De fet, la providència només és una eina que fan servir tots dos pensadors per explicar el comportament de l'ésser humà i el *logos* (Roots 1987, 468-471), ja que el mateix Sèneca admet que, tot i haver estat creats a partir d'aquesta força, els humans i la seva ment són encara imperfectes. L'autor cristià tampoc negarà aquesta afirmació, de fet discutirà amb les doctrines epicureistes defensant que aquest és el vertader origen de l'univers i de les persones.

Lactanci explica que el bé i el mal no són necessàriament contraris, sinó que un complementa l'altre. Gràcies a l'existència del mal, Déu pot donar la seva mà benèvola per ajudar a aquells que han estat apoderats pel mal –el dimoni–. Amb aquesta idea es veu l'efecte de l'antropocentrisme, tan influent de l'estoïcisme, ja que l'autor se centra en la idea que totes les coses han estat creades per Déu per als humans. D'aquesta manera pot intentar convèncer-los perquè vulguin entrar al regne del cel i desitgin obtenir la immortalitat (Pohlenz 2022, 554). De fet, Déu va donar vida als éssers humans perquè algú honorés i respectés les seves creacions i lleis. Forma part de la interpretació antropomòrfica del passatge de la creació humana del Gènesi: *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos* (VL 1:27).

---

<sup>3</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 2.

## 2.3 Oposicions a l'epicureisme

Ja és sabut que Lactanci és un home que, a pesar de la seva integritat cristiana, forma part de la cultura i pensament clàssic. Tanmateix, dins d'aquest interès o acció indirecta a fer de transmissor del llegat clàssic, és fàcil veure una clara elecció. És a dir, filosòficament parlant, té clar quines són les tendències dins d'aquests pensaments pagans que més concorden amb la seva ideologia. Així, doncs, igual que varen fer altres autors estoics, Lactanci també criticarà el corrent filosòfic oposat, l'epicureisme (Lact. *Op.* II, 10-11). És lògic, en realitat, que dirigeixi la seva postura de tal manera, donat que els epicureistes rebutgen l'ideal sobre la providència. D'altra banda, Lactanci defensa la física estoica basada en la imatge de la providència<sup>4</sup>. Inicia així la seva crítica cap a l'epicureisme, insultant aquest corrent ideològic acusant-lo de bogeria, ja que justifica el seu argument sense proves, perquè afirmen que les coses sorgeixen per pura casualitat, negant el poder de la providència. Segons Lactanci, doncs, els epicureistes no coneixen la veritat moral de l'ésser humà i s'equivoquen constantment. Aquest pensament deriva de l'afirmació d'Epicur sobre que l'ésser humà està ple de debilitats. Així, doncs, Lactanci rebutja aquest argument recordant que la *ratio*, la qual és més poderosa que la pròpia força física, només es troba entre els humans (Lact. *Op.* III, 11-16)<sup>5</sup>. És evident, doncs, que Lactanci en aquest passatge demostra la influència que va rebre de la gnoseologia estoica. A més, es posiciona en contra del pensament de la filosofia contrària. No només deixa clara la seva opinió pel que fa a la teoria epicureista, sinó que també afegeix arguments que demostren que l'ésser humà, fornit de la providència divina, és més poderós i més intel·ligent que la resta de les espècies. Són arguments que mantenen més ferma la teoria estoica.

En un altre duel contra les afirmacions epicureistes, s'identifica un pensament plenament estoic per part de Lactanci. Aquest està relacionat amb la visió que haurien de tenir les persones respecte de la mort, ja que l'epicureisme insulta aquesta fase natural entenent-la com una debilitat. És a dir, que la mort prematura és una característica vergonyosa que afecta principalment als humans, perquè no tenen prou forces per sobreviure. No obstant això, s'hauria d'estar ben preparat per la mort, atès que és una fase més de la mateixa vida, diu Lactanci (Lact. *Op.* IV, 13-23)<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 3.

<sup>5</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 4.

<sup>6</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 5.

Aleshores, observant aquestes textos, s'entén com les idees que comparteixen pensadors clàssics, pertanyents al corrent estoic, tenen cabuda en les obres teològiques cristianes. Lactanci ensenya que els humans han de ser conscients de la presència de la mort i entendre-la com a una part més de la nostra naturalesa. No se l'ha d'ignorar ni passar por, només s'ha d'acceptar-la tant a ella, com a les malalties. Ja ho deia Sèneca també (*Prov.* I, 1): la providència és imperfecta, no per ser una persona bondadosa et deslliuraràs dels mals que et pertoquen amb la teva naturalesa. És per això que l'autor cristià insisteix en el fet que si la natura, que ha portat la providència divina, és de tenir cossos poc resistents, ho haurem d'acceptar. Perquè, altrament, alhora atorga qualitats de les quals només gaudeixen els éssers humans, i així també estaran més atents a les amenaces que pot proporcionar la mateixa naturalesa. Per tant, queda força demostrat que el *De opificio Dei*, a més de declarar el seu autor en contra de les màximes d'Epicur, subratlla el pensament d'un filòsof estoic.

## 2.4 Les parts del cos

En la resta del treball, l'autor cristià dedicarà una lloança a cadascuna de les funcions de cada part del cos, ja que aquestes poden desenvolupar-se, gràcies a l'acció de la providència. Una vegada que Lactanci entra en matèria, per demostrar que les diferents parts del cos humà han estat dissenyades sofisticadament, es pot veure com ha pres forma a aquests escrits a partir de les lectures filosòfiques de l'estoic Ciceró. En addició, s'identifiquen influències en alguna obra política del mateix on es reflecteix el mateix objectiu que pretén expressar Lactanci (*Cic. Leg.* 1.27)<sup>7</sup>, no només en els relats filosòfics d'aquest autor.

A Ciceró ja es troba, doncs, un interès per expressar les capacitats de l'ésser humà en contrast a la resta d'animals, parant atenció a les parts del cos. En aquest exemple, es veu com l'expressió dels ulls es destaca com una qualitat únicament humana. A partir d'aquest incís també es mostra l'afirmació que els humans han rebut una qualitat única i privilegiada per Déu, la raó perfecta, perquè és superior a les intel·ligències menys desenvolupades dels animals. A banda de la seva obra política, *De legibus*, l'orador lluirà millor el seu pensament en els seus escrits més filosòfics. Com s'ha comentat prèviament, el *De natua deorum* és l'obra que més ha influït a Lactanci a dur a terme aquest assaig

---

<sup>7</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 6.

(Cic. *ND* II, 140-141)<sup>8</sup>. Per tant, Llegint el *De natura deorum*, és clar que Ciceró vol explicar la lògica i la naturalesa humana. Atès que per la qual les persones són capaces de viure i sobreviure sense impediments. A més, atribueix als humans una funcionalitat diferent durant la seva vida a la terra que la resta d'éssers vius, perquè les persones estan dotades de raó i d'intel·ligència. Per això, són observadores i es plantegen qüestions que els animals no. Lactanci prendrà d'ell, molt clarament, l'explicació que les divinitats han donat vida a la intel·ligent forma humana, emprant la providència i s'inspirarà en els seus exemples amb la situació dels sentits i l'ús que donem al cos (Lact. *Op.* VIII, 3-5)<sup>9</sup>.

Lactanci també designarà cadascuna de les qualitats que reben totes les parts del cos humà, però se centrarà bastant més en la importància de la *mens*, posat que és la part que rep directament la raó i des de la qual la resta de membres són també lògics. A la ment se li atribueix també la tasca de conservar l'ànima, la qual està diferenciada com a un altre element a banda del cos (Lact. *Op.* XI, 2-3)<sup>10</sup>.

A pesar d'aquesta forta relació entre el cristià i l'estoic, es troben elements dins del *De opificio Dei* que rebutgen els plantejaments sobre els sentits, que dona el pensament pagà, perquè, segons Lactanci, en aquests capítols del *De natura deorum*, Ciceró tracta qüestions que s'endinsen massa en la natura i que en realitat no es poden conèixer així com així. Aleshores, el cristià justificarà aquestes errades focalitzant el seu estudi en la relació de l'ànima amb les parts del cos, provocant així els diferents sentits. Tanmateix, aquest no serà el principal objecte de crítica, car que Lactanci segueix en la línia de discutir les afirmacions dels acadèmics epicureistes; fins i tot, de Lucreci, per no fer una correcta diferenciació del cos i l'ànima (Roots 1987, 479-481).

---

<sup>8</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 7.

<sup>9</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 8.

<sup>10</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 9.

### 3. *Diuinae institutiones*

#### 3.1 Continguts

Les *Diuinae institutiones* són el projecte més gran que Lactanci va elaborar al llarg de la seva vida. L'objectiu era conformar una espècie de manual, que permetés deixar en vigència diferents aspectes del pensament cristià. Entre aquestes es parla, en general, del concepte de religió, es tracta també la filosofia i, directament, la quotidianitat. Aquests són els conceptes claus que Lactanci vol matisar i detallar. Això no obstant, ho fa, tant des del punt de vista cristià, com des de les tradicions clàssiques. Podria dir-se que aquesta és una altra obra que demostra la continuïtat dels clàssics durant l'època cristiana i el vincle entre totes dues cultures, però l'autor no mostra gratitud cap a les qüestions clàssiques tractades com en el *De opificio Dei*, sinó que posarà en context de situacions habituals en la Roma precristiana, les quals rebutja i tracta de salvatgisme. Aquesta gran obra consisteix, doncs, en la crítica de tots aquells aspectes de la cultura pagana, que no respecten els dogmes cristians i el seu estil de vida (Sánchez Salor 1990, 17).

Per tant, Lactanci, de la mateixa manera que va fer en la seva obra anterior, quan refutava els arguments dels epicuris, torna a emprar una estructura textual que permet entendre tots dos punts de vista, així com expressar la seva opinió i realçar els seus arguments. Puix que les lectures de Ciceró i altres oradors, juntament amb els costums de la professió a la qual va dedicar bona part de la seva vida, el van influenciar; s'identifica una divisió dels continguts propis de la retòrica llatina. En aquesta, cada parella de llibres s'observa un primer llibre que fa d'*expositio* i un segon que fa d'*argumentatio*. Així, doncs, com que els llibres I i II parlen de la religió, el primer explica els costums de la religió pagana de forma crítica. I en el segon justifica l'autenticitat del monoteisme i el cristianisme en concret. Seguint el mateix esquema tenim el llibre III, el qual critica les tendències de la filosofia clàssica. Mentre que al IV, defensa el pensament filosòfic cristià. Al llibre V parla de la vida quotidiana a la Roma pagana, per refutar que la vida cristiana és millor al llibre VI. Finalment, al llibre VII, llegim una conclusió que acull i afirma tots els seus arguments durant la resta de llibres. En aquest últim llibre, tracta la importància de la vida real, que és la que de debò importa—la del més enllà—, i els seus beneficis (Sánchez Salor 1990, 17-18).

Els llibres III i IV és on es trobaran les principals referències de lectura i influència estoica. Tanmateix, Lactanci mostra que ja va fer servir fonts clàssiques per a extreure

informació, com per exemple, Ovidi. Però, algunes d'aquestes lectures també el van ajudar a reforçar la seva opinió en contra del paganisme i les va fer servir a favor del seu argument. És el cas de Sal·lusti (Muse 2016, 507), amb el que demostra estar d'acord en certes afirmacions que plantejà aquest a la seva obra *Catilina*<sup>11</sup>. Aquest comenta, doncs, recordant els continguts del *De opificio Dei*, les qualitats del cos i l'ànima. Més endavant, tornarà a fer menció de la bona paraula i opinió que tingué l'historiador, que fins i tot Virgili hi estava d'acord.

### 3.2 Liber Tertius

Per descomptat, Lactanci no pot tractar tantes qüestions teològiques sense fer menció a la filosofia. Ja sabem que fou un personatge lligat a la lectura del pensament d'autors com Ciceró o Sèneca, a pesar d'estar dedicant tot un apartat del seu gran projecte a la crítica de la filosofia clàssica. No obstant això, l'autor, per justificar la importància de la religió, acudeix als ideals filosòfics –fortament relacionats amb l'estoïcisme–. Ho fa afirmant que el coneixement i la religió són dues de les coses més importants a l'àmbit vital (Lact. *Diu. inst.* 3.11.2) i que no poden separar-se. És a dir, una persona fa bé a centrar-se en una, però sense oblidar-se de la importància de l'altra. Així és com explicarà que l'ésser humà ha d'allunyar-se de tots els mals. Perquè la saviesa fa coneixedor l'home de com obtenir la felicitat alhora que es fa un ús del bé. A més, a través del concepte de la virtut, explica que s'han d'alliberar de tot vici i fals plaer (Lact. *Diu. inst.* 3.11.7-15)<sup>12</sup>. Donat que aquests estan vinculats al mal i no permet l'accés al bé suprem, que és l'entrada al cel després de la mort (Foster 2008, 197). Lactanci explica que els béns no poden ser cap cosa efímera ni caduca, perquè es tracten de falsos plaers que no ajuden a l'obtenció de la felicitat, són vicis que tempten a les persones i atrapen els més il·lusos mitjançant el desig i l'ambició. Per això lloa la virtut, ja que permet fixar-nos en altres coses que van més enllà de la superficialitat de les riques, el poder o l'honor. Fins i tot, encara que no sigui exactament un bé de la felicitat. El cristià proposa que la virtut no és res més que la capacitat que obtenen els savis d'evadir-se d'aquest desig. I que, a part, proporciona coses bones i la possibilitat d'aconseguir la felicitat. Més endavant, explica que aquest bé harmònic vinculat a la virtut és la religió<sup>13</sup>. El que fa Lactanci, sens dubte, és explicar la

---

<sup>11</sup> Vegeu els textos original i la traducció a l'annex 10.

<sup>12</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 11.

<sup>13</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 12.



importància de la dedicació diària a la religió cristiana fent ús d'arguments de la filosofia pagana estoica. És a dir, admet estar fent servir idees pròpies d'aquesta filosofia, però ha de corregir algun aspecte, per tal que no sembli que està d'acord amb el pensament dels pagans. Així, doncs, retraurà als estoics la forma d'assolir el bé suprem, perquè a ells els mancava un element que donés explicació a aquesta qüestió, la religió. Puix que les creences cristianes parlen de l'assoliment de la felicitat en la immortalitat celestial, Lactanci justifica que, qui és un bon devot, rep la felicitat després de la mort. Per això, tal com ell mateix diu, s'han de tractar la religió i la saviesa com les dues màximes més importants de la vida quotidiana, sense descuidar-se'n de cap. Així és com fusiona el pensament estoic amb les doctrines cristianes.

El seu discurs sobre la virtut manté similitud amb les premisses filosòfiques de Sèneca. A les seves *Epistulae Morales ad Lucilium* es llegeix un estoic que rebutja tots els plaers efímers, que tant admira la gent corrent. Per això, es posiciona a favor de la mediocritat, deixant de banda els excessos. Seneca exposa que només qui gaudeix de bona virtut, pot arribar a obtenir el bé vertader de la felicitat, no tenen gens d'importància els excessos, sinó que només cal la virtut pròpia de l'ànima i la senzillesa (Sen. *Ep.* XXVII.3; XXXIX.3-4)<sup>14</sup>. Fa també menció al terme *uoluptates*, que emprà Lactanci, explica que hi ha diferents significats sobre aquesta paraula (LIX.1-2)<sup>15</sup>: en sentit figurat es pot fer servir com a sinònim d'alegria o entusiasme momentani. Però, en sentit àmpliament filosòfic els estoics afirmen que es tracta d'un vici i una infàmia, que fa caure els insensats en la materialitat i la falsa felicitat de la fortuna.

### 3.3 *Liber Quartus*

En el llibre IV, torna a comentar la virtut que abans havia plantejat des del punt de vista filosòfic, però ara l'aplica al camp teològic. Així, doncs, justifica la divinització de Jesús, gràcies a l'explicació que ha donat sobre aquest concepte (Lact. *Diu. inst.* 4.16.1-3)<sup>16</sup>. En efecte, en aquest llibre, no només té la intenció d'argumentar la veritat sobre la religió –que el cristianisme és la religió vertadera–, sinó que també troba essencial parlar sobre la veritat de la *sapientia* (Hansen 2018, 551). Es veu perfectament que Lactanci

---

<sup>14</sup> Vegeu els textos originals i la traducció a l'annex 13.

<sup>15</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 13.

<sup>16</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 14.

defensa la saviesa i el coneixement, a partir dels aspectes genuïns i autèntics de la raó divina. Llavors, menysprea aquells que centren la seva vida en els béns materials o el poder i l'honor. Perquè aquestes coses caduquen i desapareixen després de la mort de l'individu. Mentre que la virtut i la saviesa són aquells aspectes que et conduiran fins a la felicitat. Aquell que veneri les fortunes, tant d'un viu com d'un mort, ho fa inútilment. I això ho explica a través de la figura cèntrica d'aquesta religió, Jesús, per tant, defensa els atacs i insults que reben els cristians per venerar un home que va estar torturat. Tanmateix, ho fa mitjançant arguments propis de l'estoïcisme. Explica que, si Jesús s'hagués mostrat poderós i feliç, constantment, ningú l'hagués cregut com a déu i ningú el veneraria. Està d'acord amb els savis –els filòsofs estoics– en el fet que la fortuna no mereix pas ser venerada.

En el decurs d'aquest llibre arriba un momen, fins i tot, que no es distingirà la terminologia estoica del discurs cristià. De tal manera que recordarà a la filosofia de Sèneca de nou. Aquest, també, comenta la inutilitat de venerar totes aquelles coses banals i caduques. De fet, parlarà, fins i tot, de virtuts pertanyents a la natura que també són en debades (Sen. *Ep.* LXVI.11)<sup>17</sup>. Perquè, segons ell, la virtut dels animals i de les plantes també són efímeres i no són duradores. Per aquest precís motiu, afirma que el valor d'aquesta virtut ha de ser menystingut. D'altra banda, la virtut humana està fonamentada per la *ratio recta simplexque*, que permet l'obtenció de la felicitat i la saviesa, sense elements que s'acabin extingint. Aquesta mateixa és la que Lactanci anomenarà *diuina ratione*, dins del marc cristià.

Quan Lactanci fa referència al nom de Crist, expressa que és millor fer servir la paraula grega λόγος, que no pas sinònims llatins com *uerbum* o *sermó*. Sobretot, perquè la primera fa referència també a la raó. No dona aquesta recomanació perquè ho cregui més convenient, sinó perquè coneix la diferència d'aquests usos, gràcies a la seva connexió amb els filòsofs clàssics que ho esmenten. En aquest cas, torna a fer referència a un altre autor estoic, Zenó (Lact. *Diu. inst.* 4.9.2).

Aleshores, Lactanci observa el treball dels filòsofs que confirmaven aspectes amb els quals ell està d'acord. Però, aquesta vegada vol remarcar que aquests no aconseguen convèncer la gent. Per consegüent, moltes persones qüestionen les premisses del cristianisme també. Amb això, dona la justificació sobre per què la religió és l'element

---

<sup>17</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 15.

que els mancava als filòsofs. I també per què no acabaven de tenir la raó i per què hi havia tanta gent que no es prenia de debò les seves paraules. Això no obstant, el mateix Lactanci confessarà més endavant la seva fidelitat als relats filosòfics de Sèneca, enllaçant-los amb la qüestió sobre la mort de Crist (Lact. *Diu. inst.* 6.17.28)<sup>18</sup>. Aquest passatge és força rellevant, perquè Lactanci està guardant en la seva obra un fragment no conservat de Sèneca. En qualsevol cas, expressa que està d'acord amb ell.

---

<sup>18</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 16.

## 4. *De ira Dei*

### 4.1 Objectius

Aquesta obra és un assaig teològic-filosòfic, en el qual justifica que Déu posseeix el sentiment de la ira, de la mateixa manera que l'ésser humà. És interessant l'anàlisi d'aquesta obra, perquè va ser elaborada amb la intenció de refutar els arguments dels filòsofs pagans. Ja hem vist, però, que aquestes no han deixat d'influenciar en el pensament de Lactanci. L'objectiu és demostrar que Déu també s'enfada, que seria l'aspecte en el qual coincideixen menys les doctrines cristianes i el pensament estoic. Perquè els devots religiosos defensen la màxima sobre la ira de Déu. A partir de la teoria dels pecats, demostren que tenen raó i que s'han de respectar la voluntat del diví, si no se'l vol airar. D'altra banda, els filòsofs no creuen que això succeeixi o sigui gaire rellevant. Per això, Lactanci es mostrarà persistent a demostrar que, per molt savis que siguin els estoics, no tenen raó en aquest debat (Lact. *ID* 1.1-2)<sup>19</sup>. En el passatge on expressa aquest objectiu, critica la filosofia pagana en general, considera que llur creença es basa en el fet que Déu no es preocupa per res. Lactanci entén que, si Déu no és capaç de sentir la ira, tampoc pot tenir cap altra emoció, per això, diu que no es preocupa per res, segons els pagans. Així escriu aquesta obra filosòfica, adreçant-la a un dels seus alumnes, Donatus. Com que el pensament d'aquest corrent filosòfic no considera la ira de la divinitat com a un aspecte a tenir en compte en la moral vital, Lactanci assenyala els pensadors epicuris i estoics com als seus rivals en aquesta obra. L'autor veu la ira de Déu com una forma per explicar els sentiments humans, especialment, el sentiment de ràbia. A més, manté la seva opinió religiosa, per això explica que és crucial tenir present la ira de divina. Perquè així se'ns permet corregir els nostres errors, a través dels seus càstigs pietosos (Meinking 2013, 98).

Malgrat i haver comprovat, en la seva trajectòria acadèmica, que Lactanci fou un gran admirador dels textos de Ciceró, rebutja les seves teories quant a la capacitat d'entjar-se de Déu, critica expressament les paraules que plasma l'orador al *De Officiis* (3.102)<sup>20</sup>. Perquè els estoics creuen que és impossible que la divinitat creadora i protectora dels éssers humans estigui disposada a fer-los mal, si, precisament, són la seva millor obra. Ciceró esmenta que el fet de creure que Déu és benèvol i no pot enfadar-se és un

---

<sup>19</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 17.

<sup>20</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 18.

factor comú entre tots els filòsofs. Lactanci diu, però, que si no li atribueixen aquests sentiments, és perquè que Déu no té cap obligació. L'orador especifica, doncs, que els que afirmen això que proposa Lactanci no són els únics que rebutgen la ira de Déu. A més a més, també creuen que aquesta divinitat és i ha de ser amigable amb les seves creacions. Aquest fet portarà controvèrsies i el cristià expressarà la seva ingratitud (Lact. *ID* 5.1; 13.9-10)<sup>21</sup>. És impensable, per als estoics, la possibilitat que aquest Déu no sigui bondadós amb els humans, però encara menys que tingui la possibilitat d'aïrar-se (Harvey 2003, 5-6). Aquesta controvèrsia fa que l'autor pensi que els estoics no saben diferenciar entre el bé i el mal (30). Cosa que no pot compaginar-se amb el cristianisme. Per a Lactanci, no té sentit que Déu sigui capaç de crear adversitats i éssers malvats, sense sentir ell mateix res que no sigui simpatia. Per això, considera que els estoics no han aprofundit massa en la seva recerca.

## 4.2 Contra Epicur i l'argument pagà

Lactanci entén que, si la proposta d'Epicur implica creure que Déu no pot sentir ràbia, llavors no pot entendre's com un ésser diví. És a dir, com a Déu pròpiament. Perquè, si es treu un sentiment, també se'n treuen els restants. L'autor proposa una visió divina antropomòrfica la qual veu Déu de la mateixa manera que les persones. Per tant, si aquest no és capaç de sentir alegria, tristesa o ràbia per als seus devots, tampoc serà capaç de governar la terra on vivim, dirigint la humanitat (Penwill 2004, 27). El que fa, doncs, és rebatre a Epicur que la seva proposta és il·lògica i que, de cap de les maneres, pot ser entesa dins del pensament cristià (Lact. *ID* 4.2-6)<sup>22</sup>. Puix que Epicur afirma rotundament que la divinitat no pot mantenir cap emoció, Lactanci argumenta que, en tal cas, no se'l pot entendre com la divinitat creadora. És a dir, si Déu –segons la visió cristiana i filosòfica– és qui ha format el món amb éssers emotius, com podria fer-ho sense conèixer-les ell mateix? Recordant l'antropomorfisme de Lactanci, es comprèn que ataquí aquesta mala interpretació de la filosofia pagana. Ja que aquesta no ha tingut en compte les paraules de la Bíblia: *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculinum et feminam creavit eos* (VL Gn. 1:27).

---

<sup>21</sup> Vegeu els textos originals i la traducció a l'annex 19.

<sup>22</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 20.

Tanmateix, aquesta vegada, com que els estoics varen formular un plantejament no gaire llunyà de la proposta epicúria, també rebran la mateixa crítica de Lactanci, tot i que els epicuris creuen directament que les divinitats no poden gaudir de cap sentiment, ni amabilitat ni ràbia. Els estoics, en realitat, tampoc estan del tot d'acord amb ells. Perquè afirmen que Déu sí que és bondadós i empàtic. Altrament, continua essent una teoria més pròxima a l'epicureisme, perquè nega la seva ira. Mentre que Lactanci està convençut que Déu pot gaudir de tota mena de sentiments igual que els humans (Harvey 2003, 6).

D'altra banda, la forma en què Lactanci disposa la seva acusació contra Epicur recorda molt a l'estil de Ciceró. Però no a qualsevol obra de l'orador, sinó que és una argumentació que també pot trobar-se, per exemple, quan Ciceró ataca a Cotta, al llibre de *De Natura Deorum* (Penwill 2004, 28). Aquest és el que va impulsar a Lactanci a escriure sobre filosofia divina.

Això sí, però, de la mateixa manera que va succeir al *De opificio Dei*, quan arriba el moment de parlar sobre la creació del món, Lactanci tornarà a criticar els epicuris, aquesta vegada contra Leucippus, qui va elaborar la teoria de l'atomisme. Perquè la seva forma d'entendre el món no encaixa amb la versió cristiana, però no es posicionarà en contra de l'estoïcisme (Harvey 2003, 15-16). Puix que els estoics foren els fundadors de la teoria de la providència, la qual Lactanci prengué com a veritat cristiana, tornarà a defensar-los i a fer ús del seu argument. Com de costum, extreu una gran quantitat d'informació sobre els escrits estoics de Ciceró. De fet, presenta nombroses cites a aquest autor dintre del text, especialment del *De Natura Deorum* (50).

A pesar d'estar d'acord amb els estoics sobre el mètode de creació del món, no coincideix en la finalitat, car que Déu no va crear el món per voluntat de les persones, sinó per la gràcia divina (Lact. *ID* 13.1)<sup>23</sup>. És Déu qui dona diverses oportunitats als humans, perquè li guardin respecte i veneració. En aquesta obra és on trobem el principal xoc entre la creença estoica i la cristiana, perquè, d'una banda, Déu només és interpretat com el portador de la providència que ha creat la terra sense cap altre interès, mentre que Déu és la principal figura dins de la religió. Per tant, la vida no tindria sentit sense el respecte i la veneració a Déu, és a dir, no només és el creador, sinó que també és la màxima potestat. Per això mateix, Lactanci demostra constantment que Déu també té sentiments.

---

<sup>23</sup> Vegeu el text original i la traducció a l'annex 21.

### 4.3 Similituds amb el *De ira* de Sèneca

A pesar de no estar del tot d'acord amb el pensament de Sèneca, tal com es pot observar llegint aquesta obra, Lactanci es basa principalment en les obres d'aquest pensador per elaborar el *De ira Dei*. La influència més destacable i evident que va empènyer Lactanci a la redacció d'aquest tractat fou el *De ira* de Sèneca. Malgrat que, tal com hem comprovat prèviament, l'obra de Lactanci no mostri força conformitat amb les creences de Sèneca, així com dels altres estoics. No obstant això, és evident que l'autor s'inspirà en aquesta elaboració. Sèneca, en el seu diàleg filosòfic, només pretén tractar l'enuig humà i discutir sobre els seus orígens i com remeiar-lo, mentre que el *De ira Dei* és purament un assaig plantejat a l'estil de la retòrica. Atès que vol refutar el que han dit altres savis anteriors a ell i presentar els arguments que afavoreixin la seva teoria, fins a demostrar que és l'encertada. Algunes cites a altres autors, com a Aristòtil, dins del *De ira Dei*, demostren que Lactanci llegí i prengué l'obra de Sèneca com a referència. Ja que aquestes resulten idèntiques o gairebé idèntiques al text del *De ira* (Harvey 2003, 59-61). Aquesta influència arribarà, fins i tot, a la definició sobre la ira humana que donen tots dos (Sen. *Ira* 1.2.1; Lact. *ID* 5.4)<sup>24</sup>. S'identifica com Lactanci fa una descripció de les destruccions i les calamitats que pot arribar a portar la raça humana. Aquesta recorda molt al mateix estil que fa servir Sèneca en el seu diàleg, donat que vol posar en importància els perills de la ira en els humans. Lactanci, però, aprofita per exemplificar una diferència entre la ira violenta de les persones –quan es comporten com salvatges– i la ira divina.

A causa d'haver donat la raó als estoics sobre què és la ira, Lactanci s'excusarà explicant que hi ha diferents tipus d'enuig, per això accepta que Sèneca no parla erròniament. Però, també pensa que pot haver-hi una mena d'ira favorable per als humans, si és Déu qui la posseeix (62). Certament, els vincles entre les dues obres estan relacionades sobretot amb l'estil, l'estructura i la temàtica. Això no obstant, no estaran d'acord en la ideologia, perquè Lactanci mostra el seu rebuig a l'enteniment que dona Sèneca sobre la ira. Mentre que l'estoic pensa que és un mal que s'ha de corregir i que només roman en els humans, perquè està unida a la raó, Lactanci creu que no cal erradicar l'enuig. Si de cas moderar-lo o eliminar-hi la part més violenta, atès que pot portar coses bones i també pensa que els animals són capaços de sentir algun tipus de ira.

---

<sup>24</sup> Vegeu els textos originals i la traducció a l'annex 22.

En definitiva, la idea d'escriure una obra així és la mateixa. Però, les intencions i continguts difereixen. Lactanci, doncs, prendrà el diàleg de Sèneca com a referència, tal com ha fet diverses vegades amb nombroses obres de filosofia estoica, deixant veure alguns punts de contacte. Tanmateix, hi aplicarà el seu pensament purament cristià, criticant tot allò que no formi part de les seves premisses.

#### 4.4 La continuïtat de la ira de Déu al *De mortibus persecutorum*

El *De mortibus persecutorum* és una altra de les grans obres de Lactanci. Es tracta d'un escrit que recull bona part de la informació que tenim sobre les persecucions dels cristians dins de l'imperi romà. Acull fets històrics de les dues majors persecucions contra els cristians: les d'època de Dioclecià i de Gal·leri. Aquest relat, però, no mantindria el mateix estil filosòfic que les seves obres precedents. És, més aviat, un tractat historiogràfic. A més, no fa servir el mateix llenguatge inspirat en les lectures filosòfiques de Ciceró o de Sèneca, sinó que emprà un llenguatge senzill sense sobrecàrregues ni repeticions. És a dir, aquell esquema retòric, on es presenta una qüestió a rebatre amb arguments, ja no el tronem a trobar. Puix que els jueus varen passar per una situació similar segles enrere, veurem, en aquest cas, una influència literària d'aquesta altra civilització, i no pas dels grans literats romans (Waldron 2021, 30).

El *De mortibus persecutorum* és l'última obra que deixarà per escrit aquest autor. L'escriurà tan sols un any més tard que el *De ira Dei*. Per aquesta proximitat cronològica, podem comprovar que l'últim dels seus treballs va lligat a l'anterior. És a dir, el *De mortibus persecutorum* tractarà un tema que va unit a les refutacions del *De ira Dei*. Veiem com que la primera obra –cronològicament– és l'argumentació d'allò que plasmarà a la segona. O bé que la segona és la continuació de les qüestions que pretén demostrar a la primera. Sigui com sigui, és evident la presència d'un vincle entre totes dues a través del concepte de la ira. Lactanci, però, no es limita només a descriure els successos històrics, sinó que també parla sobre les calamitats i les perversitats de les persones que van dur a terme aquestes persecucions conduïdes per la ira violenta. Malgrat això i que no es tracti d'un assaig filosòfic-teològic, també comentarà de nou certs aspectes sobre la figura de Déu. Recobrarà els valors de la seva obra anterior, quan explica que la ira de Déu ja es va encarregar de castigar els grans perseguïdors i tots els profans



de l'època. És a dir, exemplifica tot el que havia justificat al *De ira Dei* a través de la figura dels castigats (Zappalà Marelli 2020, 105).

Aquest tractat o, fins i tot, el conjunt de les seves dues últimes obres ha estat utilitzat a manera de venjança. El recurs de la ira divina, com a presència en l'última obra, no només li ha servit per a explicar els càstigs dels perseguidors, sinó que també ha estat útil per a demostrar l'existència d'emocions en Déu. Per tant, del *De mortibus persecutorum* podem extreure informació històrica, però també teològica. Ja que, també, conserva la intenció de convertir més gent al cristianisme i recordar la importància d'obeir les paraules de Déu. Si no es fa així, llavors, Lactanci recorda que s'hauran de patir les emocions de Déu, i una d'aquestes podria ser la ira.

## 5. Tradició posterior a Lactanci d'“estoïcisme cristià”

### 5.1 Hilari de Poitiers

Aquest fou un important escriptor cristià llatí, que es convertí en bisbe a la seva ciutat natal. En la seva obra, *De Trinitate*, explica com va desenvolupar-se la seva conversió al cristianisme. Igual que Lactanci, aquest era un gran lector de la filosofia pagana. Però, va trobar la veritat de la vida en les premisses cristianes. Aquest tractat reuneix similituds amb el *De opificio Dei*, en el sentit que busca el perquè de la humanitat. Aquest, però, no busca tant la filosofia dels orígens, sinó el sentit vital i extreu certs aspectes per influència de la lectura de Lactanci. Per exemple, afirma que els bens materials no aporten res a la felicitat humana, atès que els animals obtenen la felicitat d'unes altres coses. S'observa que també coneix les obres filosòfiques de Ciceró on parla de les diferències entre els éssers humans i els animals (Moreschini 2013, 654-656).

Endemés, mostra clarament que la seva creença se centra en la figura del *logos* i la *ratio* (o *sapientia*). Perquè justifica, a través dels arguments de Ciceró, que els éssers humans gaudim del privilegi de ser éssers racionals. És, sens dubte, un altre impulsor de la filosofia pagana entre els autors cristians. Per tant, de la mateixa manera que Lactanci, fa ús dels coneixements que adquirí quan encara era pagà i troba connexions. A més, es veu clar que la filosofia de Ciceró fou un punt important a l'hora de trobar un interès per escriure assajos teològics.

### 5.2 Pelagi

Pelagi escrigué les *Epistolae ad Demetriadem*, en les quals expressa certes qüestions filosòfiques. També, com Hilari de Poitiers, es dedica a extreure arguments cristians a partir de les teories de Ciceró. Tracta de nou l'estudi d'observar les diferències entre humans i animals. Recorda, en certa manera, al *De opificio Dei*, donat que remet contra l'argument epicuri. Aquest tampoc creu que els animals siguin més privilegiats que les persones. Admet que els animals reben qualitats físiques superiors a les humanes, donant-li la raó a Epicur. Però, no pensa que sigui prou per afirmar que són millors als humans. De fet, explica que són els estoics els que han postulat una teoria amb la qual pot arribar a estar d'acord. Perquè aquests diuen que l'ésser humà ha rebut el privilegi de la raó, en contrast amb la seva debilitat física, respecte de la resta d'espècies. Pelagi ho

interpreta, doncs, com una compensació de Déu. Perquè se suposa que volia crear un ésser a la seva imatge i semblança. Per això, el va dotar d'intel·ligència (Moreschini 2013, 681-683). Aquesta opinió la comparteix amb els tractats de filosofia de Ciceró, el qual va citar Lactanci nombroses vegades per mostrar la seva conformitat amb els relats de l'orador.

### 5.3 Sant Jeroni

Lactanci va aconseguir ser prou transcendental per convertir-se en la principal influència filosòfica del mateix sant Jeroni, un dels autors més importants en matèria cristiana de tota la història de la religió cristiana. Fou el recopilador de tots els textos de la Bíblia que es trobaven a l'abast en aquell moment. I no només això, sinó que també va dedicar-se a traduir bona part d'aquests fragments, per tal de compondre la primera edició unificada dels textos de l'Antic i el Nou Testament. Va dedicar, doncs, bona part de la seva feina a formar la primera edició completa de la Bíblia en llengua llatina, la *Vulgata Llatina*.

En el cas de sant Jeroni, l'obra de Lactanci que més va influenciar fou el *De ira Dei*. Aquesta es convertí en el tractat filosòfic-teològic de referència per a l'escriptor. En alguns dels seus comentaris sobre el text bíblic, se centra en la importància sobre la ira de Déu. Defensa, doncs, a Lactanci en la seva argumentació contra els filòsofs pagans. Sant Jeroni remarca que un dels aspectes que hem de tindre en compte, per portar una bona vida, és la ira divina. Per tant, no val cap argument en contra o que negui la possibilitat que Déu tingui sentiments i els demostrï contra les persones. Dona la raó als estoics en algunes coses. Per exemple, en el fet que Déu és un ésser immòbil que no sent res per si mateix. El que explica que va en contra del pensament d'aquests és que som els humans els que l'omplim d'ira o d'alegria. Segons els nostres pecats o les nostres bones accions, Déu reaccionarà de manera positiva o negativa. A més, el fet que tingui també reaccions negatives i pugui difondre la ira divina a la terra fa que les persones puguin esmenar els seus comportaments (Moreschini 2013, 717-718). Per a sant Jeroni, el *De ira Dei* és una obra canònica que aporta una màxima important entre les creences cristianes. Per això, li dona tanta importància al concepte d'"ira divina".

## 5.4 Ciril d'Alexandria

Dins del món bizantí, entre la literatura cristiana grega, destaca la feina de Ciril d'Alexandria. Malgrat i no posicionar-se gaire a favor de les teories de Lactanci, aquest acaba mostrant certs punts de conformitat. En el primer dels seus deu llibres, *Contra Julià*, parla de les forces creadores de l'univers. Per a ell, l'única força –o com a mínim la més crucial– fundadora és la figura de Déu. Admetre més possibilitats seria una forma de politeisme i paganisme. Tanmateix, el cristianisme admet diferents visions de la persona divina, atès que en la religió és fonamenta la creença de la trinitat. Ciril creu que la filosofia pagana –fent referència al platonisme, però també a l'estoïcisme– es va avançar a la creença de la trinitat. En el cas dels estoics, ho exemplifica amb els tres elements creadors segons aquests filòsofs: déu, la providència i el *logos*. Per això mateix, és capaç d'acceptar que el *logos* és la segona força creadora, sempre després de Déu. Està d'acord en el fet que aquest és el que dona sentit a l'existència humana en particular. Per tant, pot arribar a interpretar el *logos* com un fill o un element que forma part de Déu. Així, doncs, arriba a entendre i plasmar les paraules de Lactanci sobre la *ratio diuina* i l'accepta. A pesar de ser un autor cristià lligat a la filosofia pagana (Moreschini 2013, 877-879).

## 5.5 Cassiodor

En el cas d'aquest autor se'ns planteja una clara lectura de les obres de Lactanci, especialment de les *Diuinae Institutiones*. Ens ho plantejem així, perquè Cassiodor fou l'autor de les *Institutiones diuinarum et saecularium litterarum*. Ell mateix admet, a la introducció de la seva obra, que els escrits de Lactanci van influir en la forma de donar-li títol a la seva obra. Tanmateix, els seus tractats no són realment filosòfics, sinó que entren, més aviat, al camp dels tractats legals. També diu que va posar la paraula *institutiones* a propòsit, perquè volia que es veiés que en la seva obra parlaria de qüestions del dret. No obstant això, el seu interès en la redacció d'aquesta obra és tractar la pervivència de les lletres i les humanitats (Rand 1938, 435). Per tant, en el seu títol fa una mena de joc de paraules, perquè pretén que s'entengui com un llibre de dret, o de filosofia per la similitud amb l'obra de Lactanci. D'aquesta manera, manifesta als lectors que trobaran tota mena d'informació en la seva obra. A causa d'haver escollit un títol tan genèric. En realitat, però, el tema central són les humanitats.

Dins de la seva pròpia obra, Cassiodor fa una mena de referència comparativa amb l'obra de Lactanci. És a dir, deixa veure aquesta influència, sobretot, a l'hora de triar el títol del seu projecte. Com que Lactanci era coneixedor de la filosofia antiga i va demostrar els seus dots de saviesa, Cassiodor va voler prendre el seu exemple per parlar sobre com hauria de ser un bon cristià. Mentre que el primer va fer això mateix, però des d'un punt de plantejament filosòfic, l'altre ho aprofita per introduir la mateixa idea en l'àmbit del dret i de la societat cristiana (Cristini 2021, 446).

Així, doncs, no hi ha un important lligam entre aquestes dues grans obres, sinó que només veiem que Cassiodor llegí les obres de Lactanci i en fa una referència en el seu favor.

## 5.6 Sant Agustí i altres autors menors

Aquests són els autors més rellevants i on ha relluït més clarament una evident influència de les obres de Lactanci. Així i tot, és evident que la tradició del seu llegat no s'acaba aquí. Hi ha altres autors coneguts que han seguit passes similars a les d'aquest autor. Encara que aquests ja no mostrin un interès més directe per la lectura de les seves obres, sí que és cert que trobem elements que coincideixen amb la metodologia de Lactanci. Un d'aquests autors seria sant Agustí d'Hipona. De fet, el més rellevant. No és tan fàcil trobar influències directes de Lactanci en aquest autor, perquè ell mateix fou un filòsof amb el seu propi plantejament. Tanmateix, és clar que sant Agustí no deixa de banda la lectura dels clàssics i segueix l'exemple de Lactanci en aquest sentit. Troba interessant l'estudi de diversos tractats filosòfics de Ciceró i els justificarà en el pensament cristià, de la mateixa manera que ho va fer Lactanci, precedentment (Nederman 1988, 6).

És a dir, aquests fan una lectura de pensadors com Ciceró o Sèneca sense rebutjar totes les premisses. Per tant, adopten la tradició de Lactanci en admetre afirmacions de l'estoïcisme, en els seus escrits purament teològics. De manera que aquesta filosofia pagana s'ha acabat introduint en el pensament d'aquesta religió. Fins a tal punt que s'ha convertit en un dels fonaments tant de la religió en si –incloent també el pensament–, com de la societat cristiana, la qual ha conformat bona part de la societat occidental en general.

## 6. Conclusions

A manera de conclusió, podem recollir diversos aspectes que demostren la clara presència de pensament estoic, en les obres i els llegats de Lactanci. A pesar que no sigui res nou per a ell, el fet que l'estoïcisme ja formés part de la tradició cristiana, Lactanci fou un cas particular. Més que influència, en realitat, podríem estar parlant de proximitat. Ell mateix ha demostrat i ha admès constantment, en els seus escrits, que considerava Ciceró el seu preceptor. De fet, el seu interès per escriure va iniciar-se amb la lectura de les seves obres. Endemés, però, ha quedat prou reflectit que aquest no fou l'únic estoic que influí en la seva vida i feina, sinó que tenia molt presents les principals teories de tots aquests filòsofs. Encara que esmenti menys a Sèneca, el pensament de tots dos autors poden arribar a connectar molt fàcilment.

En Lactanci es comprova una evolució. Perquè al començament de les seves obres, mostrava una complicitat molt forta amb els autors estoics. Mentre que segons anava comprovant més fonts d'aquests i se sentia major devot de la religió cristiana, va anar traient major quantitat d'arguments en contra d'aquest pensament. Mostra també, però, com s'ha anat adherint a la tendència de criticar el paganisme per justificar les premisses cristianes. Llavors, per demostrar la seva integritat entre la comunitat religiosa, arriba a criticar aquells que han estat el seu reforç acadèmic, perquè continuen essent pagans. És l'exemple del *De ira Dei*, perquè es dedicà a cercar un punt de segregació entre totes dues postures. Quan va identificar una errada, en les teories d'aquests que havia estat defensant tant de temps, va dedicar tota una obra dedicada exclusivament a aquest concepte erroni, segons el punt de vista cristià. Fins i tot, a les *Diuinae Institutiones*, es presenta com punt intermedi de l'evolució. Perquè mostrarà la seva conformitat amb els estoics, però també relleva el seu gran error. Aquest error, és clar, està relacionat amb el fet que no pertanyien a la religió. Tot això és el que farà per continuar demostrant la seva cristianitat i contrarietat amb els pagans. A pesar de tot el que havia ensenyat al *De opificio Dei*. És a dir, que es troba un greu punt de convergència entre llurs redactats. Perquè en la seva primera obra, sens dubte, va conformar la seva gratitud i acceptació cap als estoics. Sobretot, el fet d'haver estat un pagà convers, va ajudar en la seva connectivitat amb els coneixements de la filosofia clàssica. Per això mateix, s'identifica aquesta evolució. Quan portava menys temps formant part de les creences cristianes, es trobava més proper a les

teories paganes. Tanmateix, les va anar abandonant a poc a poc, quan va integrar-se completament en la comunitat cristiana.

En definitiva, la hipòtesi, que Lactanci és un més dels estoics, queda afirmada segons les proves textuais que s'han anat fet al llarg d'aquest projecte. Acceptant-ho, també, dins de la seva integritat cristiana. Hi ha nombrosos elements que l'uneixen al pensament pagà i les seves creences cristianes no poden amagar-ho. Lactanci ha parlat sobre la providència, la felicitat falsa del que és material i sobre el *logos*. Seria força complicat no incloure'l en la llista d'escriptors estoics. De fet, per obres com les d'aquest autor, és que tants factors clàssics –en especial del pensament filosòfic i antropològic– van arribar a conformar i donar personalitat a la religió cristiana. En tot moment hem estat parlant de cristianisme primitiu. És a dir, el període en què aquesta religió va anar adoptant forma i va començar a instituir la societat europea. I, precisament, l'estoïcisme fou un dels punts clau que va aportar noves opinions a l'estil de vida i pensament cristià. No només per als seguidors de la religió, sinó també per a tothom que es veiés induït per aquesta nova societat.

# Bibliografia

## FONTS PRIMÀRIES

Ciceró. *De legibus*: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg.shtml> (24/04/2023).

Ciceró. *De natura deorum*:

<https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:latinLit:phi0474.phi050.perseus-lat1:1.1-1.2/> (24/04/2023).

Ciceró. *De officiis*: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off3.shtml#102> (27/05/2023).

Ciceró, *Las Leyes*, traducció, introducció i notes de Carmen Teresa Pabón de Acuña. Madrid, Editorial Gredos, 2009.

Ciceró, *Los deberes*, traducció, introducció i notes de Ignacio J. García Pinilla. Madrid, Editorial Gredos, 2014.

Ciceró, *Sobre la naturaleza de los dioses*, traducció, introducció i notes d'Ángel Escobar. Madrid, Editorial Gredos, 1999.

Lactanci. *De ira Dei*:

<https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:latinLit:stoa0171.stoa006.opp-lat1:1> (27/05/2023).

Lactanci. "De ira Dei. A treatise on the anger of God" a *ANF07. Fathers of the Third and Fourth Centuries*. Traducció de Philip Schaff, 259-281. Edinburgh: T&T CLARK, 1885.

Lactanci. *De opificio Dei*:

[file:///C:/Users/Usuario/Desktop/UAB/Ci%C3%A8ncies%20de%20l'antiguitat%204rt/2on%20Semestre/TFG/De%20opificio%20Dei/Scaife%20Viewer%20\\_%20De%20Opificio%20Dei.html](file:///C:/Users/Usuario/Desktop/UAB/Ci%C3%A8ncies%20de%20l'antiguitat%204rt/2on%20Semestre/TFG/De%20opificio%20Dei/Scaife%20Viewer%20_%20De%20Opificio%20Dei.html) (24/04/2023).

Lactanci. "De opificio Dei. On the workmanship of God, or the formation of man" a *ANF07. Fathers of the Third and Fourth Centuries*. Traducció de Philip Schaff, 281-301. Edinburgh: T&T CLARK, 1885.



Lactanci. *Diuinae Institutiones*:

<https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:latinLit:stoa0171.stoa009.opp-lat1:1.1.1-1.1.5/> (22/05/2023).

Lactanci, *Institutiones Divinas (Libros I-III)*. Introducció, traducció i notes de E.

Sánchez Salor, Madrid, Editorial Gredos, 1990.

Lactanci, *Institutiones Divinas (Libros IV-VII)*. Introducció, traducció i notes de E.

Sánchez Salor, Madrid, Editorial Gredos, 1990.

Lactanci, *Sobre la muerte de los perseguidores*. Introducció, traducció i notes de Ramón

Teja, Madrid, Editorial Gredos, 1982.

Marc Aureli, *Meditaciones*. Introducció de Carlos Garcia Gual i Traducció de Ramón

Bach Pellicer, Madrid, Editorial Gredos, 1977.

Sal·lusti, *Catilina*:

<https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:latinLit:stoa0171.stoa009.opp-lat1:2>  
(18/05/2023).

Sèneca, *Cartas Morales a Lucilio*. Introducció d'Eduardo Sierra Valentí i traducció i

notes de Jaime Bofill y Ferro, Barcelona, Editorial Planeta, 1985.

Sèneca. *De ira*:

<https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:latinLit:stoa0255.stoa010.perseus-lat2:1>  
(27/05/2023).

Sèneca, *Diálogos*. Estudi preliminar, traducció i notes de Carmen Codoñer, Madrid,

Editorial Tecnos, 1986.

Sèneca. *Epistulae Morales ad Lucilium*:

[http://www.intratext.com/IXT/LAT0230/\\_INDEX.HTM](http://www.intratext.com/IXT/LAT0230/_INDEX.HTM) (22/05/2023).

Sèneca, *La Providència; La Tranquil·liat de l'Esperit; La Clemència*. Traducció de

Carles Cardó i Pròleg d'Antoni Seva, Barcelona, Bernat Metge Essencial, 2019.

Weber, Robertus. *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart: Deutsche

Bibelgesellschaft, 1969.: [https://www.academic-bible.com/en/online-](https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text)

[bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text](https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text) (24/04/2023).

## FONTS SECUNDÀRIES

- Conte, Gian Biagio. *Latin Literature. A History*. Baltimore (Estats Units), The Johns Hopkins University Press, 1994.
- Cristini, Marco. “Cassiodorus, Institutiones 1.28.3 and Lactantius, Diuinae Institutiones 3.28.22” a *The Classical Quarterly* vol. 71, núm. 1, pp. 465–466. Cambridge University Press, 2021.
- Foster, Edgar G. *Metaphor and divine paternity: the concept of God's fatherhood in the Divinae institutiones of Lactantius*. University of Glasgow, 2008.
- Hansen, Benjamin. “Preaching to Seneca: Christ as Stoic Sapiens in Divinae Institutiones IV” a *HTR* Vol. 111, Núm. 4, pp. 541–558. Twin Cities (Estats Units), The University of Minnesota, 2018.
- Harvey, Carolyn M. *Lactantius' De ira Dei: An explication of the arguments and study of Lactantius' treatments of greco-roman philosophy*. Athens (Georgia, Estats Units), The University of Georgia, 2003.
- MacKendrick, Paul. *The Philosophical Books of Cicero*. Londres, Duckworth, 1989.
- Meinking, Kristina A. “Anger and Adjudication: The Political Relevance of De ira dei” a *Journal of Late Antiquity* Vol. 6, Núm 1, pp. 84-107. Baltimore (Estats Units), The Johns Hopkins University Press, 2013.
- Moreschini, Claudio. *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*. Milà, Bompiani, 2013.
- Muse, Kevin. “Divinae Institutiones 3.26.7 and the Text of Sallust *Catilina* 14.2” a *Mnemosyne* Vol. 69, Fasc. 3, pp. 503-510. Leiden (Països Baixos), Brill, 2016.
- Nederman, Cary J. “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political” a *Journal of the History of Ideas* vol. 49, núm. 1, pp. 3-26. Filadèlfia, University of Pennsylvania Press, 1988.
- Penwill, John. “Does God care? Lactantius V. Epicurus in the De Ira Dei” a *Sophia* Vol. 43, Núm. 1, pp. 23-43. Bendigo (Australia), La Trobe University, 2004.
- Pohlenz, Max. *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*. Móstoles, Taurus, 2022.

- Rand, E. K. "The New Cassiodorus" a *Speculum* vol. 13, núm. 4, pp. 433-447. Chicago, The University of Chicago Press, 1938.
- Rocca, Silvana. *Animale (e uomini) in Cicerone*. Genova, Compagnia dei Librai, 2003.
- Roots, Peter A. "The De Opificio Dei: The Workmanship of God and Lactantius" a *The Classical Quarterly* vol. 37, núm. 2, pp. 466-486. Cambridge University Press, 1987.
- Scarpato, Giuseppe. *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*. Brescia (Italia), Paideia Editrice, 1977.
- Swift, Louis J. "Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets" a *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* vol. 96, pp. 439-448. Baltimore (Estados Unidos), The Johns Hopkins University Press, 1965.
- Waldron, Byron. "Diocles the Timid: Invective History and Divine Justice in Lactantius's De mortibus persecutorum 17–19" a *Journal of Late Antiquity* vol. 14, núm. 1, pp. 29-49. Baltimore (Estados Unidos), Johns Hopkins University Press, 2021.
- Zappalà Marelli, Francesca. "Il tópos del tiranno sconfitto nel De mortibus persecutorum di Lattanzio" a *Acme* vol. 73, núm. 2, pp. 97-111. Università degli studi di Milano, 2020.

## Annexos

**Text 1:** Lactanci explica la formació de l'ésser humà fent una referència a Ciceró:

<p>[10] nec enim te superbiae arguo, cuius in te ne suspicio quidem ulla est, sed ea quae dico, <u>ad mentem referenda sunt, non ad corpus</u>: cuius omnis ratio ideo comparata est, ut animo tamquam domino seruiat et regatur nutu eius.</p> <p>[11] uas est enim. quodammodo fictile quo animus id est homo ipse uerus continetur, et quidem non a Prometheo fictum, ut poetae locuntur, sed <u>a summo illo rerum conditore atque artifice deo</u>, cuius <u>diuinam prouidentiam</u> perfectissimamque uirtutem nec sens</p> <p>u comprehendere nec uerbo enarrare possibile est. temptabo tamen, quoniam corporis et animi facta mentio est, utriusque rationem quantum pusillitas intellegentiae meae peruidet, explicare.</p> <p>[12] quod officium hac de causa maxime suscipiendum puto, quod <u>Marcus Tullius</u> uir ingenii singularis in quarto De re publica libro, cum id facere temptasset, materiam late patentem angustis finibus terminauit leuiter summa quaeque decerpens.</p> <p>[13] [...] postea tamen in libro De natura deorum secundo hoc idem latius exsequi conatus est.</p> <p>[14] sed quoniam ne ibi quidem satis expressit, adgrediar hoc munus et sumam mihi audaciter explicandum quod homo-disertissimus paene omisit intactum.</p> <p>Lact. <i>Op.</i> 1.10-14</p>	<p>[10] En realitat no t'estic refutant res sobre l'orgull, de fet no hi ha cap sospita en tu sobre això; sinó que això que estic dient, <u>s'està referint a la ment, no pas al cos</u>: per aquest motiu s'ha procurat tot el seu propòsit, de manera que quedí sotmès a l'ànima tant com a un amo i sigui dirigit per la seva voluntat.</p> <p>[11] Es tracta d'un envàs, doncs. Un envàs d'argila on es troba l'ànima que el mateix ésser humà vertader guarda. Llavors no va ser fabricat per Prometeu, com diuen els poetes, sinó <u>el gran fundador i creador de totes les coses, Déu</u>, del qual no és possible entendre la seva perfectíssima <u>providència divina</u> a través dels sentits ni tampoc explicar-la amb les paraules. No obstant això, com que ja s'ha fet menció del cos i de l'ànima, i la tan gran debilitat de la meua intel·ligència és conscient del propòsit d'ambdues, intentaré explicar-ho.</p> <p>[12] Per aquest gran motiu, considero que aquesta feina ha de ser reconeguda, ja que quan <u>Marc Tuli (Ciceró)</u>, un home d'enginy singular, va intentar fer-ho en el quart llibre <i>Sobre la República</i>, cada qüestió important que recollia delicadament va resultar matèria que s'obria àmpliament en finals molt limitats.</p> <p>[13] [...] Després, però, al segon llibre <i>Sobre la natura dels déus</i>, s'intenta continuar aquest mateix tema de forma més extensa.</p> <p>[14] Però com que, efectivament, no ho expressa prou aquí, afegiré jo aquesta feina i coratjosament prendré per mi mateix l'explicació d'allò que el tan venerable home va deixar pràcticament intacte.</p> <p>Lact. <i>Op.</i> 1.10-14</p>
--	---

## Text 2: Sèneca explica l'origen providencial del món i la intervenció divina:

[1] Quaesisti a me, Lucili, quid ita, si providentia mundus regetur, multa bonis uiris mala acciderent. Hoc commodius in contextu operis redderetur, cum praesentia uniuersis providentiam probaremus et interesse nobis deum; sed quoniam a toto particulam reuelli placet et unam contradictionem manente lite integra soluere, faciam rem non difficilem, causam deorum agam. [2] Superuacuum est in praesentia ostendere non sine aliquo custode tantum opus stare nec hunc siderum coetum discursumque fortuiti impetus esse, et quae casus incitat saepe turbari et cito arietare, hanc inoffensam uelocitatem procedere aeternae legis imperio tantum rerum terra marique gestantem, tantum clarissimorum luminum et ex disposito relucens; non esse materiae errantis hunc ordinem nec quae temere coierunt tanta arte pendere, ut terrarum grauissimum pondus sedeat immotum et circa se properantis caeli fugam spectet, ut infusa uallibus maria molliant terras nec ullum incrementum fluminum sentiant, ut ex minimis seminibus nascantur ingentia. [3] Ne illa quidem quae uidentur confusa et incerta, pluuias dico nubesque et elisorum fulminum iactus et incendia ruptis montium uerticibus effusa, tremores labantis soli aliaque quae tumultuosa pars rerum circa terras mouet, sine ratione, quamuis subita sint, accidunt, sed suas et illa causas habent non minus quam quae alienis locis conspecta miraculo sunt, ut in mediis fluctibus calentes aquae et noua insularum in uasto exsiliis mari spatia.

[1] Em vas preguntat, Lucili, com és que, si suposadament el món està regit per la providència, als homes bons els succeeixin tants mals. Això es reprendria, més adequadament, en el curs d'aquesta obra, quan demostréssim que la providència dirigeix tot l'univers i que Déu s'interposa entre nosaltres. Però, com que ens agrada que se'ns arrabassi una porció de tot i desfer alguna contradicció en la disputa, quedant íntegra, no faré res difícil, portaré la causa dels déus.

[2] És inútil publicar tan gran obra i estar sense algú que la custodiï, i sense que l'alineació dels astres i la seva separació siguin empentes de la casualitat. La casualitat, doncs, estimula que aquestes es moguin sovint i que xoquin amb rapidesa, que aquesta velocitat desenfrenada de tantes coses, com de llums relluents que brillen en ordre (les estrelles), creixi per ordre de la llei eterna. Això coincideix, sense cap motiu aparent, en el fet que aquest ordre no és d'una matèria inerta ni depèn d'una tan gran tècnica, que l'enorme pes de les terres sigui quiet i contempli al seu voltant com el cel s'afanya a sortir corrents, de manera que les extenses mars encongeixin les terres a les valls i que no percebin cap augment dels rius, així que de les més petites llavors neixin les coses més grans.

[3] Ni tan sols aquelles coses que semblen confuses i incertes, parlo de les pluges i els núvols, les precipitacions dels rius desbordats, els incendis que s'estenen pels cims trencats de les muntanyes, els terratrèmols del terra que trontolla i altres coses que la part turbulenta dels elements remou al voltant de la terra, apareixen sense raó, per molt que siguin sobtades, sinó que també tenen les seves causes. No són menys que les coses que vistes en altres llocs per miracle, com els corrents d'aigua calenta en mig de les onades o les noves dimensions de les illes que s'eleven en mig de la deserta mar.

Sen. *Prov.* 1.1-3

Sen. Prov. 1.1-3	
------------------	--

**Text 3:** Lactanci mostra el seu desacord amb la teoria en contra de la providència d'Epicur:

<p>[10] unde ego philosophorum qui Epicurum secuntur amentiam soleo mirari, qui naturae opera reprehendunt, <u>ut ostendant nulla prouidentia instructum esse ac regi mundum</u>, sed originem rerum insecabilibus ac solidis corporibus adsignant, quorum <u>fortuitis concursioibus</u> uniuersa nascantur et nata sint.</p> <p>[11] praetereo quae ad ipsum mundum pertinentia uitio dant, in quo ridicule insaniunt: id sumo, quod ad rem de qua nunc agimus pertinet.</p> <p>Lact. Op. 2.10-11</p>	<p>[10] Per això és que sovint em sorprenco dels filòsofs que segueixen la insensatesa d'Epicur, els quals critiquen les tasques de la natura, per tal de <u>demostrar que el món no ha estat format ni és regit per cap providència</u>, sinó que assignen l'origen de les coses als cossos sòlids i indivisibles, que totes les coses neixen i han nascut de la <u>fortuïta casualitat</u> dels quals.</p> <p>[11] Agafem de pas les coses que donen relació al mateix món amb la debilitat, en el qual ridículament són uns bojos. Assumeixo això, això que està relacionat a l'assumpte sobre el qual estem tractant ara.</p> <p>Lact. Op. 2.10-11</p>
---	--

**Text 4:** Qui són millors? Els animals o els humans?:

<p>[11] quaero igitur ab iis qui condicionem pecudum suae praeferunt, quid eligant, si deus iis deferat optionem, <u>utrum malint, humanamne sapientiam cum inbecillitate an pecudum firmitatem cum illarum natura</u>.</p> <p>[12] [...] sed uidelicet prudentes uiri neque hominis rationem uolunt cum fragilitate neque mutorum firmitatem sine ratione.</p> <p>[13] (quid) quod nihil est tam repugnans tamque contrarium, quod unum quodque animal aut ratio instruat necesse est aut condicio naturae? <u>si naturalibus munimentis instruat, superuacua</u>.</p> <p>[...]</p> <p>[15] denique cum et corporis non magni homo et exiguarum uirium et ualitudinis sit infirmae,</p>	<p>[11] Llavors em pregunto, a causa d'aquests que prefereixen la condició dels animals a la seva, què escollirien si Déu els donés l'opció, <u>quina de totes dues s'estimen més, si la consciència humana amb feblesa o bé la resistència de les feres amb la seva naturalesa</u>.</p> <p>[12] [...] És evident, però, que els homes intel·ligents no volen la raó humana amb feblesa ni tampoc la força dels animals analfabets sense la raó.</p> <p>[13] Hi ha res tan repugnant i contradictori com que calgui que la raó o la condició de la natura formin tots i cadascun dels animals? <u>Si tot estigués dirigit per les proteccions de la naturalesa, la raó seria inútil</u>.</p> <p>[...]</p> <p>[15] Finalment, com que l'ésser humà és de cos no gran, de força escassa i de salut inestable; tanmateix,</p>
--	--

<p>tamen quoniam id quod est maius accepit, et instructor est ceteris animalibus et ornatior.</p> <p>[16] nam cum fragilis inbecillusque nascatur, tamen et a mutis omnibus tutus est et ea omnia quae firmiora nascuntur, etiamsi uim caeli fortiter patiuntur, <u>ab homine tamen tuta esse non possunt.</u></p> <p>Lact. <i>Op.</i> 3.11-16</p>	<p>com que rep això que és de major importància, també està més dotat i preparat que la resta d'animals.</p> <p>[16] En efecte, com que neix fràgil i dèbil, malgrat tot també està protegit de totes espècies analfabetes i de tot allò que neixi amb major resistència. Encara que admetin la força més poderosa del cel, així i tot, <u>no poden protegir-se de l'ésser humà.</u></p> <p>Lact. <i>Op.</i> 3.11-16</p>
--	--

**Text 5:** Lactanci mostra les virtuts de la raó envers la feblesa humana:

<p>[13] sed isti rationem sequentium non uident, quia semel errauerunt in ipsa summa, exclusa enim de rebus humanis diuina prouidentia necessario sequebatur ut omnia sua sponte sint nata. [...]</p> <p>[14] [...] adumpserant enim nihil fieri mente diuina. quod ipsum non aliter probare poterant quam si ostenderent esse aliqua in quibus uideretur prouidentiae ratio claudicare.</p> <p>[...]</p> <p>[16] [...] <u>idcirco enim accepit sapientiam, ut aduersus nocentia fragilitatem suam muniat.</u></p> <p>[17] sequitur quod necesse est, ut quoniam retinendae rationis causa morbos capit, <u>etiam mortem semper accipiat, quia is ad quem mors non uenit</u>, firmus sit necesse est. infirmitas autem habet in se mortis condicionem, firmitas uero ubi fuerit, nec senectus locum potest habere nec mors, quae sequitur senectutem.</p> <p>[...]</p> <p>[22] uides igitur omnem hominis rationem in eo uel maxime stare, quod nudus fragilisque nascitur, quod morbis adficitur, quod inmatura morte multatur. quae si homini detrahantur,</p>	<p>[13] Però aquests no veuen la raó de les conseqüències, perquè només s'equivoquen una vegada en la mateixa màxima. Car que, havent estat exclosa dels assumptes humans, la divina providència segueix per necessitat que totes les coses han estat originades de la seva pròpia voluntat. [...]</p> <p>[14] [...] En efecte havien assumit que res és esdevingut de la ment divina. No podien demostrar això mateix de cap manera, llevat que assenyalessin que hi ha alguna altra cosa en la qual semblaria que la raó de la providència vacil·laria.</p> <p>[...]</p> <p>[16] [...] <u>Per això, efectivament, rep la consciència, per defensar la seva feblesa davant de les amenaces.</u></p> <p>[17] Cal que això provoqui que, puix que la causa de la consciència sostinguda pren les malalties, <u>prengui sempre també la mort, perquè així no ve la mort a aquest</u>, cal que sigui ferm. La inestabilitat, però, té en si mateixa la condició de la mort, on hauria d'estar la ferma, però. Ni la senectut pot tenir un lloc ni tampoc la mort, la qual segueix la vellesa.</p> <p>[...]</p> <p>[22] Així, doncs, veus que tota la raó humana roman molt més en això, això que neix nu i fràgil, això que és afectat per les malalties, i això que és castigat per la</p>
--	--

<p>rationem quoque ac sapientiam detrahi necesse est.</p> <p>[23] sed nimis diu de rebus apertissimis disputo, <u>cum sit liquidum nihil sine prouidentia nec factum esse umquam nec fieri potuisse</u>. de cuius operibus uniuersis si nunc libeat disputare per ordinem, infinita materia est.</p> <p>Lact. <i>Op.</i> 4.13-23</p>	<p>mort prematura. Si aquestes coses se li retiren a l'èsser humà, també cal que se li tregui la raó i la intel·ligència.</p> <p>[23] Però estic discutint massa sobre aquestes coses esteses durant molta estona, <u>perquè res és clar sense la providència ni pot haver-se fet ni fer-se en cap moment</u>. Si m'estigués permès discutir sobre totes les seves obres, aquest seria un tema infinit.</p> <p>Lact. <i>Op.</i> 4.13-23</p>
--	---

**Text 6:** Ciceró també lloa la raó i la seva efectivitat en les parts del cos:

<p>[27] Nam et <u>oculi nimis argute quem ad modum animo affecti simus</u>, loquantur et is qui appellatur uultus, <u>qui nullo in animante esse praeter hominem potest</u>, indicat mores, [...] Nunc <u>quoniam hominem, quod principium reliquarum rerum esse uoluit</u>, <u>generauit et ornauit deus</u>, perspicuum &lt;fi&gt;t illud (ne omnia disserantur), ipsam per se naturam longius progredi, quae etiam nullo docente, profecta ab iis quorum ex prima et inchoata intellegentia genera cognouit, confirmat ipsa per se rationem et perficit.</p> <p>Cic. <i>Leg.</i> 1.27</p>	<p>[27] En efecte, <u>els ulls també aporten molt enginyosament sobre com es troba el nostre ànim</u>, a això li diem i anomenem expressió, <u>la qual no pot estar en cap ésser viu tret dels humans</u>, indica el nostre caràcter, [...] Ara bé, <u>com que el déu ha fornit i guarnit així l'èsser humà, perquè va voler que fos el principi de la resta de coses</u>, és clar allò (per no tractar-ho tot) que la mateixa natura progressa molt per si mateixa, fins i tot sense ensenyar-li res, havent partit d'aquestes coses, les espècies de les quals van tenir coneixement a partir de la intel·ligència primitiva i incompleta, <u>aquesta confirma i perfecciona la raó per si mateixa</u>.</p> <p>Cic. <i>Leg.</i> 1.27</p>
--	--

**Text 7:** Ciceró explica l'actuació de la raó a través de les parts del cos:

<p>[140] <u>Ad hanc prouidentiam naturae tam diligentem tamque sollertem adiungi multa possunt, e quibus intellegatur quantae res hominibus a dis quamque eximiae tributae sint</u>. Qui primum eos humo excitatos celsos et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores <u>sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum</u></p>	<p>[140] Es podrien afegir moltes coses a aquesta providència natural tan diligent i tan hàbil, <u>que s'entengui de les quals quines coses tan grans i tan excepcionals hagin estat atribuïdes als humans per part dels déus</u>. En primer lloc, qui ha establert aquests alçaments altius i erectes, de manera que aquells que admiren el cel poguessin entendre el coneixement dels déus. Així doncs, els humans no han sorgit de la terra com a nadius o habitants, <u>sinó que més aviat com a espectadors de les coses superiors i celestials, la</u></p>
---	--



<p><u>aliud genus animantium pertinet</u>. Sensus autem interpretes ac nuntii rerum in capite tamquam in arce mirifice ad usus necessarios et facti et conlocati sunt. nam oculi tamquam speculatores altissimum locum optinent, ex quo plurima conspicientes fungantur suo munere; [141] et aures, cum sonum percipere debeant qui natura in sublime fertur, recte in altis corporum partibus collocatae sunt; itemque nares et, quod omnis odor ad supera fertur, recte sursum sunt et, quod cibi et potionis iudicium magnum earum est, non sine causa uicinitatem oris secutae sunt. iam gustatus, qui sentire eorum quibus uescimur genera deberet, habitat in ea parte oris qua esculentis et posculentis iter natura patefecit. tactus autem toto corpore aequabiliter fusus est, ut omnes ictus omnesque nimios et frigoris et caloris adpulsus sentire possimus. atque ut in aedificiis architecti auertunt ab oculis naribusque dominorum ea quae profluentia necessario taetri essent aliquid habitura, sic natura res similis procul amandauit a sensibus.</p> <p>Cic. <i>ND</i> 2.140-141</p>	<p><u>seva observació no pertany a cap altra espècie d'èssers vius</u>. D'altra banda, els sentits s'han fet intèrprets i missatgers de les coses i s'han col·locat al cap admirablement com en una ciutadella pels serveis necessaris. En efecte, els ulls, com a espies, reben el lloc més alt, des d'on observant moltes coses aconpleixen la seva funció; [141] també les oïdes, puix que han de percebre el so que porta la naturalesa per les alçades, s'han col·locat justament a les parts elevades del cos; fins i tot els nassos ho han fet així, ja que tota olor és portat a sobre, estan també a dalt ben ajustats, car que és un gran jutge del menjar i de la beguda, no ha esdevingut veï de la boca sense cap motiu. Llavors el gust, que ha de sentir d'aquestes olors pels quals les espècies ens alimentem, habita en aquesta part de la boca on la natura obre un camí a el que és comestible i potable. El tacte, en canvi, ha estat difós per tot el cos de forma equitativa, per tal que puguem sentir els cops i tots els impulsos excessius de fred i calor. Així com els arquitectes aparten dels ulls i els nassos dels propietaris aquestes coses que tenen fluids les quals fossin alguna cosa que fes fàstic, així la natura va enviar ben lluny dels sentits les coses similars.</p> <p>Cic. <i>ND</i> 2.140-141</p>
--	--

**Text 8:** Lactanci explica que gaudim dels beneficis que detalla Ciceró gràcies a Déu:

<p>[...] [3] eius prope diuina mens quia non tantum animantium quae sunt in terra, sed etiam sui corporis est sortita dominatum, in summo capite conlocata <u>tamquam in arce sublimi speculatur omnia et contuetur</u>.</p> <p>[4] hanc eius aulam deus non obductam porrectamque formauit ut in mutis animalibus, sed orbi et globo similem, quod orbis rotunditas perfectae rationis est ac figurae.</p>	<p>[...] [3] La seva ment és quasi divina perquè no només és dels éssers que estan a la terra, sinó també ha rebut el domini del seu cos, col·locada en el cim més alt, <u>tant com en una ciutadella elevada ho vigila i ho contempla tot</u>.</p> <p>[4] Déu no ha format aquest món que li pertany extens i allargat com en el cas dels animals analfabets, sinó similar a l'orbe i el globus celestial, puix que la rodonesa de l'orbe és de la perfecta lògica i forma.</p>
---	--

<p>[5] eo igitur mens et ignis ille diuinus tamquam caelo tegitur. cuius cum summum fastigium naturali ueste texisset, <u>primorem partem</u> quae dicitur facies <u>necessariis membrorum ministeriis et instruxit pariter et ornauit.</u></p> <p>Lact. <i>Op.</i> 8.3-5</p>	<p>[5] Llavors la ment i aquell foc diví estan protegits per ell des del cel. En haver cobert el seu gran frontó, que és anomenat rostre, d'un vestit natural, <u>va proveir i guarnir d'igual manera la primera part amb les funcions necessàries dels membres.</u></p> <p>Lact. <i>Op.</i> 8.3-5</p>
---	--

**Text 9:** Diferència de situació del cos i de l'ànima:

<p>[3] sed cum <u>homo constet ex corpore atque anima</u>, illud quod supra dixi receptaculum soli corpori praestat alimentum, animae uero aliam sedem dedit. [...]</p> <p>Lact. <i>Op.</i> 11.2-3</p>	<p>[3] Però com que <u>l'ésser humà està compost d'un cos i d'una ànima</u>, aquell recipient, del qual ja he parlat més amunt, forneix només al cos d'aliments, en realitat dona una altra posició a l'ànima. [...]</p> <p>Lact. <i>Op.</i> 11.2-3</p>
--	---

**Text 10:** Referències a la lectura dels clàssics per part de Lactanci:

<p>quod quidem non fugit hominem nequam Sallustium, qui ait: sed <u>nostra omnis uis in animo et corpore sita</u>, est: animi imperio, corporis seruitio magis utimur.</p> <p>Lact. <i>Div. inst.</i> 2.12.12</p> <p>Cui opinioni et Vergilius adsentit, qui fortunam omnipotentem uocat, et historicus, qui ait: sed profecto fortuna in omni re dominatur. quid ergo ceteris diis loci superest?</p> <p>Lact. <i>Div. inst.</i> 3.29.8</p>	<p>En efecte, això no va escapar d'una persona sense vergonya com Sal·lusti, qui diu: però <u>tota la nostra força està col·locada en l'ànima i el cos</u>, és que: fem servir més de l'ànima el poder i del cos el servei.</p> <p>Lact. <i>Div. inst.</i> 2.12.12</p> <p>Virgili també està d'acord amb aquesta opinió, qui anomena la fortuna omnipotent, i l'historiador que diu: però, sens dubte, la fortuna domina en tota l'essència. Llavors què queda per a la resta de déus del lloc?</p> <p>Lact. <i>Div. inst.</i> 3.29.8</p>
--	---

**Text 11:** Lactanci contra els falsos plaers:

<p>[7] Uid diuitiae? multo magis: nam et paucioribus et plerumque casu et inertibus saepe et nonnumquam scelere contingunt et optantur ab iis qui eas iam tenent. quid regnum ipsum?</p>	<p>[7] I sobre les riqueses què? Encara molt més: en efecte, toca a pocs, generalment per casualitat i sovint a ineptes, alguna vegada fins i tot per un delictes; i és desitjada per aquells que ja la mantenen. Què hi ha sobre el mateix govern?</p>
--	---

<p>[8] ne id quidem: non enim cuncti homines regnare possunt et necesse est uniuersos summi boni capaces esse.</p>	<p>[8] Tampoc ho és, sens dubte: car que no tots els homes plegats poden governar i cal que tothom tingui la possibilitat d'obtenir el bé suprem.</p>
<p>[9] quaeramus igitur aliquid quod propositum sit omnibus. num uirtus? negari non potest quin et bonum sit et omnium certe bonum. sed si beata esse non potest, quia uis et natura eius <u>in malorum perferentia posita est</u>, non est profecto summum bonum. quaeramus aliut.</p>	<p>[9] Cerquem, doncs, alguna cosa que sigui un propòsit per a tots. Llavors què hi ha sobre la virtut? No es pot negar que sigui un bé, certament és un bé de tots. Però si no pot ser felicitat, ja que la seva força i natura han estat col·locades a <u>la capacitat de suportar els mals</u>, indubtablement no és el bé suprem. Busquem una altra cosa.</p>
<p>[10] at nihil uirtute pulchrius, nihil sapiente dignius inueniri potest. si enim uitia ob turpitudinem fugienda sunt, uirtus igitur adpetenda est ob decorem. quid ergo? potestne fieri ut quod bonum, quod honestum esse constat, mercede ac praemio careat sitque tam sterile, ut nihil ex se commodi pariat?</p>	<p>[10] No obstant això, res és més bonic que la virtut, no es pot trobar res més digne que un savi. En efecte, si els defectes han de fugir a causa de l'obstacle, la virtut, doncs, ha d'acostar-se'ns pel seu honor. Llavors què? És que pot succeir que aquest bé, el qual consta a ser honest, estigui mancat de preu i de premi i d'aquesta manera és tan improductiu que no generi res de comoditat per si mateix?</p>
<p>[...]</p>	<p>[...]</p>
<p>[12] id uero quid esse dicemus? num uoluptatem? at nihil turpe ex honesto nasci potest. num diuitias? num potentatus? at ea quidem <u>fragilia sunt et caduca</u>. num gloriam? num honorem? num memoriam nominis? at haec omnia non sunt in ipsa uirtute, sed <u>in aliorum existimatione atque arbitrio posita</u>.</p>	<p>[12] Què direm que és això, doncs?, el plaer? Però res infame pot néixer de l'honestedat. Llavors les riqueses?, o el poder? Però, sens dubte, <u>aquestes coses són fràgils i caduques</u>. Aleshores la glòria?, o l'honor?, o el record d'un nom? Així i tot, totes aquestes coses no estan a la mateixa virtut, sinó que <u>estan col·locades en la consideració i l'arbitratge d'altres</u>.</p>
<p>[...]</p>	<p>[...]</p>
<p>[14] quid quod in his omnibus contemnendis uirtutis officia consistunt? nam uoluptates opes potentias honores eaque omnia quae pro bonis habentur non concupiscere, non adpetere, non amare, <u>quod ceteri faciunt uicti cupiditate</u>, id est profecto uirtutis.</p>	<p>[14] Què hi ha sobre el fet que les obligacions de la virtut estan compostes de tots aquests menyspreus? Així, doncs, <u>allò que la resta fan vençuts pel desig</u>, això és, sens dubte, propi de la virtut: no desitjar vivament ni exigir ni estimar el desig, les riqueses, els poders, els honors i tot això que és tingut per un bé.</p>
<p>[15] aliut ergo sublimius atque praeclarius efficit nec frustra his praesentibus bonis reluctatur, nisi quod maiora et ueriora desiderat.</p>	<p>[15] Llavors alguna altra cosa superior i més esplèndida aconsegueix i no resisteix a aquests béns actuals en debades, a no ser que els desitjés majors i més encertats.</p>

Lact. Div. inst. 3.11.7-15	Lact. Div. inst. 3.11.7-15
----------------------------	----------------------------

**Text 12:** Lactanci dona la resposta a la recerca dels estoics:

<p>[34] non cadit ergo in hominem beatitudo illo modo quo philosophi putauerunt, sed ita cadit, non ut tunc beatus sit, cum uiuit in corpore, quod utique ut dissoluatur corrumpi necesse est, sed tunc, <u>cum anima societate corporis liberata in solo spiritu uiuit.</u></p> <p>[...]</p> <p>[36] <u>summum igitur bonum quod beatos facit non potest esse nisi in ea religione atque doctrina,</u> cui spes immortalitatis adiuncta est.</p> <p>Lact. Div. inst. 3.12.34-36</p>	<p>[34] La felicitat, doncs, no cau sobre l'ésser humà d'aquella manera que van considerar els filòsofs, sinó que es dona així, de manera que no és felíç aleshores, quan viu en el cos, el qual necessàriament s'ha de corrompre per dissoldre's, sinó en un altre moment, <u>quan l'ànima viu alliberada del vincle del cos només a l'esperit.</u></p> <p>[...]</p> <p>[36] <u>El bé suprem, doncs, que ens fa felíços no pot estar sinó en aquesta religió i doctrina,</u> a la qual se li ha unit l'esperança d'immortalitat.</p> <p>Lact. Div. inst. 3.12.34-36</p>
--	--

**Text 13:** Sèneca mostra la seva opinió sobre els plaers falsos:

<p><u>Aliquod potius bonum mansurum circumspice;</u> nullum autem est nisi quod animus ex se sibi inuenit. <u>Sola uirtus praestat gaudium perpetuum, securum;</u> [...]</p> <p>Sen. Ep. XXVII.3</p> <p>[3] [...] Sed felix qui ad meliora hunc impetum dedit: ponet se extra ius dicionemque fortunae; secunda temperabit, aduersa comminuet et <u>aliis admiranda despiciet.</u> [4] Magni animi est magna contemnere ac <u>mediocria malle quam nimia;</u> illa enim utilia uitaliaque sunt, at haec eo quod superfluunt nocent. Sic segetem nimia sternit ubertas, sic rami onere franguntur, sic ad maturitatem non peruenit nimia fecunditas. [...]</p> <p>XXXIX.3-4</p> <p>[1] Magnam ex epistula tua percepi uoluptatem; permitte enim mihi uti uerbis</p>	<p><u>Cerca algun bé perenne</u> millor; però no hi ha res tret dels que troba l'ànima en si mateixa per a ella. <u>Només la virtut aporta felicitat permanent i segura.</u> [...]</p> <p>Sen. Ep. XXVII.3</p> <p>[3] [...] Però és felíç qui ha donat aquesta empenta cap al millor dels béns: es posarà fora de la justícia i l'autoritat, <u>i menysprearà els que seran admirats pels altres.</u> [4] És propi d'una gran ànima infravalorar les coses magnes i <u>estimar-se més la mediocritat que els excessos;</u> en efecte, la mediocritat és útil i vital, d'altra banda, els excessos són perjudicials perquè són superflus. Així d'excessiva estén les collites la fecunditat, així es trenquen les branques pel pes, així l'extensa fecunditat no arriba al fruit madur. [...]</p> <p>XXXIX.3-4</p> <p>[1] He percebut un gran plaer a la teva carta; permet-me que et digui amb paraules públiques que no la</p>
--	---

<p>publicis nec illa ad significationem Stoicam reuoca. <u>Vitium esse uoluptatem credimus</u>. Sit sane; ponere tamen illam solemus ad demonstrandam animi hilarem affectionem. [2] Scio, inquam, et uoluptatem, si ad nostrum album uerba derigimus, rem infamem esse et gaudium nisi sapienti non contingere; est enim animi elatio suis bonis uerisque fidentis. [...]</p> <p>LIX.1-2</p>	<p>classifiquis segons el significat estoic. <u>Nosaltres creiem que el plaer és un vici</u>. Sigui moderadament, però acostumem a fer-la servir per demostrar un afecte alegre de l'ànima també. [2] Sé, del cert, que el plaer, si ens adrecem cap a les nostres paraules transparents, és una cosa infame i que la felicitat, si no, no toca el savi; ja que és una elevació de l'ànima als seus béns i confidents vertaders. [...]</p> <p>LIX.1-2</p>
---	---

**Text 14:** Crítica als que veneren els béns efímers:

<p>[1] Venio nunc ad ipsam passionem, quae uelut obprobrium nobis obiectari solet, quod et hominem et ab hominibus insigni supplicio adfectum et cruciatum colamus, ut doceam eam ipsam passionem adeo cum magna et diuina ratione susceptam et <u>in ea sola et uirtutem et ueritatem et sapientiam contineri</u>.</p> <p>[2] neque enim si beatissimus in terra fuisset et per omnem uitam in summa felicitate regnasset, quisquam illum sapiens aut deum credidisset aut honore diuino dignum iudicasset: quod faciunt <u>uerae diuinitatis expertes, qui caducas opes et fragilem potentiam et alieni beneficii bona non tantum suspiciunt, uerum etiam consecrant et scientes memoriae mortuorum deseruiunt fortunam iam extinctam colentes</u>, quam ne uiuam quidem praesentemque sapientes colendam sibi unquam putauerunt.</p> <p>Lact. <i>Div. inst.</i> 4.16.1-2</p>	<p>[1] Vaig ara a la mateixa passió, de la mateixa manera com se'ns acostuma a objectar com a una vergonya, perquè, segons ells, venerem un home afeblit per un insigne càstig i crucificat pels homes, per demostrar que fins i tot la mateixa passió ha estat reconeguda amb una gran i divina raó i que <u>en ella sola s'hi retenen la virtut, la veritat i la saviesa</u>.</p> <p>[2] I, en efecte, si hagués estat més feliç a la terra i hagués regnat per tota la vida en suma felicitat, ningú conscient l'hauria cregut com a un déu ni l'hauria considerat digne per honor diví: això fan <u>els ignorants de la divinitat vertadera, els quals no només admiren les riqueses efímeres, el poder dèbil i els béns de benefici aliè, sinó que també els consagren i coneixedors del record serveixen diligentment una fortuna dels morts ja extingida venerant-la</u>, els savis no van considerar mai que s'hagués de venerar, ni tan sols quan era viva i present.</p> <p>Lact. <i>Div. inst.</i> 4.16.1-2</p>
---	--

**Text 15:** Sèneca diu que la raó humana és la única virtut envers la dels animals:

<p>Satorum uero animaliumque uirtutes, cum mortales sint, <u>fragiles quoque caducaeque sunt et</u></p>	<p>Però les virtuts de les plantes i dels animals, com que són mortals, <u>també són fràgils, caduques i</u></p>
---	--

<p><u>incertae</u>; exsiliunt residuntque et ideo non eodem pretio aestimantur. <u>Una inducitur humanis uirtutibus regula; una enim est ratio recta simplexque.</u> [...]</p> <p>Sen. <i>Ep.</i> LXVI.11</p>	<p><u>incertes</u>; pugen i baixen, no són valorades amb la mateixa apreciació. <u>Una sola regla s'indueix a les virtuts de l'èsser humà; en efecte, es tracta de la raó recta i senzilla.</u> [...]</p> <p>Sen. <i>Ep.</i> LXVI.11</p>
---	--

**Text 16:** Lactanci fa una referència als escrits de Sèneca:

<p>item Senecae m libus moralis philosophiae dicentis: «hic est ille homo honestus, non apice purpurae, non lictorum insignis ministerio, sed nulla re minor, qui cum mortem in uicinia uidit, non sic perturbatur tamquam rem nonam uiderit, qui siue toto corpore tormenta patienda sunt siue flamma ore rapienda est siue extendendae per patibulum manus, non quaerit quid patiatur, sed quam bene».</p> <p>Lact. <i>Div. Inst.</i> 6.17.28</p>	<p>Així mateix està el llibre de Sèneca de filosofia moral que diu: “aquest és aquell home honest, sense corona ni la porpra (poder), ni és insigne pel servei dels lictors (guàrdies), sinó que sense cap altra cosa inferior, el qual, quan veu la mort veïna, no es pertorba així com si hagués vist una cosa nova, el qual, si bé les tortures s’han de patir per tot el cos, si la flama ha de ser atrapada per la boca, o bé si les mans s’han d’estendre per la forca, no cerca el que pateix, sinó com estar bé”.</p> <p>Lact. <i>Div. Inst.</i> 6.17.28</p>
---	--

**Text 17:** Introducció i objectiu del *De ira Dei*:

<p>[1] Animaduerti saepe, Donate, plurimos id existimare, quod etiam <u>nonnulli philosophorum putauerunt, non irasci deum</u>, quoniam uel benefica sit tantummodo natura diuina nec cuiquam nocere praestantissimae atque optimae congruat potestati uel certe <u>nihil curet omnino</u>, ut neque ex beneficentia eius quicquam boni perueniat ad nos neque ex maleficientia quicquam mali.</p> <p>[2] quorum error quia maximus est et ad euertendum uitae humanae statum spectat, coarguendus est nobis, ne et ipse fallaris impulsus auctoritate hominum qui se putant esse.</p> <p>Lact. <i>ID</i> 1.1-2</p>	<p>[1] Para atenció, donatus, sobre què creuen molt sovint, que <u>uns quants filòsofs han considerat que Déu no s'enfada</u>, per això o bé se suposa que la natura divina només és benefactora i no està d'acord a fer mal a algú excel·lentíssim ni a l'òptima potestat, o bé és cert que <u>no es preocupa per res en absolut</u>, de manera que algú bo no arribi a nosaltres pel seu bon fer, ni tampoc algú dolent per les seves males accions.</p> <p>[2] El seu error, com que és molt gran i espera una posició de la vida humana per ser abatuda, haurà de ser refutada per nosaltres, i tu mateix no et deixis enganyar impulsat per l'autoritat dels homes, els quals es pensen que ho són.</p> <p>Lact. <i>ID</i> 1.1-2</p>
---	---

**Text 18:** El passatge on Ciceró expressa que Déu mai s'enfada:

<p>[...] At hoc quidem commune est omnium philosophorum, non eorum modo, qui <u>deum nihil habere ipsum negotii dicunt, nihil exhibere alteri</u>, sed eorum etiam, qui deum semper agere aliquid et moliri uolunt, <u>numquam nec irasci deum nec nocere</u>. [...]</p> <p>Cic. <i>Off.</i> 3.102</p>	<p>[...] D'altra banda, no hi ha dubte que això és comú de tots els filòsofs, no només dels que diuen que <u>Déu mateix no té cap ocupació, ni exhibeix la dels altres</u>, sinó que també dels que volen que Déu sempre faci i construeixi alguna cosa, <u>que Déu mai s'enfada i que no fa mal a ningú</u>. [...]</p> <p>Cic. <i>Off.</i> 3.102</p>
--	---

**Text 19:** Lactanci critica la recerca dels estoics argumentant que és impossible que Déu no sigui capaç d'aïrar-se:

<p>Existimantur Stoici et alii nonnulli aliquanto melius de diuinitate sensisse, <u>qui aiunt gratiam in deo esse, iram non esse</u>.</p> <p>Lact. <i>ID</i> 5.1</p> <p>[9] sed Academici contra Stoicos disserentes solent quaerere <u>cur</u>, si omnia deus hominum causa fecerit, <u>etiam multa contraria et inimica et pestifera nobis reperiantur tam in mari quam in terra</u>.</p> <p>[10] <u>quod Stoici ueritatem non perspicientes ineptissime reppulerunt</u>. aiunt enim multa esse in gignentibus et in numero animalium quorum adhuc lateat utilitas, sed eam processu temporum inuenturi, sicut iam multa prioribus saeculis incognita necessitas et usus inuenerit.</p> <p>Lact. <i>ID</i> 13.9-10</p>	<p>Els estoics i altres consideren, pel que fa a la divinitat, que té sentiments bastant més positius, <u>els quals afirmen que hi ha alegria en Déu, però no ràbia</u>.</p> <p>Lact. <i>ID</i> 5.1</p> <p>[9] Però els acadèmics, discutint contra els estoics, acostumen a preguntar, si Déu hagués fet totes les coses a causa de la humanitat, <u>per què fins i tot tantes coses adverses, enemigues i malèvoles són inventades per nosaltres tant al mar com a la terra</u>.</p> <p>[10] Els estoics sense investigar la veritat de forma molt inepta van rebutjar això. En efecte, afirmen que hi ha moltes coses a les plantes i en un nombre d'animals, les utilitats de les quals fins ara s'amaguen, però l'hauran de trobar en el curs del temps, de la mateixa manera com la necessitat i la utilitat van descobrir moltes coses que eren incògnita ja en els segles anteriors.</p> <p>Lact. <i>ID</i> 13.9-10</p>
--	---

**Text 20:** Lactanci, segons el seu antropomorfisme, creu que Déu no és capaç de fer res sense gaudir de les mateixes emocions que les persones:

<p>[2] itaque ne illi uitium concederet, etiam uirtutis fecit expertem. <u>'ex hoc' inquit 'beatus</u></p>	<p>[2] Així, doncs, per tal que no li concedeixi cap vici, fins i tot el va fer desconixedor de la virtut. <u>Va dir: "Des d'això és feliç i incorrupte, atès que no es</u></p>
--	---

<p><u>est et incorruptus, quia nihil curat neque ipse habet negotium neque alteri exhibet'.</u></p> <p>[3] <u>deus igitur non est, si nec mouetur</u>, quod est proprium uiuentis, nec facit aliquid impossibile homini, quod est proprium dei, si omnino nullam habet uoluntatem, nullum actum, nullam denique administrationem quae deo digna sit.</p> <p>[...]</p> <p>[6] <u>sed si nihil curat, nihil prouidet, amisit omnem diuinitatem.</u> qui ergo totam uim, totam substantiam deo tollit, <u>quid aliud dicit nisi deum omnino non esse?</u></p> <p>Lact. <i>ID</i> 4.2-6</p>	<p><u>preocupa per res, ni té cap ocupació, ni mostra la de l'altre".</u></p> <p>[3] <u>Llavors, no és Déu, si no es commou</u>, això que és propi de l'ésser viu, i tampoc fa res impossible per a l'home, és també propi de Déu, si no té cap voluntat en absolut, cap acció i finalment cap administració, les quals coses són dignes per Déu.</p> <p>[...]</p> <p>[6] <u>Però si no es preocupa per res, tampoc proveeix res, abandona tota la divinitat.</u> Qui retira, doncs, tota la força i la substància a Déu, <u>què més està dient tret que no hi ha cap Déu en absolut?</u></p> <p>Lact. <i>ID</i> 4.2-6</p>
---	--

**Text 21:** Crítica religiosa contra la teoria estoica:

<p>Si consideret aliquis uniuersam mundi administrationem, intelletget profecto quam uera sit sententia Stoicorum, <u>qui aiunt nostra causa mundum esse constructum.</u> omnia enim quibus constat quaeque generat ex se mundus, ad utilitatem hominis adcommodata sunt.</p> <p>Lact. <i>ID</i> 13.1</p>	<p>Si algú examinés tota l'administració del món al complet, sens dubte, entendria fins a quin punt és vertadera la sentència dels estoics, <u>els quals afirmen que el món ha estat construït per la nostra causa.</u> En efecte, el món està compost de les quals coses i genera totes i cadascuna de les coses per si mateix, van ser acomodades a la utilitat de l'ésser humà.</p> <p>Lact. <i>ID</i> 13.1</p>
---	--

**Text 22:** Paral·lelisme entre el *De ira* de Sèneca i el *De ira Dei*:

<p>Iam uero si effectus eius damnaque intueri uelis, nulla pestis humano generi pluris stetit. Videbis caedes ac uenena et reorum mutuas sordes et urbium clades et totarum exitia gentium et principum sub ciuili hasta capita uenalia et subiectas tectis faces nec intra moenia coercitos ignes sed ingentia spatia regionum hostili flamma relucentia.</p>	<p>Però, ara si vols examinar els seus efectes i els seus danys, cap catàstrofe major s'ha aixecat per a la raça humana. Veuràs caigudes, verins, calamitats mútues d'aquestes coses, els estralls de les ciutats, les destruccions de totes les nacions, els caps llogats dels dirigents sota la llança del poble, les torxes clavades als sostres i els focs no retinguts dins les muralles, sinó els ingents espais de les regions encesos per la flama hostil.</p>
--	--



<p>Sen. <i>Ira</i> 1.2.1</p> <p>et si homo qui habeat imperium ac potestatem, late noceat per iram, sanguinem fundat, urbes subuertat, populos debeat, prouincias ad solitudinem redigat, quanto magis deum qui habeat totius generis humani et ipsius mundi potestatem, perditurum fuisse uniuersa credibile sit, si irasceretur?</p> <p>Lact. <i>ID</i> 5.4</p>	<p>Sen. <i>Ira</i> 1.2.1</p> <p>I si l'humà, que tenia poder i potestat, es torna violent per la ràbia àmpliament, escampa la sang, enderroca ciutats, destrueix pobles, redueix les províncies en runes, és creïble que Déu tan magne, qui té la potestat de tota la raça humana i del mateix món, fos la totalitat de les destruccions, si s'enfadés?</p> <p>Lact. <i>ID</i> 5.4</p>
---	--