

EL EPICUREÍSMO Y SU REPERCUSIÓN HISTÓRICA

Marcelino Rodríguez Donís. Universidad de Sevilla

Resumen: La finalidad del artículo es demostrar cómo el epicureísmo pervive en el mundo griego y latino, principalmente en Cicerón, Séneca, Horacio, Virgilio, Ovidio; pero también en autores como Luciano, Celso, etc. En el Renacimiento se produce un interés por la cultura griega en general y, especialmente, por la doctrina epicúrea, sobre todo por la parte ética del sistema. No se conocían directamente los textos, sino que se tenían en cuenta las interpretaciones de Cicerón y Plutarco y, sobre todo, la de Séneca (que, a su vez, tampoco trabaja con textos de primera mano y sólo tiene en cuenta la ética). El objetivo que se propone este artículo es confrontar el Epicuro real (el de los textos conservados) y el de la interpretación vulgar, que no siempre tiene en cuenta los textos y que, por tanto, atribuye al filósofo de Samos doctrinas que jamás sostuvo realmente.

Abstract: This paper aims to establish the persistence of Epicureanism in Greek and Latin cultures, mainly through Cicero, Seneca, Horace, Virgil and Ovid, but also through Lucian, Celsus and others. Although Renaissance regains interest for Greek culture, and for Epicurean doctrines and its ethical elements in particular, the original Epicurean texts were mostly unknown in those times. A good knowledge of them could nevertheless be obtained from the interpretations offered by Cicero and Plutarch, and above all by Seneca—even if Seneca himself didn't deal with first hand texts and took just Ethics into account. The aim of this paper will therefore be to compare true Epicurean doctrine as preserved in texts with its popular (mis)interpretation, and it will be contended here that the later quite often leaves texts aside and thus ascribes to Epicure some doctrines he never ever sustained.

La doctrina epicúrea ha sido interpretada de modos muy diferentes a tenor de los factores sociales, políticos y religiosos de cada época. La verdad es que en los mismos textos de Epicuro, tal como nos han sido legados, se deja la puerta abierta a las concepciones más enfrentadas; lo que ha dado, por ejemplo, lugar a que tan pronto se le considere el paladín del ateísmo, como el defensor de una concepción religiosa sumamente pura y elevada. Lo importante es descubrir si esas visiones a veces opuestas son en sí

mismas conciliables con los textos o no. El hecho mismo de que se le interprete de modo contradictorio no indica, a veces, sino el interés, más o menos polémico, que anima al que acude a Epicuro. En la gran mayoría de los casos se le menciona para refutar lo que él jamás sostuvo, pero que se le ha atribuido de modo erróneo o inexacto por toda una larga tradición. Una cosa es el Epicuro histórico, que hemos pretendido exponer hasta aquí, y otra muy diferente lo que se ha denominado entre los especialistas *epicureísmo vulgar*. En algunos casos los estudiosos de Epicuro no tenían a mano sus textos, sino manuales doxográficos. Y esto sucede hasta en un autor tan importante como Séneca, imprescindible, por otra parte, para el conocimiento de la moral epicúrea, pero que si fuese nuestra única fuente apenas si se diferenciarían el estoicismo y el epicureísmo. Es sospechoso, v. g., que el filósofo cordobés no haga apenas referencia a la teoría física de Epicuro o que no tenga en cuenta a Lucrecio.

Ya nos hemos referido a la actitud abstencionista de Epicuro sobre la participación en la vida pública, pero eso no impide que en determinados momentos incluso su apoliticismo sea aceptado por un nutrido grupo de intelectuales de alto rango social y al servicio del estado, así como por los miembros de la más ilustre aristocracia, que creen encontrar en el filósofo de Samos el aplauso a sus conductas libidinosas. Para Farrington y otros, sin embargo, es una filosofía liberadora del *Lumpenproletariat* romano, enemiga de los intereses del poder que busca perpetuarse por la fuerza de las armas o del engaño de la religión, basada en la credulidad, en el temor y en la ignorancia. Pero de cualquier modo, el epicureísmo, sin llegar a abolir la esclavitud, no consideró al esclavo, a diferencia de Aristóteles, como un *instrumento viviente*, sino que defendió la igualdad de todos los seres humanos, mucho antes de que apareciese el cristianismo y siguiendo quizás el programa utópico de algunos sofistas que, como podemos constatar en el llamado *Anónimo de Proclo*, abogaban por la *isonomía* y la supresión de la propiedad privada.

¿Estaba al alcance de las masas el sistema epicúreo o una vulgar deformación suya? Resulta muy interesante constatar cómo en los siglos XVI y XVII se denomina epicúreos a los ateos, a los materialistas, a los que no van a misa los domingos, a los que comen carne los viernes, a los partidarios de los placeres sexuales sin ningún tipo de freno, a los que niegan la providencia divina y todo lo explican por el azar de los átomos, rechazando la finalidad y la intervención

divina en el mundo, a los que niegan la inmortalidad del alma, a los que participan activamente en las sediciones y revueltas políticas, etc. No obstante, para Erasmo los epicúreos se asemejan, como veremos, a los *christiani pie viventes* (*Quod si Epicurei sunt qui suaviter vivunt, nulli verius sunt Epicurei quam qui sancte pieque vivunt*).

Es tan grande el influjo de Epicuro a lo largo de toda la historia del pensamiento filosófico, que sin su presencia no se entendería la pugna entre materialismo y espiritualismo, entre mecanicistas y finalistas, entre plenistas y atomistas, entre ateísmo y fideísmo, etc. En las páginas que siguen nos proponemos, en una síntesis muy apretada y necesariamente insuficiente, mostrar una visión panorámica de la repercusión epicúrea. Esta tarea ha sido llevada a cabo, entre otros, por Piero Innocenti (*Epicuro*. 1975) en su análisis del epicureísmo desde su contexto helenístico hasta nuestros días. Más recientemente aún, Jones Howard (*The Epicurean Tradition*. 1989) hace un interesantísimo estudio del tema que nos ocupa desde una perspectiva que en muchos puntos recuerda la de James H. Nichols (*Epicurean political Philosophy*. 1972). Pero hay, además, un gran número de libros y artículos (Kristeller, Garin, Flacelière, Gabotto, Saitta, Redetti, Alain Michel, Di Napoli, Fois, Pagnoni, Paganini, etc.) que se centran en un período o en un autor concreto y resultan imprescindibles para nuestro propósito.

Empeceremos por referirnos a los críticos de Epicuro en la Antigüedad. Fue un exdiscípulo del Jardín, Timócrates, quien llevó a cabo la primera tergiversación de la doctrina, seguida y aumentada por los estoicos, con algunas excepciones como la de Séneca. Timón de Fliunte (fr. 55 W de los *Silli*) no vacila, si aceptamos la tesis de M. Di Marco, en describir a Epicuro como *el más cerdo y el más perro de los físicos*, el más incapaz de instrucción. Si es correcta esta interpretación, estaríamos ante el origen del tópico horaciano *Epicuri de grege porcum* (*epist.* I 4,16), repetido hasta la saciedad desde San Jerónimo (*inter tuos suos grunniunt*). Platón insiste reiteradas veces en el *Teeteto* en que para el buen funcionamiento de la razón se exige la educación. En la *Republica*, al hablar del cuidado del alma y del cuerpo, compara la vida de los que se dedican a los placeres con la de los animales salvajes. En el *Timeo* sostiene que los placeres del vientre impiden el acercamiento a la filosofía y a las Musas. Una vez más Epicuro polemiza con Platón y afirma (fr. 427 Us) que el placer del vientre es principio y raíz de todo bien; aun-

que, como dice T. Gargiulo, esta sentencia, supuestamente epicúrea, puede ser interpretada en sentidos muy diversos. ¿Cómo podemos estar seguros de que no es una invención estoica?

El platonizante Plutarco, autor, entre otras obras, de seis tratados sobre Epicuro que no han llegado a nosotros y del *Adversus Colotem*, del *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* o *Contra Epic. beatit.*, del *De latenter vivendo*, ve en la doctrina de los filósofos del Jardín una invitación a la vida fácil e indolente que se torna peligrosa para la ciudad a causa de su indiferencia ante los asuntos públicos. Pero, sobre todo, arremete contra la moral epicúrea porque, aunque coloca el asiento del placer en el alma, reduce los placeres de ésta a los meramente sensuales y al recuerdo que guarda de ellos; lo que supone una renuncia absoluta a los placeres del espíritu: lectura de los poetas y de los historiadores, estudio de la geometría, de la astronomía, de la música, las acciones nobles, el amor, la gloria, ect. (*Non posse suaviter vivi sec. Epic. cps. 9-18*). Pero Epicuro, además, le parece despreciable por su actitud ante la gloria: aunque no obtuvo ningún favor público, no dejó de intentarlo de modo secreto y vergonzoso. Le reprocha su talante vanidoso y engreído, como nos revela la anécdota de la *proskinesis* de Colotes.

A pesar de que no menciona de modo expreso a Epicuro, en el *De superstitione*, define el ateísmo como la falsa creencia de aquellos que por establecer como primer principio los átomos y el azar niegan la providencia y relegan a los dioses fuera del mundo. El ateísmo es una forma de impiedad, según Plutarco, pero resulta menos peligroso que la superstición, puesto que el ateo jamás acusa a los dioses de sus infortunios. Aunque el filósofo de Queronea cambie de opinión, como dice Flacelière, y termine considerando, en *De Iside et Osiride*, que la superstición es un mal tan grave como el ateísmo, lo chocante es que considere ateos a los epicúreos, a no ser que identifique, como se hará claramente en el Renacimiento, ateísmo y negación de la providencia. En el epicureísmo cabría hablar a lo sumo de deísmo.

En algunos momentos Plutarco parece defender a los epicúreos frente a los estoicos, v. g., cuando les reprocha a éstos incurrir en el mismo error que achacan a aquéllos respecto de la declinación azarosa de los átomos: admiten la existencia de un efecto sin causa. ¿Pero no hacen ellos lo mismo con el problema del mal? Plutarco, sacerdote de Apolo y defensor de la adivinación délfica, además de

ferviente seguidor de los mitos escatológicos de Platón sobre la inmortalidad del alma y de los premios y castigos en la otra vida, en *De defectu oraculorum*, hace una crítica demoledora de lo que él llama «fábula» de la infinitud de mundos y de átomos, de la teoría de los simulacros, de la negación de la providencia, de la adivinación, etc. Pero, quizá, el ataque frontal contra la canónica y la física lo encontramos en el *Adversus Colotem*, donde el preceptor de Adriano se declara abiertamente fiel al platonismo a la par que hace una defensa de los filósofos a los que Colotes ataca so pretexto de defender un sistema opuesto a las mejores tradiciones filosóficas de la Hélade: Demócrito, Empédocles, Parménides, Platón, Stilpón, Arcesilao, etc.

Además de la teoría de la inmortalidad del alma y de las creencias en los castigos en el más allá (*De sera numinis vindicta*), en absoluta oposición con el epicureísmo, en el *Eroticos*, muestra Plutarco su oposición a la concepción que del amor se hacen los epicúreos, que, según él, son indulgentes con Afrodita pero no con Eros. En efecto, admiten el azar hasta en el amor. No son partidarios del matrimonio y en las mujeres ven sólo las madres de sus hijos, pero se preocupan más de ser amados que de amar; fecundan apresuradamente a la primera que encuentran, como sostiene Lucrecio (IV. 1065-7): «es preferible arrojar sobre cualquier cuerpo el semen contenido». El paralelismo entre él y Plutarco es, como señala Flacelière, innegable. Ambos debieron beber en la misma fuente.

En el desenvolvimiento, por otra parte, de la filosofía epicúrea es preciso tener en cuenta a Cicerón, a Virgilio, a Horacio. Tácito, Petronio, Marcial, Juvenal, Luciano, etc., debido a la influencia que sus escritos tendrán en el Medievo y en el Renacimiento. Es bien sabido que Virgilio fue muy admirado por los cristianos del Medievo que detectaban en su obra conceptos muy cercanos a los suyos, llegando a convertirle en un profeta del Mesías. Dante y Petrarca le admiraron fervientemente.

Su vinculación con la filosofía epicúrea le viene de su maestro en Nápoles, Sirón, y del poema de Lucrecio, sobre todo. En las *Bucólicas* y en las *Geórgicas* encontramos ideas epicúreas por doquier. Alaba la filosofía que le ha enseñado a conocer «el misterio del mundo, y ha pisoteado todos los temores y la fe en el inexorable hado y el estrépito del avaro Aqueronte... Afortunado quien conoce los dioses campestres, Pan, y el viejo Silvano, y sus hermanas las

ninfas» (G., II 490-4). Basándose en el libro V de *DRN*:... «cantaba cómo en el gran vacío se acoplaron los átomos de la tierra, del aire y del mar, y hasta del mismo fuego sutil, cómo de estos elementos surgieron los primeros principios (B VI)». Este poeta que «cantó a los pastores, a los campos y a los caudillos» resalta el valor de la quietud y del gozo que comporta la vida del hombre que vive tranquilamente del producto de la tierra, sin ocuparse de cuestiones complejas. Es conocido su agradecimiento a Augusto por la devolución de las heredades que le habían sido arrebatadas tras la expulsión de su protector Pollio por los octavianos.

La repercusión del epicureísmo en Horacio es algo bien sabido por todos. En sus *Sátiras*, *Epodos*, *Odas* y *Epístolas* encontramos muestras evidentes de su educación epicúrea. Soñaba con construir, tras augurar la destrucción total de la sociedad de su época, una comunidad como la del Jardín, libre, justa. Quizás el haber sido hijo de un esclavo emancipado ayude a comprender su pensamiento. A la más pura y cristalina adhesión al epicureísmo une su canto a la Roma oficial. Estuvo, a través de Virgilio, en contacto con Mecenas, admirador del Jardín. Ambos murieron en el año 8 a. C. y Augusto mandó que le construyesen una tumba al lado de su protector. Siempre vivió de acuerdo con el hedonismo epicúreo, compartiendo los placeres con la retirada al campo en busca de paz y soledad. Su ideal moral se resume en la conocida sentencia: *Carpe diem, carpe horam*.

Quizás el gran sofista sirio, Luciano de Samosata, desempeñó el papel más imponente en la crítica al irracionalismo que se había extendido desde los tiempos de Adriano a Marco Aurelio. Ambos emperadores intentaron recobrar, con fines políticos, el esplendor de la cultura filosófica. Adriano, a instancias de su esposa Plotina, favoreció a los epicúreos, a los que el Senado romano había fustigado en el 173 o 154 a.C, expulsando de Roma a dos de sus representantes: Alceo y Filisco, por conducta licenciosa. Marco Aurelio, por su parte, a pesar de abrazar el estoicismo, instauró y remuneró, además de algunas cátedras de ciencias, cuatro de filosofía: platónicos, estoicos, epicúreos y peripatéticos. Ni los cínicos ni los pitagóricos, ni los escépticos se vieron favorecidos por la nueva política cultural del poder que no hacía sino continuar la iniciada por Vespasiano y que se prolongó hasta el 529, fecha en que fueron clausuradas las escuelas filosóficas como fruto del éxito de los cristianos

contra el paganismo.

En *Bis Acusatus* y en el *Eunuchus* arremete Luciano contra estos granujas que viven a expensas del erario público como ideólogos del Estado. En la *Vitarum Auctio* trata humorística y sarcásticamente de todas las sectas filosóficas y arremete sobre todo contra la lógica de Crisipo desde una posición programática y antidialéctica. Es menos duro con los peripatéticos de su entorno (Adrasto, Aspasios, Galeo, Agatocles, Rufinus, Hermios (maestro de Alejandro de Afrodiasias) y Alejandro de Damasco, que recibió la cátedra oficial de peripatetismo, Sosígenes y Aristocles de Mesina. Los más destacados de entre los seguidores de Aristóteles del siglo II son Adrasto y Alejandro de Afrodiasias. El primero, comentarista del *Timeo*, trata de conciliar a Platón con Aristóteles, pero al mismo tiempo, por no considerar la divinidad rigurosamente fuera del mundo, se acerca al panteísmo estoico. Alejandro reacciona contra estas desviaciones del pensamiento de la escuela, condenada a ser absorbida por el neoplatonismo. El interés por los temas religiosos está muy presente. La relación Dios- mundo es entendida de tal modo que para salvar la libertad humana es necesario concebir la Providencia divina como el orden general del universo. Los astros provocan cambios en el mundo sublunar, pero ni ellos ni la divinidad misma están al servicio de los hombres. Admitían la adivinación y la plegaria desinteresadas y rechazaban la magia y la inmortalidad del alma.

Luciano abusa del tópico, compartido por los apologetas cristianos (Justino y Tertuliano), con el que la literatura de la época representaba a los peripatéticos: su afán por el dinero.

No se puede pasar por alto el punto de encuentro entre la actitud antimística, antimetafísica y antirreligiosa de Luciano y la crítica escéptica que llevaban a cabo, siguiendo a Enesidemo, los escépticos de su tiempo: Favorino, Sexto Empírico y Menodoto. En Sexto encontramos todos los argumentos posibles para combatir el dogmatismo de todas las escuelas filosóficas. Aunque se aceptan las divinidades de la religión tradicional, se deja sin fuerza probativa cualquier argumento que pretenda demostrar la existencia de los dioses, la inmortalidad del alma, la providencia, etc. Lo mismo se puede decir acerca de la moral. No existe posibilidad de fundamentar una ciencia del comportamiento. Luciano no pudo no sentirse atraído por esta filosofía que llevaba en su seno el germen del espíritu positivo y que analizaba atentamente la diversidad de opiniones

concernientes a los dioses o a la moral. La debilidad de las pruebas de la existencia de los dioses lleva al rechazo de deificaciones absurdas, así como de los oráculos imposibles o inútiles (si se acepta el fatalismo de los estoicos, destructor de toda moral). En el *Hermótimo*, en *Zeus trág.*, en *Zeus refutado*, en el *Diálogo de los muertos*, encontramos constantes referencias a estos temas.

Pero Luciano no se adscribe a ninguna secta, sino que las ridiculiza a todas, también al escepticismo. Con todo, el efecto que producían los escritos de los seguidores de Pirrón entre las capas cultas de la sociedad nos lo revela claramente la prohibición a los sacerdotes de leer los libros de Sexto impuesta por el emperador Juliano en su afán por acabar con la plaga de los ateos.

La simpatía y el aprecio que sentía Luciano por el cinismo es innegable, según Marcel Caster (*Lucien et la pensée religieuse de son temps*). Demetrio, Agatóbulo, Enomao de Gádara, Demonax, Peregrinos, Teágenes, Honorato, Crescencio son los miembros más significativos de la secta en el período que media entre Séneca y Marco Aurelio. Si algo les une a todos ellos es la defensa de la libertad, la autarquía, la «parresía», el desprecio de la ciencia, la renuncia al cuerpo, la aceptación del sufrimiento y de la muerte, etc. Es necesario alejarse de los misticismos religiosos que rebajan la razón divina, de los oráculos, que suponen la determinación absoluta, del estado y de la familia. Lo único importante es la práctica de la razón y de la virtud; ello comporta la *parresía* y el amor al género humano.

Luciano no puede comprender el misticismo de Peregrino, cristiano convertido al cinismo, que murió quemado, por no haberlo detenido nadie, después de haber anunciado en los Juegos Olímpicos que se arrojaría a la hoguera. Luciano escribió contra él un libro que lleva su nombre y con el que quiere disuadir a los que intentaban instituir un culto a su memoria.

Mucho más elegante le parece la conducta del príncipe chipriota Demonax, al que dedica el diálogo del mismo nombre, que se hace cínico y renuncia a sus riquezas por considerar que no eran compatibles con la *autarqueia* y la *parresía*, demostrando la necesidad de conciliar teoría y acción. Este filósofo afincado en Atenas y que miraba a Roma con cierto desdén es el modelo a imitar por Luciano. Su desprecio por la inmortalidad del alma (43, 44, 32, 60), por las plegarias en los templos (27), por los sacrificios (11), por los orácu-

los (37) llamaban la atención de Luciano. Pero, así mismo, le complacía que tuviese como maestros a Epícteto y al epicúreo Timócrates de Heraclea y que considerase como dignos de imitar a Sócrates y a Diógenes. No estamos ante un cínico al uso, de los que se podían ver en los caminos y en las plazas públicas, sucios y con aspecto de mendigos y agitadores políticos. Aceptaba, como los epicúreos, que el temor y la credulidad explican la creencia en los aráculos y en todas las demás formas de superstición y misticismo. También compartía con los epicúreos el gusto por la amistad. Este cínico de cultura envidiable quiere ser *hombre* y no perro, como le dice a Peregrino. Su carácter dulce y sociable era el que convenía a un griego culto. Luciano siempre anheló haber nacido en el Cerámico⁴ dice agudamente Caster-

Lo que no alaba de los cínicos Luciano es su heroísmo gratuito y su afán de exageración, por eso en *Menipo* y en *Demonax* muestra a filósofos serios, elegantes, equilibrados, mesurados, de gustos áticos, que coinciden con su talante artístico y vital: rechazo de lo superfluo y demasiado abigarrado. Todo se acaba con la muerte. La divinidad es fruto del conocimiento. Se le reverencia con la mente y la conducta, todo lo demás (rezos, sacrificios, gestos) sobra.

Lo cierto es que a Luciano no le interesa demasiado ninguna construcción teórica. Sin embargo sentía especial respeto por el epicureísmo, representado en su tiempo por Celso, Antonio, Zenobius, Lépidus y el ya nombrado Timócrates de Heraclea. Los ataques que recibieron de Plutarco y de Galeno (sólo en ocasiones), así como las declaraciones de Cleomedes y el hecho de que Marco Aurelio les crease una cátedra, parecen demostrar la afirmación de Usener: «*permulti fuere multumque valuit disciplina sub Antoninis*».

Es curioso que Dionisio de Alejandría los refute a comienzos del siglo IV y que Juliano sostenga, a mediados de ese siglo, que la secta se había extinguido y que los dioses mismos habían hecho desaparecer la mayoría de sus escritos.

Numenio de Apamea nos habla de la fidelidad con que seguían a Epicuro sus discípulos después de cinco siglos. Continuaban, en efecto, celebrando su natalicio y se reunían los días veinte de cada mes. Pero lo más importante, como nos dice Caster, es que algunas de sus enseñanzas habían sido asimiladas por los estoicos, los pitagóricos y los platónicos (el *lathe biosas*, v.g.). Hasta en los epitafios se podía leer, según Galeno: *oudeis athanatos*.

Epicuro admitía los cultos oficiales, aunque sólo fuese por prudencia. Sin embargo Eliano reprocha a los epicúreos su espíritu malicioso y agresivo que les llevaba a espiar lo que se hacía en los actos religiosos. En *Alejandro* (25) se muestra claramente el rechazo del falso profeta, que promete no vaticinar jamás para un amastriano. Lo mismo se observa en el relato (43) del joven desaparecido y la ejecución de dos esclavos inocentes a causa del oráculo de Alejandro. Un epicúreo se revela y grita públicamente contra Alejandro, quien asevera que la divinidad exige su lapidación inmediata.

Pero sigue pesando la injusta crítica de Plutarco, que no desmiente, a pesar de tener sobradas razones para hacerlo, la opinión vulgar que presentaba a los epicúreos como gente salvaje, sin dioses y enfangados en los placeres. Eliano, siguiendo el espíritu de la comedia (Damoxeno, Hegesipo y Baton), los describe como gentes gastadas por el placer. Luciano se hace eco de la tradición y la leyenda: Epicuro era un vividor y un impío (*Hist. V, II, 18 ; Doble Acus. 21-22*). El epicúreo Hermon (*Banquete*) a pesar de ser sacerdote de los Dioscuros (Castor y Pólux) y miembro de una familia importante es rechazado por los estoicos. ¡Un epicúreo sacerdote!, Zenothémis no puede soportarlo. Luciano se divierte a costa de los filósofos y se propone ridiculizar los simposios *more platónico*. Pero muestra sus preferencias dotando a Hermón de una fina ironía, poco común en los retratos literarios de los epicúreos: ¡si no te quieres sentar junto al epicúreo, acepta sentarte junto al sacerdote! Algo similar sucede con Damis en *Zeus tr.*

Luciano es partidario del carácter sociable de los epicúreos y de su moderado hedonismo, aunque lo identifique a veces con el de Aristipo, personaje muy querido entre los muertos (*Nékyom., 13*)

En *Alejandro* (66) hace este casi lucreciano elogio de Epicuro: «He escrito esto para vengar a Epicuro, ese hombre verdaderamente santo, ese genio verdaderamente divino, el único que ha conocido el bien en su realidad y que transmitió conocimiento real sobre él, el liberador de cuantos han escuchado su palabra». Epicuro es para Luciano, según dice Caster, *un maître d'incredulité*. La sonrisa de Demócrito es también un arma contra la superstición. En *Alex.* (17) aparecen juntos Demócrito, Epicuro y Metrodoro como símbolos de la incredulidad. Lo que representaban fundamentalmente era el rechazo del misticismo entendido como *retour des vieilles terreurs*.

Había, sin embargo, un cierto desacuerdo con el concepto de

cultura epicúreo. Pase que no se sepa si Hector defendía a griegos o troyanos, como hace decir Plutarco a Metrodoro (*Non posse...* 12), pase que se desprecien las matemáticas y la dialéctica; lo que no puede aceptar Luciano es el desprecio de la retórica. Los epicúreos que él introduce en escena son cultos. El mismo Cicerón, que en ocasiones reprocha a los epicúreos su incultura, en el *DND* (I, 21) o en el *De Fin.*, reconoce que Velleius ha hecho una defensa del epicureísmo *ornatius quam solent vestri*. Lo mismo afirma respecto de Torcuto, portavoz de la moral epicúrea. Hasta su mismo amigo Atico era culto y epicúreo. Pero Aelius Aristides refiere que los polemistas cristianos al atacar la civilización helénica decían seguir a los cínicos y a los epicúreos. Al escribir la vida de Alejandro, según Caster, Luciano pretendía dirigirse a una sociedad culta y distinguida, «al mismo tiempo que epicúrea».

Los epicúreos y los cristianos eran rechazados en las procesiones litúrgicas que organizaban los seguidores de Alejandro y Cocconate. Con los demás filósofos (platónicos, estoicos y pitagóricos) Alejandro, al decir de Luciano (*Alex.* 25), debía sentirse cómodo. Pero, a pesar de haber almacenado una inmensa fortuna y de haber burlado inpúnenemente las leyes, este embaucador de masas murió de gangrena y en la miseria: «el fin de la tragedia de Alejandro parece providencial, pero se debió al azar» (*Alex.* 60). Aconsejaba el falso profeta lapidar a epicúreos y cristianos. El Ponto, según él, estaba infectado de ateos y cristianos «que osaban extender las peores calumnias sobre él». Con el término ateos se refiere, seguramente, a los seguidores de Epicuro, de quien dice que «está en el Hades con cadenas de plomo en los pies y sentado en el fango». Sobre los cristianos, en *Peregrinos* (13), se expresa así: «Estas pobres gentes, en primer lugar, se metieron en la cabeza que serían inmortales y vivirían eternamente: así, despreciaban la muerte, a la que muchos de entre ellos se entregaban voluntariamente. Su primer legislador les convenció de que todos eran hermanos: renegaron de los dioses griegos para adorar su famoso sofista crucificado, conforman su vida a sus leyes. También desprecian todos los bienes sin distinción, teniéndolos en común y compartiéndolos: creencia que ellos admiten sin preocuparse de que esté rigurosamente probada. Si entre ellos surgiese un experto impostor, capaz de manejarles, pronto se haría rico, burlándose de esta gente crédula y simple».

Los cristianos engrosaban, según Luciano, las filas de esas gen-

tes incultas que jamás se paran a pensar en la razonabilidad de sus creencias. Su desprecio de la muerte nada tiene que ver con el de los epicúreos: son unos iluminados convencidos de su inmortalidad. La secta cristiana es para Luciano una más de entre las múltiples nuevas formas de iniciación. Sí le interesa, sin embargo, la figura de Peregrinos. En el tratado que lleva su nombre (11ss.) describe cómo Proteo, familiarizándose en Palestina con sus sacerdotes y sabios, termina por convertirse en su jefe, interpretando los textos sagrados y escribiéndolos, en ocasiones, él mismo. Lo veneraban como a un dios. Era su legislador, su señor. Habiendo sido encarcelado, logró fama de santidad y venían a visitarlo y socorrerlo todo tipo de personas de la secta: viudas, viejas, huérfanos. Sobornaban a los guardianes y pasaban las noches con él. Era amado como un nuevo Sócrates al que venían a agasajar incluso los cristianos de lejanas comunidades de Asia.

Luciano sentía, sin embargo, más que respeto, admiración por la filosofía epicúrea, resaltando su aspecto humanitario y utópico hasta el punto de considerarla, como dice Piero Innocenti (*Luciano de Samosata e l'epicureismo*, p. 46), la panacea frente a las falsas metafísicas del misticismo.

En el *Diálogo de los muertos* se muestra sumamente interesado por los problemas sociales y en determinados momentos parece un pensador revolucionario, aunque más bien se trata de un reformista que rechaza los radicalismos anárquicos y antisociales de algunos cínicos. Cree que los pobres deberían gozar en esta vida de la *isonomía* que se les promete en la otra. La opresión de unos hombres por otros se deriva, según Luciano, de un exceso de riqueza; lo que le lleva rechazar la concepción aristotélica porque, como dice Baldwin (*Lucian as a social Satirist*), es una *crudely materialist philosophy* que legitima la desigualdad de riqueza y de poder. No se puede, sin embargo, aceptar en su totalidad la interpretación que de Luciano hace Baldwin, quien llega a afirmar, con evidente exageración, que el samosatense era partidario de la sociedad sin clases. Es cierto que los problemas sociales le interesaron y que considera excesivamente injusto el reparto de los bienes, como se comprueba en las *Cartas Saturnales*, donde retoma el análisis crítico sobre la situación sociopolítica de su tiempo, sustentada en una ausencia total de equilibrio entre el *hyperploutein* y la *isotomia*. Sin embargo la solución final que propone para el conflicto correctamente descrito no puede

ser, vista desde hoy, más deprimente y reveladora: Saturno aconseja a los ricos que sean más generosos. Se trata, en consecuencia, de un integrista que, en opinión de Innocenti, viene a ser «una *concordia omnium*, bastante alejada de un programa revolucionario». En modo alguno era Luciano un filósofo comprometido con los explotados; despreciaba la masa y desde luego no seguía a Epicuro en lo de vivir oculto, sino que, bien al contrario, buscaba el éxito, a pesar de que tuvo que conformarse con ser secretario a *cognitionibus*. Pero, por otra parte, incluso en su falta de real compromiso político era fiel a Epicuro, que, a pesar de lo que digan algunos estudiosos modernos que no tienen en cuenta las circunstancias sociales de la época, tampoco levantó su voz contra la injusticia y la opresión, sino que prefirió «pasar» de política y no enfrentarse con los poderosos sino procurarse sus favores o al menos su no animadversión.

Innocenti insiste en la profunda simpatía y admiración que Luciano sentía por el epicúreo Celso, inspirador, según la tradición, del *Alejandro o el falso profeta* y autor de una obra contra los cristianos. Desgraciadamente hoy no podemos estar seguros de que ese tal Celso sea el autor del *Discurso de la verdad* que nos ha llegado a través de la obra de Orígenes recopilada en el siglo IV por san Basilio y san Gregorio Nacianceno bajo el título común de *Philocalia*. En el *Contra Celsum* de Orígenes, escrito probablemente en el 248, se hacen constantes referencias a dos obras de Celso que Ambrosio logró hacer llegar a Orígenes. De una de ellas no se sabe nada (*Contra los magos*), y del *Discurso de la verdad* o *Discurso verdadero*, supuestamente escrito en el 170, sólo conocemos las extensas referencias recogidas en el *Contra Celsum*. El mismo Orígenes no sabía a qué atenerse respecto de la filiación escolar de Celso, puesto que en C.C. I, 68, así como en I, 8, 10; II, 60; IV, 75, 86, lo considera seguidor de Epicuro, mientras que en III, 63, 80; IV, 4, 83, destaca su platonismo y en IV, 54 se plantea si el *Discurso de la verdad* no será obra de un tocayo del epicúreo.

Luciano (*Alex.* 21) se refiere a Celso como autor de un «libro bellísimo contra los magos». Más adelante (61) se refiere a él como amigo y compañero... «por reivindicar a Epicuro, divino sacerdote de la verdad, de la que sólo él ha conocido y revelado la belleza, liberador de aquellos que siguen sus doctrinas». Ciertamente se pueden encontrar rastros del epicureísmo en el tratamiento que Celso hace del tema de la Providencia y, como consecuencia, de la

pretendida superioridad del hombre sobre los animales. En el *Discurso de la verdad* se hace una crítica en profundidad del finalismo, a diferencia del platonismo y del estoicismo.

En la introducción, traducción y notas de Salvatore Rizzo (BUR, 1989) se recogen los juicios críticos de algunos de los más importantes conocedores del tema y en concreto de su filiación filosófica: Ricciotti, Rougier, Buonaiuti, Batiffol, Leppelley, Giordani, Gentile, Andresen. Para la gran mayoría Celso es un neoplatónico medio o un ecléctico. Ciertamente emplea en su ataque a los cristianos argumentos de filiación estoica, epicúrea e incluso escéptica y por supuesto platónica. En opinión de Andresen, recoge todas las fuerzas espirituales del pasado para dirigirlas contra el asalto del cristianismo, destacando por encima de los demás doctos adversarios de la secta: Epícteto, Marco Aurelio o Porfirio (cuya obra mandará quemar Justiniano, paladín del cristianismo y de la intransigencia, que clausura las escuelas filosóficas en el 529).

De la lectura de este libro apasionante se desprende que el autor es un experto conocedor de los textos y creencias del judaísmo y de las sectas cristianas, que, por razones políticas y estéticas similares a las de Luciano, Tácito (*Anales*, 15, 44) y otros muchos, no puede dar su aprobación al cristianismo, secta subversiva y peligrosa (¡no sabía bien hasta qué punto!) para el Imperio romano. Aunque reconoce que entre sus seguidores algunos son gente culta e inteligente (el libro está escrito para ellos, con el fin de que recapaciten y abracen las creencias tradicionales, inspiradoras de muchas de sus doctrinas y claramente superiores), está persuadido de que los dirigentes rehúyen a los doctos y se instalan en las capas más miserables e incultas, crédulas y ajenas a cualquier crítica racional. El fundador de la secta cristiana, hijo natural de un soldado romano llamado Pantera, vivió con su madre, una desconocida campesina nacida en una aldeucha de Judea y repudiada por su esposo por adulterio, en Egipto, donde se familiarizó con las artes de los magos. Este impostor logró reclutar entre los más desposeídos a sus seguidores, que no tardaron en dejarle desamparado en el momento de ser apresado, a diferencia de lo que harían los seguidores de cualquier bandido por su jefe. Todos los milagros no son más fruto de la magia de este exorcista de demonios, con claros precedentes en la cultura griega.

Celso no incurre en el anecdotario de contenido a veces procaz

que, v. g., Minucio Félix pondrá en boca de Celio. Su tratamiento del tema es más intelectual. El cristianismo desafía la lógica y la coherencia. Toda su carga mitológico-alegórica tiene precedentes griegos, egipcios, persas, etc. Su verdadera fuente, cuando intenta moverse dentro de una cierta racionalidad, es una burda mimesis del platonismo y del pitagorismo.

La importancia que Celso concede a las tradiciones religiosas del imperio le lleva a concebir como lo más natural someterse a los poderosos de la tierra, elevados al lugar que ocupan por la intervención divina. No se daba cuenta plena de lo que se encerraba potencialmente en esta secta: «No esperáis, supongo, que los Romanos abandonen, para abrazar vuestra fe, sus tradiciones religiosas y civiles». Les pide que apoyen al emperador con todas sus fuerzas y que compartan con él la defensa del derecho. Es necesario que «rindan los honores debidos a los que están encargados de administrarlo todo» (VIII, 55).

Celso es un filósofo del poder que cree posible conciliar el monoteísmo teórico con el politeísmo del Estado. En realidad es un conservador, como dice Gianni Baget Bozzo, al que la Iglesia imitará a través de la dominación del Estado, provocando una fusión indisoluble entre religión y poder, que los cristianos mismos deben combatir. Este Voltaire de la Antigüedad debiera ser más bien contemplado a la luz del resentimiento de Nietzsche.

Especial relieve, si tenemos en cuenta su repercusión ulterior, tienen los comentarios que respecto a la posición religiosa y teológica de Epicuro hace Sexto Empírico aproximadamente en las postrimerías del siglo II o comienzos del III. En el libro I del *Contra Físicos* hace una exposición de las diversas teorías griegas acerca del origen de la religión. Epicuro, siguiendo a Demócrito, sostiene que los hombres han sacado la idea de dios de las representaciones que se encuentran en el sueño: «En efecto, cuando durante el sueño -afirma Epicuro- son invadidos por imágenes grandes de forma humana, creyeron que ciertas divinidades similares y de figura humana existían verdaderamente» (25). Sexto, sin embargo, coloca a Epicuro entre los ateos: «Y Epicuro, según algunos, admite la existencia de Dios cuando se dirige al gran público, pero no la admite cuando explica la naturaleza de las cosas» (58). El testimonio de Sexto no difiere de lo que Cicerón mismo decía en el *De nat. deor*: Epicuro habla de los dioses sólo por temor. Es indudable, sin embargo, que

en la *Carta a Meneceo* afirma que la existencia de los dioses se deduce de modo evidente a partir del conocimiento proléptico que tenemos de ellos. Epicuro sigue fielmente a Demócrito a la hora de concebir la divinidad a partir de las imágenes que, según Sexto, el Abderita sostenía que «se acercan a los hombres, algunas benéficas y otras dañinas (por eso el pedía tener las propicias) y extremadamente grandes y difíciles de corromper, pero no incorruptibles, capaces de mostrar con anticipación el futuro, tan pronto como han sido vistas profiriendo palabras. Por esta razón los antiguos, al recibir una representación de estas imágenes, supusieron la existencia de Dios, cuando realmente, mas allá de tales cosas, no existe ninguna otra que sea Dios y que tenga una naturaleza incorruptible» (19). Se comprende perfectamente que Cicerón (*DND*, I, XII, 29) se pregunte si Demócrito no ha suprimido totalmente la divinidad (*Nonne deum omnino tollit?*). Demócrito y Epicuro mediante esta teoría de las imágenes «niegan la existencia de los dioses» (*ib.* II, xxx, 76). No hay que olvidar que Diágoras de Melos, llamado el Ateo, era discípulo de Demócrito y que «Protágoras, por entrar en contacto con Demócrito, se hizo ateo» (Eusebio, (DK 980) B 4.).

Lactancio es un converso al cristianismo al que la persecución de Diocleciano privó de su cátedra y que en *De ira Dei* y en *De opificio Dei* combate las tesis paganas y en concreto el epicureísmo. En *Div. Inst.*, (3, 17) reconoce que la doctrina de Epicuro fue más célebre (*celebrior*) que las de los demás filósofos, «no porque aporte alguna verdad, sino porque el popular nombre del placer atrae a muchos»; aunque juzga grotesco afirmar que todos pueden filosofar, hasta las mujeres («no se puede enseñar filosofía a una mujer, salvo que sea Temistia», etc. (*Div. Inst.* III, 25, 4). La vía del placer es la consecuencia lógica -dice el apologista cristiano de inicios del siglo IV- a la que llegan los que niegan la providencia divina y la inmortalidad del alma, aceptando el materialismo determinista de los átomos. Epicuro fue para él *turpissimae voluptatis adsertor*. Si ningún dios cuida de los hombres y hay total impunidad, robemos, matemos, etc. Si nuestras almas no son inmortales, busquemos las riquezas, y a través de ellas, todos los placeres (*omnes suavitates*). La crítica de Lactancio es el punto de arranque de la concepción cristiana que no cree posible la moralidad sin la religión. El ateísmo es la consecuencia necesaria de haber negado Epicuro que la divinidad pueda tener afecciones (Lactancio admite que la divinidad tiene sólo afecciones

positivas: amor a los buenos, piedad, etc), ya que ello sería síntoma de debilidad, con lo que se niega la providencia. De ahí se sigue lo que Epicuro no se atrevió a concluir: el ateísmo (*De ira Dei*, 4, 11). Los ateos necesariamente incurren en un tipo de vida que no se deja guiar *amore sapientiae*, sino por el delirio filosófico o más bien por el *amore vanitatis*. Con razón los otros filósofos llamaron a Epicuro cerdo (*porcum nominaverunt*), porque situaba el bien sumo en el placer del cuerpo, y se revolcaba en fango carnal (*volutantem in coeno carnali*). (Aug. *Enarr. in Ps.* 73, 25; Isid. *Etym.* 8,6, 15). Sin embargo, y no sin cierta contradicción, señala, en *Div. Inst.* 3, 7, que el hedonismo de Epicuro por ubicar el sumo bien en el placer anímico (*in voluptate animi*) difiere del de Arístipo que lo coloca en el placer del cuerpo (*in voluptate corporis*). En una línea muy similar se mueve el autor de la *Vulgata*, San Jerónimo, para quien Epicuro defendía los placeres del espíritu.

San Agustín, que confiesa estar dispuesto a seguir a Epicuro si admitiese la inmortalidad del alma (*Conf.* 6, 16), también parece sostener, en *De civ. Dei.*, 19, 1, que de algún modo aquél denominó con el mismo nombre de voluptas los placeres del alma y del cuerpo, si bien insiste en que la virtud epicúrea se concibe como si estuviese al servicio del cuerpo (*ad consequendam vel conservandam corporis voluptatem*) como sierva (*Virtus servit dominae voluptati*). Sin embargo contribuyó a que se difundiese la imagen de un epicureísmo grosero y vulgar, rechazado también por moralidad pagana, sobre todo la estoica. No fue capaz de aceptar la visión que de Epicuro nos da Séneca en perfecta correspondencia con los textos llegados hasta nosotros. En efecto, el maestro de Nerón no tenía reparo en confesar que habíamos de actuar como si Epicuro nos estuviese viendo (*illo vidente*). Para él el filósofo del Jardín es el maestro de la austeridad natural (*panem et aquam*), que juzga como indispensables dos cosas: *corpus sine dolore, animus sine perturbatione*.

Los autores cristianos, siguiendo la máxima del apóstol *omne quod non est ex fide peccatum est*, rechazan la posibilidad misma de una conducta virtuosa fuera de la fe cristiana. Ni siquiera los estoicos han seguido la vía recta, pues al considerar necesario seguir las virtudes por sí mismas, no por otra cosa, hacen de ellas -dice San Agustín (*De civ. Dei*, 19, 25)- algo soberbio e inflado; de modo que no son virtudes sino vicios (*non virtutes sed vitia*). Ni la *voluptas* ni la *honestas* son para el autor de la *Carta 117 a Dioscuro* o del *Sermón 40*,

el bien supremo. Sólo Dios puede satisfacer esa necesidad de infinitud que el alma busca y no encuentra del todo. El *Hortensius* parece ser una de las fuentes de San Agustín. Esta misma negación de la filosofía pagana se encontrará en Lorenzo Valla, quien, en *De vero falsoque bono*, es consciente de este hecho: los filósofos paganos estuvieron, por no conocer a Dios, muy alejados del conocimiento de las verdaderas virtudes. Los estoicos las desearon por sí mismas, los epicúreos por el placer; pero si Dios es la suma beatitud, el sumo bien, aunque esté en contra de las dos escuelas, «prefiero a los epicúreos» (*secundum epicureos iudico*).

En Juan de Salisbury (siglo XII) nos encontramos ya con lo que va a ser la norma en el tratamiento de la moral de Epicuro. En efecto, en el *Polycraticus* y el *Entheticus*, sostiene que Epicuro cultivó los placeres del espíritu (*gaudia mentis, mens tranquilla, gaudia pacis*). El verdadero epicureísmo sería, según Albin Michel, *un épicurisme ascétique*. Sin embargo señala también la ambivalencia del Epicuro *sobrius* frente al *ebrius et subditus Veneri atque gulae*.

San Alberto Magno (*De causis et proc. univ.* I,1) hace referencia al materialismo de Epicuro (*omnia ad materiam retulerunt*) como causa última de la reducción de la *delectatio* al campo sensible. Su discípulo Tomás de Aquino (*In X libr. Ethic.* I, 1, 5,) se refiere a Epicuro, apartándolo de los *populares homines* para situarlo ente los *gravissimi* o por la autoridad de su ciencia y doctrina o por su vida honesta, puesto que los epicúreos cultivaban la virtud con diligencia, aunque *propter voluptatem*. El canciller de la Universidad de París, G. Gerson, sostuvo que había dos Epicuros homónimos. Uno situaba la beatitud en la *voluptas animi*, el otro, junto con Aristipo, Sardanápalo y Mahoma, en el cuerpo, por lo que no era un filósofo sino un cerdo, que buscaba la felicidad propia del ganado (*pecoris*).

Dante sigue dentro de las interpretaciones medievales que consideran el hedonismo de Epicuro como una consecuencia de su ateísmo y de la negación de la inmortalidad del alma, lo que le lleva a concebir como *beatitudine somma mangiare, bere et lussuriare*. Para Bocaccio también Epicuro situaba *la betitudine degli uomini nei diletti temporalis*. En vez de denominar ateo o incrédulo a Guido Cavalcanti, dice que «es de la opinión de Epicuro». No obstante, a veces (*Comm. alla Div. Comed.* 3, 45), no está de acuerdo con los que describen a Epicuro como el mayor glotón, sino que cree que *nessun altro fu più sobrio di lui*. En la descripción de la peste algunos creen detectar

ciertas similitudes con el libro VI de *DRN* de Lucrecio. En los relatos de amor de las damas cobijadas con sus amantes en la mansión de la colina juega un papel muy importante la memoria, que es una manera de perpetuar el placer y, seguramente, de pasar del placer físico al espiritual.

En Petrarca sucede lo mismo, debido al influjo de Séneca probablemente; tan pronto nos habla del epicureísmo como *effeminatum dogma*, como dice imitar a Epicuro alimentándose con comidas agrestes, o gozar de la contemplación de la fuente de Vacluse, de los jardines, los bosques o la música y la poesía. En *Secretum* habla del corazón sereno y tranquilo y del gozo que se experimenta por la propia seguridad viendo los riesgos que corren los demás (que algunos relacionan con el *suave mari magno*).

Especial relieve tiene la figura de Ficino, un gran humanista con dominio del griego y muy influenciado por el platonismo, la Academia y Plotino, cuyos pasos seguía al intentar casar a Platón con Aristóteles. En 1458 publica el *De voluptate*, donde recorre las diversas posturas filosóficas ante el placer, teniendo en cuenta la opinión de Platón, que distingue el *gaudium* (exclusivo del alma) de la *voluptas* (exclusiva del cuerpo). Aristóteles, sin embargo, atribuye la *voluptas* al alma (*contemplatio veri*). Los estoicos hablan de *laetitia gestiens* para referirse a los placeres de la opinión y de *gaudium* para referirse a ejercicio de la razón sobre la voluntad, no sobre el deseo. Los cirenaicos y Eudoxo de Cnido identifican *voluptas* con el placer corpóreo. El hedonismo epicúreo, que él conoce a través de Lucrecio, distingue entre *indolentia* (cuerpo) y *tranquilitas* (alma); en ésta radica la felicidad, aunque el término *voluptas* se utiliza para referirse a ambas y la *tranquilitas* se refiere a la paz de todo el ser. Entre la contemplación de la verdad y el gozo que produce es difícil la decisión. Un factor muy importante para el conocimiento directo de Epicuro lo constituyó la traducción de la *Vida de Filósofos Ilustres*, llevada a cabo por el abad camaldulense Ambrogio Traversari, a petición de Cosimo de Medici y otros ilustres personajes de la corte florentina. Se inició en 1424 a partir de 3 códices (el de Masa, el de Aurispa y el de Leonardo Giustiniani). Según Bollack se publicó antes de 1475, sesenta años antes de la edición griega de 1533. Se hicieron 7 ediciones hasta 1497. En 1480 se hace la primera traducción al italiano. En 1499 se publicaba la undécima. En el siglo XVI se traduce de nuevo por Aldobrandini y Henri Estienne; en el XVII

traduce Meibom (1692) y Gassendi, que, según Usener, era mejor filósofo que filólogo. Al disponer de los textos mismos de Epicuro, a través de los numerosos manuscritos latinos que circulaban en el siglo XV (más de 17, según el *Iter Italicum* de Kristeller), la opinión sobre Epicuro empieza a cambiar, como se observa en Nicolás de Cusa, que pasa de rechazar a Epicuro porque lo atribuía todo a la casualidad a sostener que, según el filósofo del Jardín, todo se origina *imperio Dei ex materia quarum atomorum infinitatem credidit* (*De doct.ign.* II, 8). Ya no se podía seguir diciendo que sólo tenía en cuenta el placer corpóreo. Tanto el placer espiritual como las virtudes venían coexigidas por Epicuro. El interés suscitado por las *Vidas de Filósofos Ilustres* fue tal que desde 1480, en que se hace la primera versión italiana, hasta 1499 se harán 11 más.

Lorenzo Valla constituye uno de los más profundos estudiosos del hedonismo epicúreo, aunque no se puede afirmar con certeza que conociese la versión de las *Vitae*, a pesar de que se cartea con Traversari. En 1428 comienza la redacción del *De vero bono*, llamado, en origen, *De voluptate*. En 1431 el libro ya circulaba por Pávia y el epicúreo Beccadelli, autor del obscuro *Hermafroditus*, le pide a su autor que se lo envíe. Algunos hacen de Valla un librepensador, otros un epicúreo o un preluterano. Lo cierto es que Valla trata de conciliar la virtud cristiana con el epicureísmo, afirmando que lo que justamente promete el cristianismo es la beatitud celeste, el gozo en la vida futura. Como dice A. Michel, para Valla la «alegría (*joie*) es la esencia del cristianismo, pero no se encuentra más que en el Paraíso». Lo que él se propone es la defensa de la dignidad cristiana, no la filosofía pagana; pero estima que es más compatible con el cristianismo el placer de los epicúreos que la virtud de los estoicos, ya que el *honestum* cristiano es duro, áspero y arduo y sólo *spe remunerationis* servimos a Dios. No obstante, ni los estoicos ni los epicúreos son para Valla modelos de virtud. El cristianismo exige vivir con alegría aquí y en la otra vida. No exige el desprecio del placer.

Eugenio Garin y Radetti ven en la defensa valliana del epicureísmo una expresión de alabanza a Dios o a la Naturaleza por las obras bellas que puso ante nosotros para que las disfrutásemos. No se trata de un hedonismo sensual, sino de valorar la solidaridad, la tranquilidad, la serenidad y los placeres legítimos de los sentidos (el vino, las mujeres y los hombres bellos, etc.). En los escritores de su entorno (Salutati, Bruni, Barbaro, Beccadelli) podía encontrar Valla

ideas muy similares a las suyas.

Mención especial merece Calímaco (Filipo Buonacorsi) que encabezó la conjura romana de los «sectarios de Epicuro y Arístipo» en 1468, refugiándose en Polonia bajo la protección de Gregorio de Sanok. Se propone rehabilitar la filosofía epicúrea considerada por él como una filosofía del cuerpo que viene justificada por la física y la psicología atomista. Para él la filosofía de Epicuro, una vez que se acepte la mortalidad del alma, no puede ser rebatida. Rechaza, en consecuencia, la posibilidad de que los demonios puedan actuar sobre el alma y defiende, siguiendo a Epicuro, que el fundamento de las leyes está en la utilidad (*In utilitate iuxta populorum opiniones*).

Contra la interpretación que hace de Epicuro un filósofo sensual y materialista se levanta, en 1506, Tomaso Giustiniani, para quien Epicuro colocó la *summa voluptas* en el alma. Probablemente influyó en él el comentario de D. Laercio que distingue a los epicúreos de los cirenaicos justamente en que aquéllos colocan el bien en el alma (sede de los mayores dolores y placeres).

En Erasmo, el gran traductor de Plutarco y Luciano, se confirma la visión espiritualista de Epicuro. En su *Epicureus* (1533), de clara resonancia plutarquea, se dice que Cristo es alegre y que es digno de ser considerado Epicuro (cuidador de los demás) y Sileno, bello en su fealdad. Cristo es la verdadera felicidad. En él se encuentra el placer verdadero; en su pobreza, la mayor riqueza, en su dolor, la mayor de las alegrías.