

# LA DEFENSIO EPICURI DE COSMA RAIMONDI: ANÁLISIS Y TRADUCCIÓN<sup>1</sup>

Cosma Raimondi's *Defensio Epicuri*: a study and translation

Mariano Vilar<sup>2</sup>

DOI: 10.24197/erhbm.8.2021.155-177.

**Resumen:** La epístola de Cosma Raimondi titulada *Defensio Epicuri contra stoicos, academicos et peripateticos* es un documento fundamental en la historia de los debates sobre la relación entre el placer y el *summum bonum* en la primera mitad del *Quattrocento*. En este artículo, se propone un estudio del contexto y las fuentes de la carta y se incluye como anexo una traducción al español de la epístola completa.

**Palabras clave:** Cosma Raimondi. Epicuro. Renacimiento. Hedonismo.

**Abstract:** The epistle of Cosma Raimondi entitled *Defensio Epicuri contra stoicos, academicos et peripateticos* is a fundamental document in the history of the debates about the relationship between pleasure and *summum bonum* in the first half of the *Quattrocento*. In this article, we propose a study of the context and sources of the letter and a Spanish translation of the complete epistle is included as an annex.

**Key Words:** Cosma Raimondi. Epicurus. Renaissance. Hedonism.

## \* INTRODUCCIÓN

Cosma Raimondi dista de ser uno de los humanistas más recordados del *Quattrocento*. Nacido en Cremona a comienzos del siglo, no dejó tras de sí más que una serie de epístolas producidas en las décadas de 1420 y 1430 que aún no han sido editadas en su totalidad<sup>3</sup>. La mayoría de estas cartas nos hablan de una vida dominada por las dificultades para encontrar un empleo estable que le permitiera consolidarse en el campo creciente de los *studia humanitatis*. Sabemos que fue discípulo de Gasparino Barzizza, quien elogia a Cosma por haber descifrado un códice del *De oratore* de Cicerón en 1422. Más adelante viajó a Milán, y ante la falta de oportunidades allí, a Aviñón, pero tampoco obtuvo los resultados deseados en esta ciudad. En 1436 se quita la vida, luego de pasar varios años intentando encontrar una forma para regresar a Italia con un puesto fijo que le permitiera sobrevivir dignamente<sup>4</sup>.

1 Fecha de recepción: 2020-04-15; Fecha de revisión: 2020-04-28 Fecha de aceptación: 2020-06-29; Fecha de publicación: 2021-05-31.

2 Doctor en Literatura, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas "Dr. Amado Alonso", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 25 de Mayo 221, C.1041, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. e.e.: marianovilar@filo.uba.ar.

3 La única compilación de sus epístolas que ha sido publicada es la de DI ZENZO, S.F., *Un umanista epicureo del sec. XV e il ritrovamento del suo epistolario*, Nápoles: Edizioni del delfino, 1978. Para este estudio y traducción tomamos como referencia la edición de Davies incluida en *Rinascimento*, v.27, 1987, pp.123-139. Todas las citas pertenecen a esta edición.

4 Pese a su antigüedad, la biografía de Novati y Lafaye continúa siendo la más abarcativa: NOVATI, M.M., y G. LAFAYE. «Le Manuscrit de Lyon n° C», *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1891, vol. 11, n.º 1, pp. 353-416. <https://doi.org/10.3406/mefr.1891.6712>. A su vez, resulta de gran utilidad la síntesis biográfica realizada por Marco Trivero en su tesis doctoral.

Sin embargo, en los últimos años el nombre de Raimondi aparece mencionado con cierta frecuencia, principalmente asociado con el renovado interés que ha provocado la recuperación y reinterpretación del *De rerum natura* de Lucrecio y de la filosofía epicúrea en el Renacimiento<sup>5</sup>. Esto se debe a que una de las epístolas más famosas de Raimondi es su *Defensio Epicuri contra stoicos, academicos et peripateticos* dirigida a Ambrogio Tignosi en 1429<sup>6</sup>. Esta epístola presenta una exaltada defensa de la filosofía epicúrea y de la figura de su fundador que anticipa muchos de los debates que surgirían acerca del placer (*uoluptas*) en los círculos humanísticos tanto en el siglo XV como en el XVI. Esto resulta además especialmente notable si se tiene en cuenta que, aunque Poggio Bracciolini había ya redescubierto el *De rerum natura* en 1417, su circulación anterior a 1440 es muy incierta<sup>7</sup>. En cuanto a la segunda fuente principal, el libro décimo de las *Vidas y opiniones de los filósofos griegos más ilustres* de Diógenes Laercio (que contiene las únicas epístolas conservadas íntegramente de Epicuro), Ambrogio Traversari no finalizaría su traducción hasta 1433<sup>8</sup>.

Por estos motivos, es altamente probable que la defensa del epicureísmo de Raimondi se basara enteramente en fuentes secundarias, entre las que se destaca el *De finibus bonorum et malorum* de Cicerón, que continuó siendo una de las caracterizaciones más utilizadas del epicureísmo incluso mucho después de que Lucrecio y Diógenes Laercio estuvieran disponibles. Aunque el *De finibus* incluye una serie de importantes críticas a esta escuela filosófica, no deja de presentar esta doctrina desde un ángulo más favorable que la de Agustín, Lactancio y Jerónimo, quienes se encargaron sistemáticamente de enfatizar la contradicción entre los principios epicúreos y la fe cristiana<sup>9</sup>. Únicamente los cirenaicos aparecen ubicados en una posición aún más baja en la escala de las escuelas (o “sectas”) helénicas. De ahí que el texto

---

TRIVERO, M., *Cosma Raimondi: la professione di epicureismo di un umanista del XV secolo*, tesis doctoral presentada en la Università degli Studi di Torino, 2008.

5 Existen numerosos libros recientes sobre la cuestión epicúrea en el Renacimiento. Entre ellos se destacan los de Valentina PROSPERI (*Di soavi licor gli orli del vaso: la fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Controriforma*. Turín: N. Aragno, 2004), Allison BROWN (*The return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge: Harvard University Press, 2010) y Stephen GREENBLATT (*El giro: de cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*. Barcelona: Crítica, 2012). El estudio de Ada PALMER (*Reading Lucretius in the Renaissance*. Cambridge: Harvard University Press, 2014) es, a nuestro juicio, la mejor fuente para conocer en detalle el movimiento de manuscritos (y posteriormente, impresos) en la primera mitad del siglo XV. Eugenio GARIN («Ricerca sull'Epicureismo del Quattrocento»). En *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: Ricerche e documenti*, Florencia: Sansoni, 1961, pp. 72-93) y, mucho antes, Giovanni GENTILE (*Storia della filosofia italiana. Fino a Lorenzo Valla*. Florencia: Sansoni, 1962), ya habían identificado la epístola de Raimondi como un documento importante.

6 La otra epístola que gozó de cierta popularidad en su tiempo es su *De laudibus eloquentiae*, redactada en 1430 desde Aviñón. Allí Raimondi se queja de la escasa incidencia que tiene la formación retórica en Francia y realiza una *laudatio* de esta disciplina resaltando sus principales virtudes: su dignidad, utilidad y la elegancia. Véase sobre esta epístola el estudio de GILLI, P. («Le conflit entre le juriste et l'orateur d'après une lettre de Cosma Raimondi, humaniste italien en Avignon (C.1431-1432)»). *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 16, n.º 3, 1998, pp. 259-86. <https://doi.org/doi:10.1525/rh.1998.16.3.259>, que incluye un resumen y una edición de la epístola.

7 PALMER, A, *op. cit.*, p.16 TIGNOSI (*op. cit.*, p.157-8) se interroga sobre la posibilidad de que Raimondi haya accedido tempranamente al *De rerum natura* ya sea a partir de la copia de Niccoli o de una copia disponible en Padua. Aunque la posibilidad no puede descartarse, no hay indicios suficientes en el texto como para demostrarlo.

8 KRAYE, J. *Introducción al humanismo renacentista*. Madrid: Akal, 1998, p. 63 n. 64.

9 El *Adversus Iovinianum* de Jerónimo y la *Institutio* de Lactancio eran dos textos muy frecuentados por los humanistas que presentan críticas extensas a la filosofía epicúrea. Existen, sin embargo, pasajes en distintas obras de estos autores (y de otros cristianos primitivos) que relativizan estas condenas o incluso encuentran puntos de contacto favorables. Véase al respecto JUNGKUNTZ, R. «Christian Approval of Epicureanism». *Church History* 31, n.º 3, 1962, pp. 279-93. Antolín Sánchez llega a sostener que la hostilidad de los cristianos primitivos hacia los epicúreos se debió en gran medida más a sus similitudes que a sus diferencias. ANTOLÍN SÁNCHEZ, J. *El epicureísmo en el cristianismo primitivo*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 2003.

de Raimondi, si bien no carece de antecedentes, pueda leerse como un testimonio original de la nueva actitud con la que algunos especialistas en los *studia humanitatis* asimilaron el hedonismo Antiguo.

## 1. ANTECEDENTES PRINCIPALES

En un texto clásico sobre el tema, Julia Pagnoni presenta la hipótesis de que existieron principalmente dos formas de interpretar a Epicuro y su filosofía durante el período medieval<sup>10</sup>. Por un lado, puede encontrarse una fuerte asociación entre el epicureísmo y el hedonismo más vulgar, lo que aparece ejemplificado con claridad en el poema goliardo “Alte clamat Epicurus”, en donde el maestro del Jardín es asociado específicamente con los placeres del vientre<sup>11</sup>. Por otro lado, existieron también autores que fueron capaces de interpretar el epicureísmo desde una perspectiva erudita que implicaba simultáneamente distanciarse de los “errores” o herejías epicúreas y salvaguardar la moralidad e integridad de la figura histórica de Epicuro<sup>12</sup>. Robert Aurélien, quien relativiza la oposición de Pagnoni, precisa que a menudo se establecía una diferencia entre Epicuro mismo y sus seguidores<sup>13</sup>. La mayor parte de las críticas recaían sobre estos últimos.

Tanto Pagnoni como Robert reconocen que, más allá de algunas notables excepciones, la visión predominante sobre el epicureísmo en la Edad media continúa siendo hostil. No es inoportuno recordar en este sentido que los epicúreos aparecen en el sexto infierno en la *Divina Comedia*, castigados no por su hedonismo sino por su falta de fe en la vida ultraterrena<sup>14</sup>. Sin embargo, tal como señala la misma Pagnoni y Don Cameron Allen, ya Boccaccio en el siglo XIV reacciona en contra de esta caracterización de la filosofía epicúrea en su comentario al poema dantesco<sup>15</sup>.

El cardenal florentino Francesco Zabarella (1360-1417), conocido principalmente por su tratado sobre el cisma que aquejaba la Iglesia por esos años<sup>16</sup>, redacta en el 1400 su *De felicitate* y lo dedica a Pier Paolo Vergerio, quien habría recibido el manuscrito original<sup>17</sup>. Si bien no puede demostrarse que Raimondi (de cuyas lecturas poseemos, por lo demás, escasa información)

.....

10 PAGNONI, M.R. «Prime note sulla tradizione medievale ed umanistica di Epicuro», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Serie III)*, 4, Pisa: Scuola Normale, 1974, pp. 1443-77.

11 Se trata del poema 211 en la edición de G. BERNT, A. HILKA y O. SCHUMANN, clasificado dentro de los *carmina potiora*. La primera estrofa reza: *Alte clamat Epicurus: / venter satur est securus; venter deus meus erit, / talem deus meus erit, talem deum gula querit, / cuius templum est coquina / in qua redolent divina*. Sobre este texto en el contexto de la tradición epicúrea medieval véase JONES, H. *The Epicurean Tradition*, Londres: Routledge, 1989, p. 139.

12 Entre otros, PAGNONI (*op. cit.*, 1454) presenta como ejemplo a Tomás de Aquino, quien elogia la virtud de Epicuro en su comentario a la ética de Aristóteles (1.1.5.).

13 ROBERT, A. «Epicure et les Épicuriens au Moyen Âge», *Micrologus*, n.º XXI, 2013, pp. 3-46.

14 En el sexto círculo del Infierno (canto X) aparecen Farinata y Cavalcanti, castigados por adherir al postulado más peligroso de la filosofía epicúrea: la negación de la inmortalidad del alma.

15 Boccaccio, en su *Comentario* a la *Comedia*, sostiene enfáticamente que Epicuro fue un hombre honesto y sabio («Epicuro fu solennissimo filosofo, e molto morale e venerabile uomo...») incluso si sostuvo doctrinas erradas.

16 Se trata del *Tractatus de Schismate* escrito entre 1403 y 1408, en donde buscó demostrar la superioridad de los Concilios por sobre la autoridad papal y encontrar vías posibles de solución para el cisma.

17 ALLEN, D.C. «The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance», *Studies in Philology* 41, 1944, p.4. Sobre este texto y su limitada circulación, véase GIRGENSOHN, D. «Francesco Zabarella da Padova: Dottrina e attività politica di un professore di diritto durante il Grande Scisma d'occidente». *Quaderni per la storia dell'Università di Padova*, n.º 26-27, 1994, p.27.

haya conocido el *De felicitate* de forma directa, las detalladas reflexiones de Zabarella sobre Epicuro pueden leerse como una demostración de la relevancia del asunto y de las visiones contrarias que rondaban esta escuela filosófica a principios del siglo XV.

El primer libro del *De felicitate* tiene como objetivo central demostrar la falsedad de la idea de que la *felicitas* y la *beatitudo* sean una consecuencia directa de la *uoluptas*. El argumento principal aparece ya en el Proemio, cuando el autor declara su deseo de encontrar la respuesta a la pregunta por la *felicitas* a partir de una consideración del lugar especial y único del hombre en el cosmos. Nuestra superioridad está dada, de acuerdo a Zabarella, por la posesión de una *ratio et intellectus* derivados de Dios<sup>18</sup>. A partir de esta ubicación privilegiada, el hombre no puede compartir el mismo concepto de felicidad que seres inferiores como plantas y animales. En los siguientes capítulos, Zabarella condena de forma generalizada a todos aquellos que identifican automáticamente la *uoluptas* con el *summum bonum*, y lista numerosos ejemplos históricos para demostrarlo<sup>19</sup>. Desde su perspectiva, el placer es en sí algo monstruoso y profundamente inhumano, tal como declara efusivamente: *Pro Deus immortalis, quam turpe monstrum uoluptas, quam funestum, quam perniciosum hominum generi, quos miseros etiam ad eam uesaniem traducit, ut humanam formam cupiant exuere* (I, IV, p.14). Las exhortaciones en clave cristiana-estoica se repiten a lo largo del libro primero, que finaliza con un llamado a la frugalidad y con la condena del placer como mayor causa de las enfermedades<sup>20</sup>.

A partir de estas premisas es difícil imaginar que Epicuro pueda aparecer bajo una luz favorable. Sin embargo, la actitud de Zabarella frente a este filósofo es ambivalente. No asocia a Epicuro con el hedonismo vulgar, ni lo relaciona principalmente con los placeres carnales. Desde su punto de vista, aunque la doctrina epicúrea es errónea, su fundador no era un hombre indocto ni indiscreto. Sin embargo, lo acusa de carecer de un ánimo viril y tener una disposición intelectual propia de “una mujer”, un tópico que veremos reaparecer en la epístola de Raimondi<sup>21</sup>. A comienzos del sexto capítulo, Zabarella nos ofrece la posibilidad de que “oigamos a Epicuro mismo”, e introduce una larga cita de las *Tusculanae* (III, 41-42) de Cicerón en donde este último autor declara estar citando directamente al filósofo. La cita alude a la cuestión de los placeres corporales:

nec equidem habeo, quod intellegam bonum illud, detrahens eas voluptates quae sapore percipiuntur, detrahens eas quae rebus percipiuntur ueneriis, detrahens eas quae auditu e cantibus, detrahens eas etiam quae ex formis percipiuntur oculis suavis motiones, sive quae aliae voluptates

.....  
18 El texto de Zabarella comienza declarando que *Multa et praeclara naturae munera cernuntur in rebus, in his praecipue, quae sunt animata, quarum omnium (caelestes Semper excipio) praestantior homo* (*De felicitate*, p.1). Dado que no existe una edición moderna, citamos según la edición paviana del siglo XVII (Zabarella 1655).

19 El capítulo IV del libro se titula *Multa exempla Principum et priuatorum uoluptate perditorum, et eorum detestato, et commendatis Fabricii*. Aparecen figuras de la Antigüedad como Semiramis, Sardanápalo y Nerón, pero también contemporáneos como Barnabò Visconti y los “jóvenes de Siena” (*De felicitate*, I, IV, p.13).

20 *sic uoluptatem, non est ut dubitemus an sint bonum, sed aperte testabimur esse malum, cum inspexerimus diligenter quas in pœnas nos praecipitare uoluptas possit, ut in podagram, in iliacam, in colicam, in mortem denique immaturam, et fœdam*. (I, VII, p.27).

21 *Hominem, quod literis extat, haud indoctum, sed plane discretum, it auero neruis, ac uirili defectum animo, ut uir cum esset effigie, doctrina, et affectu, mulieris animum uideatur praestitisse*.

in toto homine gignuntur quolibet sensu. nec vero ita dici potest, mentis laetitiam solam esse in bonis. (Cic. *Tusc.* 3, 41-42)<sup>22</sup>.

Este énfasis en los sentidos será una característica importante de la *Defensio Epicuri* de Raimondi. La respuesta de Zabarella a esta enumeración sigue la línea de las objeciones ciceronianas en las *Tusculanae*, y consiste esencialmente en acusar a Epicuro de presentar un concepto deliberadamente ambiguo de la *hedoné* que finalmente está anclado en el cuerpo y la materia, incluso cuando se plantea en concordancia con la *uirtus*. ¿Qué sentido, a fin de cuentas, sería capaz de percibir la virtud y gozar con ella? De allí Zabarella concluye que *nulla in homine, quae sit hominis propria, non etiam beluarum, uoluptas est* (I, VI, p.20), y que para el católico (así como para los mejores poetas y filósofos antiguos) el placer corporal no puede ser nunca entendido como un bien, sino al contrario, como algo pernicioso. La misma naturaleza nos lo enseña, ya que hace de los placeres algo vergonzoso<sup>23</sup>.

Pese a esta condena frontal del placer corporal, el capítulo VIII del *De felicitate* (“*Reducitur Epicurus ad concordiam cum aliis Philosophis*”) presenta una versión mucho más positiva del filósofo, que demuestra Zabarella tuvo la intención de ir más allá de la condena tradicional del hedonismo. Reconoce así que Epicuro sostuvo ideas totalmente contrarias a los excesos carnales, y que afirmó que el hombre sabio puede ser feliz incluso bajo tortura<sup>24</sup>. Epicuro parece limitarse a los placeres corporales porque su teoría de la percepción, sugiere Zabarella, presupone que toda idea tiene primero una base sensorial. A excepción de los platónicos, esta teoría era compartida por el resto de los filósofos antiguos, y gracias a esto es posible decir que la doctrina de Epicuro en última instancia no se aparta de la tradición oficialmente reconocida. Zabarella explícitamente declara su deseo de absolver a Epicuro de las calumnias que se han dicho sobre él, algunas de las cuales surgieron de la excesiva hostilidad de Cicerón<sup>25</sup>.

Posiblemente el antecedente directo más relevante de la es el *Isagogicon moralis disciplinae* de Leonardo Bruni, finalizado en 1425. Este breve texto, en donde aparece una visión positiva de Epicuro, al igual que la epístola de Raimondi, compara las principales filosofías éticas de la Antigüedad. Bruni describe las tesis aristotélicas, estoicas y epicúreas respecto del *summum bonum* con un propósito pedagógico, y enfatiza lo que tienen en común más que sus diferencias. Aunque su descripción del epicureísmo es considerablemente breve, Bruni elige destacar la interdependencia entre *virtus* y *uoluptas* para este filósofo: *Clamat enim Epicurus ipse: non*

.....  
22 “Por mi parte, yo no acierto a comprender qué sentido puede darse a ese famoso bien, si le quito los placeres que se experimentan mediante el gusto, si les quito los que se experimentan por medio de las experiencias sexuales, si le quito los que se perciben mediante la audición de los cantos, si le quito las impresiones placenteras procedentes de las formas bellas que se perciben con la vista, o todos los demás placeres que en todo ser humano se originan de cualquier sentido. No puede decirse en verdad que la alegría del espíritu es el único bien que puede reconocerse como tal.” Citamos aquí según la traducción de MEDINA GONZÁLEZ (Barcelona: Gredos, 2009).

23 *Erudimur enim ipsa natura, soloque rationis instinctu. Nam quis ita uecors aut ita insolens, quem suarum non pudeat libidinum, aut quem non pigeat, si a quoquam in eis fuerit deprehensus?* (*De felicitate*, I, VI, p.22).

24 Este argumento está también en *Tusc.* II, 18 presentado por Cicerón respecto de Epicuro, aunque allí el objetivo es ante todo mostrar que su filosofía es incoherente consigo misma. Veremos reaparecer esta temática en la epístola de Raimondi.

25 *Quamobrem apud Philosophos praecipue Ciceronem legimus te aut pugnancia loquutum, aut acumine defecta, et prorsus rudia. Qua calumnia (sic supra polliciti sumus) te optamus absolueri.* (*De felicitate*, I, VIII, p.29).



*posse cum uoluptate uiui, nisi iuste, temperate prudenterque uiuatur, neque rursus iuste, temperate, prudenter, nisi cum uoluptate.* (BRUNI, *Isagogicon*, XVIII)<sup>26</sup>.

Aunque estos textos distan de ser los únicos ejemplos pertinentes a la materia, son suficientes como para ofrecer una perspectiva aproximada de las opiniones (favorables, ambiguas o decididamente hostiles) que circulaban sobre Epicuro entre los interesados en los *studia humanitatis* en los primeros años del siglo XV<sup>27</sup>. La cuestión más difícil de establecer es la naturaleza precisa de la *uoluptas* epicúrea: ¿incluye al cuerpo y al alma simultáneamente? ¿Es la asociación con la virtud un mero disfraz para el hedonismo más craso? ¿O es en cambio la *uoluptas* epicúrea una forma de resaltar el carácter placentero y autosuficiente de una vida virtuosa independiente de los deseos del cuerpo? Esta pregunta repercute directamente en la posibilidad de establecer una asociación positiva entre el epicureísmo y el cristianismo equivalente en alguna medida a la que existió en diferentes épocas con el aristotelismo (principalmente en la teología medieval), el platonismo (tanto en la patrística como en el neoplatonismo florentino) y el estoicismo (ejemplificado a la perfección en la correspondencia apócrifa entre Pablo de Tarso y Séneca que circuló ampliamente en la Edad Media). Para un público de humanistas particularmente interesado en reflotar ciertos aspectos de la vida cultural y política de los *auctores* de la Antigüedad, la valoración de la filosofía epicúrea más de un milenio luego de su apogeo ofrecía un desafío intelectual y una chance de demostrar tanto su originalidad como su sensibilidad filológica.

## 2. LA EPÍSTOLA DE COSMA RAIMONDI

La *Defensio Epicuri* de Raimondi puede dividirse en cuatro secciones. La primera de ellas está estrechamente vinculada con el formato del texto, es decir, con su pertenencia al género epistolar. Aquí Raimondi describe brevemente su situación a Ambrogio Tignosi y se plantea sus posibilidades inmediatas de abordar el asunto en cuestión (el valor de la filosofía epicúrea) en el texto que proyecta escribir. La segunda sección ya aborda la *res* frontalmente a partir de una defensa de Epicuro frente a las calumnias de los otros filósofos. La tercera parte (y la más extensa) consiste en un ataque a los estoicos, académicos (aunque estos son tratados muy rápidamente) y peripatéticos. Por último, el texto retoma su carácter epistolar e interpela a su receptor para que “regrese” a la filosofía epicúrea y abandone los errores de las otras escuelas<sup>28</sup>.

Antes de comenzar con el análisis del contenido filosófico de la *Defensio*, vale la pena detenerse en la primera y última sección, ya que ofrecen información relevante acerca de la forma en la que el problema será encarado. Para empezar, el hecho de que se trate de una

.....  
26 Citamos según la edición de BARON, H. (Leipzig: B. G. Teubner, 1928). Véase JÍMENEZ SAN CRISTÓBAL, M. «La versión castellana del *Isagogicon moralis disciplinae* de Leonardo Bruni conservada en el incunable 1.704 de la Biblioteca Nacional de Madrid», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 22, 2002, pp. 87-175 para una edición de la traducción española del siglo XV de este texto.

27 Existen, por supuesto, otros ejemplos dignos de mencionarse, como la epístola de Francesco Filelfo a Bartolomeo Fracanzano (1428), en la que presenta una posible vinculación entre la *uoluptas* epicúrea y la *beatitudo* cristiana. Puede encontrarse una traducción al inglés de esta epístola en KRAYE, J. (ed.) *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Moral and Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp.234-237.

28 Mañas Núñez, en su breve trabajo sobre esta epístola, la divide en tres partes, ya que no establece una diferencia entre la primera presentación de la filosofía epicúrea y el ataque a estoicos, peripatéticos y académicos. MAÑAS NÚÑEZ, M. «La rehabilitación de Epicuro en el humanismo renacentista: la *Defensio Epicuri* de Cosma Raimondi». En *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: Homenaje al profesor Luis Gil*, Ayuntamiento de Alcañiz, Servicio de Publicaciones, 1997, pp. 137-46.

epístola no es un asunto menor. Gran parte de la renovación que aspiraban a conseguir los interesados en los *studia humanitatis* en este período surge de su voluntad por retomar formas de filosofar desligadas de los ámbitos universitarios-escolásticos. La importante producción de epístolas y diálogos de inspiración ciceroniana y/o platónica ha sido leída en este sentido como una forma de escenificar, al interior del texto mismo, mecanismos de persuasión<sup>29</sup>. La *Defensio* es un ejemplo muy claro de esto, como puede observarse en la última sección, cuando se dirige a su interlocutor con más vehemencia:

Desiste por lo tanto de atacar a Epicuro, enderézate y vuelve al campamento de aquel en el que antes militabas con dignidad. Pues, aunque ahora te has vuelto contra él, captado por la sutileza de argumentación de los estoicos y atraído por la pompa y esplendor de los académicos y peripatéticos, dado que eres más joven, considero que hay que concederte cierta indulgencia, ya que por causa de la edad no puedes decidir sobre cuestiones de tamaña dificultad<sup>30</sup> (RAIMONDI, *Defensio*, ll. 240-245).

No contamos con información suficiente sobre Tignosi como para especular si hay algo de verdad en la afirmación de Raimondi acerca de su “pasado” epicúreo<sup>31</sup>. Probablemente se trate, sin embargo, de una estrategia del autor de la epístola para dar más fuerza a su mensaje. Mientras que la mayor parte del texto apunta a demostrar que Epicuro no merecía la condena generalizada que recibió de parte de los filósofos, aquí es el receptor de la carta quien debe ganarse el perdón por haberse dejado influenciar por ellos. El argumento de la sutileza (*subtilitas*) estoica y los peligros que acarrea será retomando enérgicamente por los personajes del *De vero bono* de Valla, y puede ser leído también en paralelo con los frecuentes cuestionamientos a los modos de argumentar propios de la escolástica del siglo XIV<sup>32</sup>.

Tanto en la primera sección de la carta como en la última se repite que la exposición de la filosofía epicúrea ameritaría un texto más largo y un autor con más tiempo disponible. El comienzo mismo de la epístola explica, sin embargo, que el motivo por el que no puede dedicarle más tiempo es su interés por la astrología (*nam, quod profiteri me non pudet, astrologicis*

.....

29 COX, V., *The Renaissance Dialogue: Literary dialogue in its social and political contexts*, Castiglione to Galileo, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

30 *Quare desine iam tandem Epicurum lacessere, teque corrige atque in eius castra redi in quibus antea haud indecore militabas. Nam quod huic nunc refragatus es, Stoicorum disputandi subtilitate captus, pompaque ac splendore Academicorum Peripateticorumque allectus, id tibi iuniori, qui de his tantis tamque difficillimis rebus nondum propter aetatem possis statuere, indulgendum censeo et aetati concedendum.* (ll.240-245). Todas las citas corresponden a la edición de Martin Davies citada en la nota n°1.

31 TRIVERO, *op. cit.*, 76, n. 130.

32 Aunque en su *De laudibus* Raimondi se abstiene de criticar explícitamente la escolástica (lo que hubiera provocado sin duda una gran hostilidad por parte de sus colegas en Aviñón), persiste como subtexto en su epístola que la ausencia de *ars oratoria* que denuncia en Francia está vinculada con la teología tal como se la practicaba en las instituciones universitarias. Esto se observa con claridad en el inicio mismo de la carta: *Miratus sepe sum atque item miror, mea splendidissime, quid nam sit et unde accidat ut provincia Galla, que in omni genere optimarum artium et disciplinarum semper floruit, presertim in philosophia, unam omnium maximam in qua summum sit ornamentum, dicendi peritiam atque orandi facultatem, incognitam prorsus habet et pene contemptam.* GILLI, P. «Le conflit entre le juriste et l'orateur d'après une lettre de Cosma Raimondi, humaniste italien en Avignon (C.1431-1432)». *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 16, n.º 3, 1998, p. 276. Podemos vincular este texto con otro antecedente importante para Raimondi: el prólogo a la traducción de Leonardo Bruni de la *Ética Nicomaquea*, producido en 1417, donde ataca fuertemente el estilo escolástico y defiende la superioridad filosófica del latín ciceroniano. Véase en: GONZÁLEZ ROLÁN, T., MORENO HERNÁNDEZ, A., & SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. (Eds.), *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV: edición y estudio de la controversia alphonisiana: (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P.Candido Decembrio)*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2000.

*disciplinis assidue operam impertior*). Más allá de que es imposible asegurar si era a esto a lo que efectivamente se dedicaba Raimondi por estos años, no deja de ser una declaración significativa que lo señala como una persona dispuesta a estudiar temas heterodoxos respecto del dogma cristiano. La combinación de epicureísmo y astrología, además de sugerir un perfil escasamente preocupado por los constreñimientos del horizonte cristiano medieval, puede ser interpretada a la luz de un cierto materialismo que los contenidos de la carta ponen en evidencia<sup>33</sup>. En la segunda mitad del siglo XV Marsilio Ficino retomará estas dos tradiciones y las combinará en su propia epístola (aunque por su dimensión, es más bien un breve tratado) sobre el placer, el *De voluptate* de 1457 dedicado a Antonio Canisio.

Raimondi demuestra, sin embargo, tener plena conciencia de las limitaciones de su heterodoxia cuando, poco antes de iniciar la discusión sobre la interpretación epicúrea del *summum bonum*, se ocupa de enmarcar disciplinariamente su propuesta:

Para que ninguno piense que ignoro la época en la que discuto estas cosas, deseo que se entienda que toda esta discusión no trata sobre aquella verdadera y pura filosofía que llamamos teología, sino que investiga sobre el bien humano de los seres humanos y las opiniones de aquellos filósofos que discutieron sobre este asunto<sup>34</sup> (RAIMONDI, *Defensio*, ll.52-57).

Aquí es evidente que Raimondi abandona por un instante el intercambio directo con Tignosi y se plantea la posibilidad de interlocutores que puedan censurar su atrevimiento. La distinción entre el *bonum* humano y el divino ciertamente no es una invención de Raimondi, y había sido un gran tema de debate en la interpretación de la *Ética Nicomaquea*<sup>35</sup>. Al enmarcar la cuestión en el plano de la filosofía “humana” y diferenciarse del ámbito teológico Raimondi ilustra a la perfección la forma en la que la revalorización del epicureísmo se vincula con el renacimiento de los *studia humanitatis* tanto desde un ángulo erudito-filológico como propiamente filosófico. Aunque la declaración que citamos funciona como una forma de cubrirse de posibles acusaciones de herejía, cabe señalar que Raimondi evita cuidadosamente los dos aspectos más anticristianos de la doctrina epicúrea: la negación de la Providencia y de la inmortalidad del alma. Al concentrarse únicamente en el significado de la *uoluptas*, Raimondi puede presentar

.....  
33 En este sentido, Fubini asocia a Raimondi con la corriente naturalista paviana (liderada por figuras como Biagio Pelacani y su hijo) de fuerte inspiración aristotélica, que no sólo aceptaba elementos de la astrología sino que llegaba a poner en duda dogmas como la inmortalidad del alma individual. FUBINI, R., *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Roma: Bulzoni, 1990, p. 381.

34 *Ne quis uero quibus temporibus de his disputem ignorare me existimet, hac tota disputatione intelligi illud uolo me hic de illa simplici ueraque philosophia quam theologiam appellamus nunc non agere, sed de hominis humano bono quaerere et de opinionibus ipsorum inter se hac de re dissentientium philosophorum.* (ll.52-57).

35 El problema de la “doble verdad”, según el cual existiría por un lado una verdad teológica apoyada en las Escrituras y otra meramente filosófica, basada en las obras de Aristóteles y sus continuadores, atraviesa la reflexión medieval a partir de los debates sobre el “averroísmo latino” o “aristotelismo radical” del siglo XIII. Tal como señala Trivero (*op. cit.*, 65) es muy posible que Cosma Raimondi haya entrado en contacto con estas doctrinas a partir de la influencia de las enseñanzas de Biagio Pelacani (c.1355-1416) en Pavia, quien realizó diversos comentarios a las obras de Aristóteles sobre la naturaleza. Para Raimondi, el problema no se plantea en relación con la comprensión del mundo natural o la interpretación de Aristóteles, sino a partir del problema acuciante del *summum bonum* y del rol del ser humano en la tierra. Este tipo de temáticas había sido trabajado intensamente en las llamadas *quaestiones de felicitate* por autores claves del aristotelismo del siglo XIII. Véase al respecto: RODRIGUES GESUALDI, C., & TURSI, A. (Eds.), *Tres tratados «averroístas»: Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Jacobo de Pistoia*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2000. Respecto de la discusión sobre el *summum bonum* humano y divino, ocupó un lugar clave en la discusión entre Leonardo Bruni y Alfonso de Cartagena conocida como *Controversia Alphonsiana*. Sobre esta discusión véase GENTILE, *op. cit.*, 310-25, y la excelente edición de los testimonios centrales de este conflicto de González Rolán, T., Moreno Hernández, A., y Saquero Suárez-Somonte (ver nota 28).



una defensa de Epicuro que, incluso si no forma parte de la “verdadera y pura filosofía”, no se opone frontalmente a ella.

### 3. DE HOMINE TOTO

La mayor parte de la argumentación de Raimondi se sintetiza en las siguientes palabras:

Epicuro analizó con el mayor ímpetu toda la naturaleza y comprendió que esta nos produjo y formó para que nada sea tan agradable para nosotros como el que tengamos nuestros miembros sanos en todo el cuerpo y que permanezcan en este estado, y que no seamos afectados por ninguna incomodidad ni en la mente ni en el cuerpo: de ahí que el placer sea el sumo bien. ¡Oh Epicuro, hombre extremadamente sabio! ¿Quién puede agregar algo a esta opinión, o qué otra cosa puede ser la felicidad? Ni aquel cuyo ánimo está angustiado es feliz, ni aquel cuyo cuerpo padece dolor puede ser otra cosa que miserable (RAIMONDI, *Defensio*, ll. 45-52)<sup>36</sup>.

Aquí tenemos expuestos con brevedad los dos argumentos clave que empleará Raimondi para construir su visión de Epicuro: en primer lugar, fuimos formados para el placer por la naturaleza; en segundo lugar, es imposible experimentar placer si el alma y/o el cuerpo están en conflicto. Estas son las dos tesis que se esforzará por probar, contrastándolas cuando es conveniente con los errores de los estoicos y peripatéticos. En ningún momento intentará, por otro lado, compararlas con la perspectiva cristiana.

La idea de que la naturaleza nos creó para que tengamos la capacidad de gozar no es epicúrea en sentido propio, ya que la concepción epicúrea de la naturaleza es estrictamente anti-teleológica<sup>37</sup>. Tal como señala Lucrecio en repetidas ocasiones a lo largo del *De rerum natura*, todo lo que existe surge de una combinación azarosa de átomos y vacío que no responde a ningún propósito ulterior. Sin embargo, la idea de que buscar el placer (correctamente entendido) equivale a seguir el camino propuesto por la naturaleza aparece explícitamente en la “Carta a Meneceo”, nuestro mejor testimonio de la ética original del epicureísmo, así como en las fuentes secundarias que pudo conocer Raimondi (especialmente el *De finibus* ciceroniano)<sup>38</sup>. Raimondi desarrolla el tema con cierto detalle a partir de su exaltación de los cinco sentidos humanos, cada uno de ellos presentado por las oportunidades que ofrecen para el goce. Sin embargo, no se compromete del todo con la idea de que la naturaleza *de hecho* creó al hombre

.....  
36 *Qui cum maxime omnium naturae vim perspiceret intelligeretque ita natos nos esse ab ipsaque natura formatos ut nihil tam esset nobis consentaneum quam ut omnia corporis nostri membra sana atque integra haberemus eoque in statu seruentur, nec ullis afficeremur aut animi aut corporis incommodis, summum in uoluptate bonum constituit. O sapientissimum hominem Epicurum! Quid enim ad hanc sententiam addi potest, aut quae est hominis ulla alia felicitas? Nec enim cuius animus angitur, is beatus esse, nec cuius corpus dolore afficitur, hic esse non miser potest.* (ll.45-52).

37 Montalto resalta en este sentido que el epicureísmo de Raimondi está liberado de sus fundamentos teórico originales y se adapta al eclecticismismo de su época. MONTALTO, M. La «Defensio Epicuri» di Cosma Raimondi. *Atti dell’Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 160, 423-461, 2001-2002.

38 En la “Carta a Meneceo” Epicuro declara: «Pues ¿a quién estimas superior: a aquel que sobre los dioses tiene opiniones piadosas, que, acerca de la muerte, está en todo momento sin temor, que ha tomado en consideración el fin de la naturaleza, haciéndose cargo, por una parte, de que el límite de los bienes es fácil de satisfacer y de lograr, y, por otra parte, que el de los males, o es breve en tiempo o en sufrimiento?» (D.L.§133). Citamos según la traducción de Oyarzún: «Epicuro: carta a Meneceo». *Onomazein* 4:403-25, 1999. En el *De finibus* esta temática aparece introducida por el personaje de Torcuato en *Tusc.I*, 29.

con un propósito determinado, sino que introduce un *quasi* que sugiere que esto es solo una interpretación posible<sup>39</sup>.

A su vez, el lema de “seguir a la naturaleza” es frecuente en el estoicismo, que tiene una visión completamente diferente del cosmos<sup>40</sup>. Para Raimondi, sin embargo, nada está más lejos de la verdad. Para esto no recurre a argumentos relacionados con la física o la metafísica, sino que opta por la sátira:

Por mi parte, me sorprende que los estoicos, hombres agudísimos, no hayan recordado que eran hombres cuando investigaron sobre estos asuntos, así como me sorprende que no recurrieran a lo que la naturaleza del hombre exige, sino a aquello que ellos mismos podían lograr mediante la argumentación. [...] Puesto que la naturaleza engendró algunos filósofos inhumanos y bestiales, cuyos sentidos se encuentran en su totalidad adormecidos y cerrados, y que no son atraídos por ningún placer, estos establecieron que es conveniente que los otros se abstengan de las cosas que ellos rechazan por su naturaleza austera y endurecida<sup>41</sup> (RAIMONDI, *Defensio*, ll.95-107).

Como puede observarse, la relación entre los estoicos y la naturaleza está distorsionada por dos factores. En primer lugar, por su fascinación por la argumentación y las sutilezas del raciocinio que tiene como consecuencia que pierdan de vista lo verdaderamente esencial. La apelación epicúrea a la naturaleza, despojada de toda alusión a las complejidades de la física atomística, se deduce espontáneamente de la experiencia cotidiana. Esta vinculación en principio inmediata con lo realmente existente será uno de los elementos atractivos del epicureísmo para quienes quisieron hacer uso de sus preceptos en el Renacimiento. Tal como en el caso del latín clásico, la necesidad de simplificar y reducir los términos innecesariamente complejos de la filosofía escolástica implicaba una búsqueda de una forma de expresión que resultara al mismo tiempo correcta y “natural”<sup>42</sup>.

El segundo argumento consiste en señalar que los estoicos de hecho siguieron a su propia naturaleza, pero esta naturaleza no se corresponde con la del resto de la humanidad. Se trataría, en cambio de una naturaleza propia de seres *agrestes e inhumanos*. El carácter *agreste* se opone a la *urbanitas* de quien sabe gozar oportunamente. La crítica aquí al estoicismo parte de una identificación del ascetismo con los hábitos de unos pocos que intentan universalizar su patología por puro resentimiento. La capacidad dialéctica se contrapone directamente a la

.....  
39 *Haec igitur cum hominem fabricaretur, ita illum undique adhibito quasi artificio expoliuit ut aliam nullam ob rem fabricatus uideatur nisi ut omni uoluptate potiri et iocundari posset.* (*Defensio Epicuri*, ll. 128-130, véase la traducción incluida como anexo de este artículo).

40 Ágnes Heller sostiene en este sentido que el humanismo renacentista combinó elementos epicúreos y estoicos para resaltar un nuevo sentido del individualismo y de la responsabilidad personal frente a los acontecimientos. HELLER, Á., *El hombre del Renacimiento*, Barcelona: Península, 1994.

41 *Equidem Stoicos miror uiros acutissimos cum de his rebus inuestigarent non meminisse homines sese esse et non quid hominis natura postulet, sed quid ipsi efficere disputando possent adhibuisse. Nam mihi uidentur quidam ingenii copia disserendique facultate freti, non tam id quæsisse quod huius loci erat proprium quam ostentandi ingenii ipsius studio elati, noua quædam atque admirabilia scripsisse, pro quibus potiundis uota nobis potius faciendæ sint quam adhibenda industria. [...] Itaque natura cum agrestes quosdam atque inhumanos philosophos genuisset, quorum sopiti oclusique omnes essent sensus nec ulla allicerentur uoluptate, hi a quibus ipsi propter duritiem austeritatemque naturæ eorum abhorrent, alios quoque ab his abstinere oportere statuerunt.* (ll.95-107)

42 Lorenzo Valla desarrolla ampliamente este tema en sus *Dialecticæ Disputationes* (también conocidas como *Repastinatio dialecticæ et philosophiæ*), donde se propone demostrar que el uso correcto del latín clásico es suficiente en sí mismo para mostrar las falsedades sobre las que se apoya gran parte de la filosofía medieval. Véase al respecto NAUTA, L., *In Defense of Common Sense: Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 2009.

capacidad de captar la verdad en su relación directa con la experiencia. Esto último, como vimos más arriba, se consigue mediante el análisis directo de la naturaleza, el terreno en el que Epicuro más se destaca.

¿Qué es lo que caracteriza la experiencia humana desde la perspectiva del sabio epicúreo? Según Raimondi, se trata de la codependencia de las dos sustancias que conforman al ser humano: el alma y el cuerpo. Ninguno puede estar en armonía sin el otro. La felicidad, el *summum bonum*, solo tienen sentido *in homine toto*. Tal como en el caso de la física y la naturaleza, a Raimondi no le preocupa en particular la cuestión de si el alma es o no corporal (como explica Lucrecio), mucho menos si es o no precedera. Toma en cambio el principio básico de que la felicidad implica la conjunción de la ausencia de dolores físicos (*aponia*) y la ausencia de turbaciones mentales (*ataraxia*). Esto implica que, a diferencia de Zabarella, no se hará cargo de las objeciones de Cicerón en las *Tusculanae*, en donde se objetaba a Epicuro una falta de coherencia en sus postulados por afirmar que incluso bajo tortura un sabio puede ser feliz. Raimondi identifica este argumento con el estoicismo, favoreciendo una oposición entre esas dos escuelas que no refleja los puntos en común que compartían en su época de origen<sup>43</sup>.

Hemos visto a partir del *De felicitate* de Zabarella que la cuestión del *summum bonum* suele asociarse con el problema de identificar lo específicamente propio del ser humano. El bien supremo ha de ser distinto para una roca, un molusco, un cuadrúpedo, el hombre, un ángel y Dios (o los dioses). Esta cuestión se vuelve especialmente relevante en la discusión sobre el placer, ya que es un sentimiento experimentado por diferentes miembros del orden de los seres animados. La primera estrategia con la que se encara este problema consiste en diferenciar y clasificar los placeres, de manera tal que pueda existir un placer únicamente propio de los humanos que no se encuentre en ninguna especie inferior. Esto es lo que hace Aristóteles en el último libro de la *Ética Nicomaquea* (X, VIII) cuando identifica la suma *hedoné* con la contemplación, que nos acerca a los dioses. Desde una perspectiva cristiana, la *uera uoluptas* puede asociarse con la divinidad misma, o con los premios para los salvados en el Cielo, dos placeres inaccesibles para un animal común. Otra posibilidad consiste simplemente en invertir el argumento de la especificidad para identificar al sumo bien con aquella cosa que es buscada por el mayor número de especies e individuos. Si el placer es buscado por moluscos y animales, niños y viejos, hombres mujeres, sabios y locos, e incluso por los dioses, ¿no es esto un argumento clave para afirmar su primacía?

En cuanto a lo que agregas sobre que Epicuro nos comparó con animales, con esto pareciera, a mi juicio, que no solo no lo atacas, sino que hablas a favor de su causa. Pues a partir de que el placer es buscado con tanta energía por los animales que carecen de razón y son movidos por la guía de la naturaleza, Epicuro extrajo el potentísimo argumento de que el mayor de todos los bienes es aquel que todos los seres apetecen<sup>44</sup> (RAIMONDI, *Defensio*, ll.224-230).

.....  
43 Recordemos que Séneca, uno de los representantes del estoicismo romano más leídos por los humanistas, utiliza en muchas ocasiones reflexiones de Epicuro con las que se muestra de acuerdo. DeWitt señala que la contraposición entre epicúreos y estoicos que aparecía naturalizada en el Renacimiento es mayormente una consecuencia de la presentación ciceroniana. DE WITT, N., *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota, 1964, p. 11.

44 *Ac quod adiungis Epicurum comparasse nos brutis, id non modo eum non oppugnat, sed huiusmodi est ut illius causam agere mihi etiam uideare. Nam cum tanta in uoluptate uis esset ut bruta quoque rationis expertia, quae duce natura mouentur, eam prosequerentur, firmissimam inde Epicurus argumentationem duxit, summum id esse bonorum omnium quod omnia appeterent.* (ll.224-230).

Esta línea de argumentación no le impide a Raimondi proponer diversos aspectos en los que el placer humano es distinguible del que puede existir en otras especies. En particular distingue el placer de las letras (*doctrinae litterarum*), algo que repetirá Valla en su *De vero bono* tanto referido al mundo terrenal como al ultraterreno, donde los interesados en los *studia humanitatis* tendrán acceso a una biblioteca infinita y conocerán automáticamente todas las lenguas<sup>45</sup>.

En términos generales, podemos decir que la propuesta epicúrea de Raimondi está centrada en la apelación a la experiencia directa, en la que la distinción entre *animus* y *corpus* no resulta tan importante como su interdependencia. La negación del rol del cuerpo en el *summum bonum*, sumado al deseo de distinguirse del común de los mortales, motivó el desprecio del epicureísmo de muchos filósofos y a construir una imagen errada y absurda de la felicidad. La “naturaleza” en la que Epicuro habría indagado no es la de los átomos y el vacío, sino más bien la de la experiencia cotidiana de la felicidad tanto en los hombres como en los animales. De ahí que su ética sea verdaderamente universal y apunte a reconstituir la totalidad del ser humano. Al distanciarse de la teología, Raimondi puede dejar de lado la posibilidad de que dicha totalidad involucre un alma inmortal cuyo placer sea realmente inconmensurable con cualquier experiencia conocida.

#### 4. CONTINUIDADES

Tal como anticipamos más arriba, la epístola de Raimondi suele ser tenida en cuenta únicamente como antecesora de otros textos escritos por humanistas más célebres, como Lorenzo Valla, Marsilio Ficino o Erasmo de Rotterdam. Aunque no proponemos un análisis detallado de la influencia que pudo tener en estos autores, resulta relevante llamar la atención sobre algunos de los aspectos en lo que su propuesta tuvo cierta continuidad.

El *De vero bono* (también conocido como *De voluptate* y *De vero falsoque bono*, ya que el texto cambió de título en sus sucesivas versiones) de Lorenzo Valla es sin lugar a dudas el texto cuyas similitudes con la propuesta de Cosma Raimondi son más evidentes. Tal como ha demostrado Fubini, existen elementos prácticamente repetidos (aunque expandidos considerablemente por Valla) en ambos textos, tales como la alusión a la historia de Marco Régulo y la apelación a los cinco sentidos en base a sus capacidades para producir *uoluptas*<sup>46</sup>. En términos más generales, Valla y Raimondi comparten algunos aspectos de la caracterización de los estoicos, ya que en ambos textos aparecen asociados con la vanidad y con la falta de capacidad (ya sea por su naturaleza o por su deseo de distinguirse intelectualmente) para captar la naturaleza de la experiencia del placer.

.....  
45 *Si magnum quiddam adeptum te putas et ita gaudes ac triumphas quod cum latinis greca coniunxeris, non cogitas quid factururus sis cum in celesti Hierusalem omnes linguas intelliges, omnibus linguis loqueris, omnem scientiam, omnem doctrinam, omnem artem tenebis, sine errore, sine dubitatione, sine ambiguitate?* (VALLA, *De vero bono*, XXIV, 17). Citamos según la edición de LORCH, Maristella (ed.), *De vero falsoque bono*, Bari: Adriática, 1970.

46 FUBINI, *op. cit.*, pp.376-81. La caracterización satírica del filósofo estoico puede estar parcialmente inspirada por los textos de Luciano de Samosata que comenzaban a ser traducidos en latín por esos años. Sobre la influencia de Luciano en la recepción renacentista del epicureísmo, véase VILAR, M. «Sátira y filosofía en los *studia humanitatis*: la influencia de Luciano y Epicuro en Lorenzo Valla, León Battista Alberti y Tomás Moro», *Cuadernos del Sur - Letras*, n.º 4, 2012, pp. 277-94.

Existen, por otro lado, muchas diferencias importantes. La primera de ellas es de carácter formal: el texto de Valla es un diálogo, lo que lo acerca aún más al modelo ciceroniano. En segundo lugar, el *De vero bono* dedica de hecho más espacio a la destrucción del ideal de la *honestas* que a la exaltación del placer en sí mismo. Para el personaje ocupado de defender el epicureísmo (Antonio Beccadelli en la primera versión, Maffeo Vegio en las siguientes), ninguna acción es llevada a cabo con la *honestas* como causa final, sino que se trata de una fachada que oculta, en el mejor de los casos, la búsqueda de alguna forma de *uoluptas*. En el peor de los casos, se trata simplemente de un error humano provocado por convenciones sociales que se han alejado injustificadamente de la guía de la *mater natura*. La diferencia más importante, sin embargo, es de orden más general. Mientras que Raimondi deliberadamente se aparta de la discusión teológica y de la espinosa cuestión de la inmortalidad del alma, Valla propone en su diálogo un interlocutor que defiende la posición del cristianismo y da cierre al diálogo argumentando que el verdadero *summum bonum* es el placer que se encuentra en el Cielo luego del Juicio Final. De esta forma el diálogo sigue defendiendo el ideal de la *uoluptas*, pero ya no se trata de la *uoluptas* epicúrea ligada a la ausencia de preocupaciones que aparece en Raimondi, sino de una *uoluptas* propiamente ultraterrena a la que en esta vida solo podemos acceder parcialmente mediante la fe y la *caritas*<sup>47</sup>.

A mediados del siglo XV, Marsilio Ficino redacta un texto breve titulado *De voluptate* (1457), su primera obra conservada. Este texto no tiene el vigor polémico de Raimondi ni (menos aún) el que aparece en Valla, y se limita a una exposición ordenada de las teorías del placer de los principales filósofos griegos. El texto comienza con Platón y finaliza con dos capítulos sobre el epicureísmo que suelen ser citados como la demostración más temprana de que existían para estos años lectores atentos del *De rerum natura* de Lucrecio<sup>48</sup>. Mucho se ha discutido acerca de si la presentación relativamente favorable que hace Ficino responde o no a una fase epicúreo-lucreciana de su juventud, o si en última instancia no hace más que reponer ordenadamente teorías con las que no sentía un particular compromiso<sup>49</sup>. Si bien en ninguna medida se trata de una defensa apasionada como la que encontramos en Raimondi, su identificación de la *ataraxia* epicúrea con el ideal de la *tranquillitas* y la ausencia de dolores físicos demuestra una cierta sensibilidad desprejuiciada respecto de la teoría epicúrea.

Aunque en los años posteriores de su vida la influencia del platonismo y sus sucesores (los que hoy llamamos “neoplatónicos”) pasó a tener un clarísimo privilegio, Ficino continuará incluyendo citas lucrecianas en sus obras para iluminar diferentes problemáticas<sup>50</sup>. No dejará, sin embargo, de sostener enfáticamente que la concepción epicúrea del alma es esencialmente

.....  
47 No profundizaremos aquí en el debate acerca de las verdaderas intenciones de Valla respecto de su asociación del epicureísmo con el cristianismo. Al respecto, véase FOIS, M., *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1969.

48 GAMBINO LONGO, S., *Savoir de la Nature et Poésie des Choses. Lucrèce et Épicure à la Renaissance italienne*, París: Honoré Champion, 2004, pp.77-99.

49 La cuestión del epicureísmo juvenil de Ficino ha sido muy debatida. Marcel considera que Ficino pasó por un período dominado por cierto pesimismo materialista alrededor de 1458, donde es posible encontrar frases elogiosas a Lucrecio (donde lo llama por ejemplo *Lucretius noster*). MARCEL, R., *Marsile Ficin (1433-1499)*, París: Les Belles Lettres, 2007, p.233.

50 Esto se observa sobre todo en su comentario inconcluso al *Filebo* de Platón, y en su más célebre comentario al *Banquete* (conocido también como *De amore*). En este último texto las citas del libro IV del *De rerum natura*, en donde se describe la pasión amorosa en relación con la actividad sexual, son usadas para demostrar los peligros de las formas bajas del amor (VII, V). También hace referencia a la creencia de que Lucrecio se suicidó por causa de un amor no correspondido (VI, IX).



errada, ya que se opone de forma tajante a su propia visión de la inmortalidad del alma, desarrollada *in extenso* en su *Theologia Platonica*.

Por último, podemos mencionar en esta serie al *Epicureus* de Erasmo de Rotterdam, el último de sus *Colloquia Familiaria* (1533)<sup>51</sup>. En este breve diálogo de inspiración platónica, dos personajes debaten sobre las escuelas filosóficas antiguas y llegan a la conclusión de que el epicureísmo es la que más se acerca a la auténtica verdad cristiana, al menos si se entiende de forma correcta el sentido de la *uoluptas*. Esta *uoluptas* es indisoluble de la *amicitia* con Dios, y en este sentido es perfectamente compatible con los ideales de moderación propios del cristianismo. Aunque Erasmo se reserva algunas críticas a aquellos que practican el ascetismo de forma irracional, en este texto, uno de los últimos de su vida, defiende los goces producidos por la abstinencia y la moderación. Erasmo se permite jugar con el significado etimológico del nombre “Epicuro” (*epikouros*), que significa “el que ayuda”, para establecer una relación entre este filósofo y Cristo. Es la *uoluptas* de este último la que debemos imitar, más que su sufrimiento.

El texto de Erasmo es, sin lugar a duda, el más lejano al de Raimondi de los que hemos mencionado aquí, principalmente porque sostiene un dualismo férreo cuerpo-alma en el cual sólo la *uoluptas* que afecta a esta última ha de ser tenida en consideración<sup>52</sup>. De forma similar, el placer propio de los animales es rechazado explícitamente como algo ajeno al espíritu inmortal del ser humano. La *tranquillitas* aquí se ha convertido en una forma de comprender la fe cristiana y no en una apelación a nuestra experiencia cotidiana de la felicidad. La posibilidad de considerar en términos iguales el alma y el cuerpo propuesta por Raimondi ha desaparecido por completo del texto de Erasmo.

Valla, Ficino y Erasmo gozaron tanto durante sus vidas como para la posteridad de una fama mucho mayor que la de Cosma Raimondi y su *Defensio*. Sin embargo, ninguno de sus textos presenta una defensa tan directa y frontal de la necesidad de redescubrir (y en cierto modo, reinventar) el epicureísmo para comprender la interacción entre la experiencia cotidiana y el razonamiento filosófico. Desde nuestra perspectiva, la interdependencia entre cuerpo y mente como el horizonte inevitable para el *summum bonum* por fuera de los dogmas teológicos y de las abstracciones del razonamiento estoico/aristotélico se imponen en este texto con una claridad poco frecuente en el contexto de los *studia humanitatis* renacentistas.

.....  
51 MAÑAS NÚÑEZ (*op. cit.*, p.145) incluye también el ensayo de Quevedo titulado *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, publicado en 1635. Respecto del texto de Erasmo, véase la edición crítica incluida en el volumen I-III de la *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam: North-Holland a cargo de René Hoven *et al.*. Existe una traducción española a cargo de SANTIDRIÁN, P. (trad.), *Coloquios*, Madrid: Espasa Calpe 1991.

52 Por este motivo, Bultot considera que el *Epicureus* no debe considerarse propiamente dentro de esta tradición renacentista, una posición con la que no acordamos plenamente. BULTOT, R. «Érasme, Epicure et le De contemptu mundi d'Érasme». En *Scrinium Erasmianum*, COPPENS, J. (ed.), Leiden: E.J. Brill, 1969, pp. 205-238. La influencia de Valla en Erasmo y su cercanía con Tomás Moro (en cuya *Utopía* aparece de nuevo el tópico de la *vera voluptas* asociada al *summum bonum*) permiten pensar que el humanista holandés, incluso estableciendo una mayor distancia frente al hedonismo, no se apartaba de la reivindicación básica del placer como forma legítima de experiencia.

## ANEXO 1. EPÍSTOLA DE COSMA RAIMONDI, DE CREMONA A AMBROGIO TIGNOSI, ACERCA DE QUE EPICURO CORRECTAMENTE SITUÓ EL BIEN SUPREMO EN EL PLACER, Y CÓMO LOS ACADÉMICOS, ESTOICOS Y PERIPATÉTICOS TUVIERON UNA OPINIÓN ERRADA SOBRE ESTO<sup>53</sup>.

Aunque actualmente carezco de tiempo para discutir las cuestiones a las que tu epístola me convoca, ocupado como estoy en asuntos extremadamente densos y dificultosos para mi persona (pues recibo instrucción asidua en la disciplina astrológica, lo que no me avergüenza declarar)<sup>54</sup>, sin embargo, como siempre seguí y aprobé por completo la autoridad y la opinión de Epicuro, hombre único entre todos por su extrema sabiduría, pensé que debía defender su dignidad, atacada, vejada y ultrajada por ti de forma exagerada y petulante. Corresponde que los discípulos honestos y observadores, tal como yo siempre demostré ser en todas las doctrinas, si son atacadas aquellas cosas que fueron instituidas por sus maestros, las defiendan, para que no parezca que sus propios estudios son vituperados y condenados. Pues en mi opinión el gran esfuerzo y la diligencia que empleaste para refutar a Epicuro parecieran empleados no tanto en contra suya como en contra mía, que lo sigo y apruebo. Pero te lo compensaré como mereces.

No solo existe un gran desacuerdo entre nosotros acerca de Epicuro, sino que todos los filósofos antiguos, especialmente los de aquellas tres grandes familias, académicos, estoicos y peripatéticos, declararon una guerra abominable contra él, único príncipe entre el resto. Además, lo atacaron porque no deseaban que le quedara ningún lugar en la filosofía y juzgaron erradas todas sus creencias, movidos, creo yo, por la envidia, ya que se amontonaban muchos más discípulos junto a Epicuro que en sus escuelas. Por este motivo, aquello que me había propuesto encarar en otro momento de forma más detallada para defenderlo con exhaustividad, intentaré hacerlo ahora en la medida en que la condición y naturaleza de una epístola lo permitan. Incluso si esta creció demasiado, será juzgada demasiado breve cuando se considere que esta discusión no solo amerita ocupar una epístola algo larga, sino que requiere también volúmenes extensos. Se trata de algo grande, difícil y que requiere una explicación larga, pues se debate sobre el supremo bien, una cuestión muy discutida desde los antiguos y sobre la que sobreviven abundantes libros que contienen posiciones contrapuestas.<sup>55</sup>

.....  
53 Esta traducción fue realizada a partir de la edición crítica llevada a cabo por Martin Davies (*Rinascimento* v.27, 1987, pp.123-139), que toma como base la segunda redacción del texto tal como se halla en el manuscrito F (Florencia B. Laur. Ashb 267). Referimos a dicha edición a quienes estén interesados en la reconstrucción del texto a partir de los diferentes testimonios disponibles. A su vez, la tesis doctoral de Marco Trivero que hemos citado previamente detalla los testimonios y las diferencias entre las redacciones (pp. 115-128). La traducción que realizamos aspira antes que nada ser fiel al texto latino, por lo que privilegiamos la cercanía con el original antes que la fluidez en nuestra lengua. Tuvimos en cuenta para esta tarea las excelentes traducciones de Davies al inglés (en Krayer, *op. cit.*) y de Garin al italiano (*Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942, pp. 113-149).

54 El interés que declara aquí Raimondi en la astrología encuentra un eco en su epístola sobre Juana de Arco (*Cosmae Raymondii Cremonensis super allatis in Italiam rumoribus de Iohanna puella Gallia pastorali*) de 1429. En esta epístola la astrología ocupa un lugar clave en la interpretación histórica de los hechos narrados. El ambiente paduano y milanés, fuertemente influido por el naturalismo aristotélico, favorecía también el interés por la astrología que manifiesta aquí Raimondi.

55 Aquí Cosma Raimondi alude al tópico del *summum bonum*, es decir, a la búsqueda de identificar cual es el fin al que todo ser humano debe aspirar. Este es el tema central del *De finibus* ciceroniano, probablemente el tratado antiguo más influyente sobre el tema en la primera mitad del *Quattrocento* junto con la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Caracterizar y evaluar cada uno de los “fines” o “bienes” a los que aspiraban las escuelas filosóficas antiguas era un tema común de discusión entre los interesados en los *studia humanitatis*, como se observa por ejemplo en el *Isagogicon* de Leonardo Bruni.

Para que veas con qué injusticia fue atacado por ti Epicuro y para que se comprenda más fácilmente su perspectiva acerca de qué es lo que debe desearse sobre las otras cosas, trataré este tema tan profundo como si empezara desde el principio. Luego responderé a tu epístola y explicaré todo el asunto para que regreses con alegría al campamento de Epicuro que has abandonado. Si bien (según aquellos a quienes les toca hablar en segundo lugar) conviene primero refutar la opinión ajena y luego agregar la propia, considero que se aceptará en este caso (dado que el tema es enmarañado y oscuro) que la cuestión sea explicada primero en su totalidad, para que resulte más claro qué es lo que está en tratamiento.

Epicuro es criticado porque se considera que sostuvo una posición demasiado afeminada sobre el supremo bien y que lo ubicó en el placer, al que pensó que todas las cosas debían estar referidas<sup>56</sup>. Pero al considerar la cuestión con mayor atención, esta última idea cada día me parece más acertada, como si hubiera sido decretada y fundada no por un hombre sino por Apolo o algún ser de naturaleza superior. Epicuro analizó con el mayor ímpetu toda la naturaleza y comprendió que esta nos produjo y formó para que nada sea tan agradable para nosotros como el que tengamos nuestros miembros corporales sanos y que permanezcan en este estado, y que no seamos afectados por ninguna incomodidad ni en la mente ni en el cuerpo: de ahí que el placer sea el sumo bien.<sup>57</sup> ¡Oh, Epicuro, hombre extremadamente sabio! ¿Quién puede agregar algo a esta opinión, o qué otra cosa puede ser la felicidad? Ni aquel cuyo ánimo está angustiado es feliz, ni aquel cuyo cuerpo padece dolor puede ser otra cosa que miserable. Para que ninguno piense que ignoro el momento en el que discuto estas cosas, deseo que se entienda que toda esta discusión no trata sobre aquella verdadera y pura filosofía que llamamos teología, sino que se refiere al bien humano de los seres humanos y las opiniones de aquellos filósofos que discutieron sobre este asunto.<sup>58</sup>

Aunque esta fue la posición de Epicuro, los estoicos disertaron sobre este tema desde la posición contraria. Colocaron la felicidad únicamente en la virtud y consideraron que el sabio, incluso si es torturado por el verdugo más cruel, es feliz. Ciertamente estoy en absoluto desacuerdo con ellos. Pues ¿qué es más absurdo que decir que aquel que es más miserable debe ser llamado feliz? ¿Qué puede ser más insensato que no admitir que es miserable aquel que fue colocado en el toro de Falaris y sometido a la mayor tortura?<sup>59</sup> Y también ¿qué cosa puede diferir más de la felicidad que carecer de todas o de la mayoría de las cosas que constituyen la felicidad misma? Pues los estoicos estiman que alguien que está aquejado por el hambre,

.....  
56 Optamos por traducir *molliter* (“suave”, “blando”, “sin energía”) como “afeminada” ya que, como señalamos en el análisis introductorio, el contraste que se presenta entre la *virtus* “varonil” estoica y la tranquila voluptuosidad epicúrea es un tópico de larga tradición en los ataques a esta última escuela. En su traducción, Davies también opta por traducir este pasaje como “too effeminate a view”.

57 La conexión que establece aquí Raimondi entre la naturaleza del cosmos y la *voluptas* humana se diferencia de la de Epicuro y su discípulo Lucrecio en la medida en que hace un lado el materialismo anti-providencialista (según el cual todo lo que existe en el universo son átomos y vacío en combinaciones variadas) para enfatizar el tópico de la generosidad de la *mater natura*. Por otro lado, este tópico no está ausente en las fuentes epicúreas, como lo demuestra de forma patente la *Venus genetrix* con la que abre el poema lucreciano.

58 Este pasaje es sin duda uno de los más importantes de toda la epístola. Tal como señalamos en nuestro análisis, la adhesión de Raimondi a la teoría de la “doble verdad” (una filosófica, basada únicamente en la contemplación de la naturaleza y la lectura de los filósofos antiguos, y otra más elevada, de orden teológico, basada en las Escrituras) le permite defender al epicureísmo sin ser acusado de hereje o pagano.

59 Falaris, un tirano del siglo VI a.C., hizo construir una máquina de tortura que consistía en un toro de bronce con un espacio hueco en su interior. Las víctimas eran colocadas en este espacio mientras el toro era calentado hasta asesinarlas. Cicerón trae el ejemplo de este aparato de tortura en *Tusculanae* II, 18 con el propósito de desmentir la idea epicúrea de que es posible para el sabio encontrar placer en cualquier circunstancia.

posee un cuerpo mutilado, y está a su vez afectado por todo el resto de los problemas de salud y circunstancias externas, vive sin embargo extremadamente feliz mientras lleve la virtud con él. Yo, sin embargo, a aquel Marco Régulo al que tanto exaltan y celebran en todos sus libros, cuando fue torturado, o a cualquier hombre que posea una excelentísima virtud y que sea digno de confianza, inocencia e integridad, que sea quemado en el toro de Falaris, o exiliado de su patria, o vejado por la fortuna más indigna, no solo no lo considero un hombre feliz, sino que pienso que ha de ser tenido por miserable, y más miserable aún puesto que una virtud tan excelente hubiera merecido un resultado más feliz y afortunado, y en vez de eso encontró tantas calamidades<sup>60</sup>.

Si solo constáramos de un alma, llamaría a Régulo feliz, oiría a los estoicos, y pensaría que la felicidad solo debe ser ubicada en la virtud. Pero, sin embargo, en la medida en que constamos de alma y cuerpo, ¿por qué en la felicidad del hombre los estoicos descuidan algo que es parte del hombre? ¿Por qué cuándo se ocupan del alma descuidan el cuerpo, la residencia del alma y la otra parte del hombre mismo? Cuando se busca la totalidad de alguna cosa que está constituida por otras cosas, si falta alguna cosa, no considero que el conjunto esté pleno y completo. Por esta razón, pienso, llamamos “hombre” al que tiene cuerpo y alma. El cuerpo mismo, si está enfermo en alguna parte, no debe ser juzgado sano, así como el hombre, si alguna de sus partes padece, no puede ser tenido por feliz. Pues en lo que respecta a colocar la felicidad en el alma porque ocupa un lugar en cierto sentido principal en el ser humano e impera sobre el cuerpo, es enormemente absurdo no tener en cuenta al cuerpo para nada, cuando el alma sigue a menudo su compleción y naturaleza y sin el cuerpo no puede actuar. De esta forma, así como me reiría de alguien que sentado en un trono sin ninguna comitiva ni ningún sirviente se llamara a sí mismo rey, y no estimaría que es un excelente príncipe a aquel que tiene siervos toscos y deformes, así debemos reírnos de quienes, para determinar que la felicidad del hombre, separan al alma del cuerpo, y que sostienen que alguien cuyo cuerpo es lacerado y torturado sin embargo debe ser considerado feliz.

Por mi parte, me sorprende que los estoicos, hombres agudísimos, no hayan recordado que eran hombres cuando investigaron estos asuntos, así como me sorprende que no recurrieran a lo que la naturaleza del hombre exige, sino a aquello que ellos mismos podían lograr mediante la argumentación.<sup>61</sup> Pues me parece a mí que, apoyándose en su ingenio y en su capacidad para hablar en abundancia, no buscaron aquello que era pertinente para este tema, sino que más bien se dejaron llevar por su esfuerzo para mostrar su propio ingenio, y para escribir cosas novedosas y admirables (objetivos que debemos desear conseguir, pero a los que no deberíamos dedicarles un esfuerzo sistemático). Además, hubo otros que, como si estuvieran enfermos del estómago, no consideraron que debía seguirse ningún otro principio que ellos mismos no pudieran imitar o que no eligieran para sí. Puesto que la naturaleza engendró algunos filósofos inhumanos y bestiales, cuyos sentidos se encuentran en su totalidad adormecidos y cerrados, y que no son

.....

60 Marco Régulo fue un general romano durante la primera guerra púnica. Fue capturado por los cartagineses y luego enviado de vuelta a Roma para negociar una paz favorable para los cartagineses. En vez de esto, Régulo incitó a sus compatriotas a la guerra, y regresó en su carácter de prisionero a Cartago, incluso sabiendo que allí le aguardaría una muerte horrorosa. Esta historia lo convirtió en una figura legendaria de la virtud romana. Lorenzo Valla retoma el ejemplo de Régulo en su *De vero bono* (II, vii).

61 La excesiva sutileza de la argumentación que solía atribuírsele a los estoicos es un tópico común en la comparación con la relativa sencillez de la enseñanza epicúrea, que no tiene en alta estima a la dialéctica. Es posible pensar que, en línea con otros autores del *Quattrocento*, Raimondi aquí está también cuestionando la teología escolástica.

atraídos por ningún placer, estos establecieron que es conveniente que los otros se abstengan de las cosas que ellos rechazan por su naturaleza austera y endurecida. Luego, otros grandes hombres de inteligencia diversa se presentaron al debate, y todos ellos establecieron en qué consiste el supremo bien a partir de la naturaleza propia de cada uno de ellos. Pero mientras continuaban dando vueltas sobre los mismos errores mayúsculos, finalmente apareció Epicuro, quien corrigió y enmendó los errores de los filósofos antiguos, y ofreció al público su propio principio sobre la felicidad verdadera y firme.

Luego de haber refutado (a mi juicio) escrupulosamente la opinión de los estoicos, comenzaré a demostrar las opiniones de Epicuro más claramente para refutar al mismo tiempo a los peripatéticos y a los mismos académicos, para los que todas las cosas son inciertas, aunque no debo esforzarme demasiado con estos últimos. ¿Qué tipo de filosofía es la que no establece nada cierto? Pienso que ni siquiera ellos mismos entendieron lo que dijeron; así como en cierto modo los estoicos deliran, los académicos suelen parecerme locos<sup>62</sup>.

Quedan los peripatéticos, a los que es más difícil refutar. Pues, dado que existen principios establecidos en los argumentos que sostienen y discuten, pareciera que dicen algo con sentido. Sin embargo, en mi opinión, también ellos están muy equivocados. Esto será comprendido de forma suficientemente clara luego de que sean explicadas las posiciones de Epicuro, para que todos puedan entender con facilidad que aquellos que reclaman para sí el primer lugar en la filosofía y se esfuerzan en sacar a Epicuro de esta posición privilegiada, han errado enormemente, mientras que Epicuro, por el contrario, estableció la verdad definitiva sobre la felicidad.

Para demostrar la verdad de esto, ¿qué puede ser mejor que partir de aquella que es la única reina y fundadora de todas las cosas, la naturaleza, cuyo juicio siempre debe ser tenido por algo plenamente verdadero? Pues cuando fabricó a los hombres los dotó de refinamientos añadidos habilidosamente en todas sus partes para que pareciera que no fueron fabricados para ninguna otra cosa más que para poder disfrutar y obtener todas las formas del placer.<sup>63</sup> Le dio sentidos tan distintos, tan variados, tan diferentes y tan necesarios, para que, así como hay muchos géneros del placer, no quedara ninguno del que el hombre no fuera partícipe. Primero, le puso los ojos, cuya naturaleza es tan egregia y única que evitan observar cualquier cosa desagradable o fea.<sup>64</sup> Nos deleitamos con el aspecto de las cosas hermosas, y no por algún juicio consciente o deliberación sino por el impulso de la naturaleza misma. Pues ¿quién de nosotros, cuando ve una imagen un poco hermosa, aunque esté apurado por otro asunto, no se demora sin embargo para mirarla? Por causa de esto pienso que, si la naturaleza quitara al hombre la facultad para ver todas las cosas tan hermosas y atractivas que creó, este sería extremadamente miserable. ¿Quién no se deleita muchísimo al percibir con el oído el canto y el suave sonido de la música? La lira y el resto de los instrumentos similares, en mi opinión, parecen haber sido inventados para deleitar las mentes. Lo mismo debe pensarse del olfato y el resto de los sentidos, que la

62 Tal como señala Núñez (1997, 141), Raimondi no se refiere aquí a la Academia en los tiempos de Platón, sino a la Academia “Nueva” y “Media”, dominada por el escepticismo de Carnéades y Arcesilao.

63 Respecto de este pasaje Trivero señala que “Anche in questo nuovo passo dell’argomentazione raimondiana ci si trova su un terreno poco epicureo. La natura della *Defensio* si rivela da subito quasi come un demiurgo platonico.” (*op. cit.*, p.141). La confianza en el providencialismo de la naturaleza es característica del estoicismo, que utilizaba este argumento en contra de la casualidad epicúrea.

64 Este elogio de los sentidos y del cuerpo humano concuerda con el de Lactancio en su *De opificio dei* (cap. IX), quien por otro lado se opone continuamente a Lucrecio y Epicuro por haber negado la providencia. Lorenzo Valla incluye una reflexión similar a la de Raimondi sobre la capacidad de los sentidos para provocar placer en su *De vero bono* (I, xxxv).



mente usa como sirvientes tanto para sentir como para percibir el placer. No puedo concebir qué placer puede existir sin el servicio de los sentidos, a menos que sea quizás el placer del esfuerzo para comprender las cosas más ocultas e importantes, lo que no negaré que infunde un gran deleite en nuestras mentes. Pues ciertamente este es el mayor placer que existe, y es aquí en donde en el que los peripatéticos ubican la felicidad: en ocuparse de contemplar las cosas más ocultas y dignas del intelecto.<sup>65</sup> Pero investigamos acerca del hombre en su totalidad y no solo de una de sus partes: aquel contemplador que mencionamos, aunque sea el más excelso, no puede ser feliz sin comodidades corporales y externas.

Por consiguiente, Epicuro sitúa correctamente el sumo bien en el placer, en tanto nacemos y estamos constituidos de forma tal que casi pareciera que somos fabricados para el placer. Además, existe en nuestras mentes una cierta disposición natural para buscar obtenerlo: en tanto dependa de nosotros, no queremos estar tristes sino alegres. Nadie en verdad que haya prestado atención y que contemple con una mente interesada cuantas cosas produjo la naturaleza únicamente para el hombre, y con cuánta abundancia, fertilidad, y variedad lo hizo, dudará que el placer es el mayor bien y que todas las cosas deben procurarse por causa suya. Pues vemos una multitud enorme de cosas magníficas en la tierra y en el mar, y aunque muchas son necesarias para vivir, muchas fueron creadas solo para ser placenteras, y son de un modo tal que no se puede obtener nada de ellas que no sea placer. Ciertamente la naturaleza no las hubiera creado placenteras si no deseara que los hombres se ocuparan de ellas y las disfrutaran.

Los mismos esfuerzos y actividades de los hombres declaran que el placer debe ser considerado la causa de todas las cosas. ¿Por qué nos exponemos tan a menudo a tantos conflictos y a una cantidad tan grande de trabajos para preservar y proveer las cosas propias de la vida diaria? ¿Por qué pasamos tantos días y noches con preocupaciones, si no nos alimenta una única esperanza: que algún día podremos disfrutar de una vida placentera y alegre? Si esta esperanza faltara, sin duda los ánimos no serían tan aptos para soportar estos trabajos ni tan enérgicos y fuertes para sufrirlos. ¿Para qué realizaríamos el aprendizaje de las reglas de las letras y de las artes, si no fuera porque en el proceso de conocerlas existe un cierto placer natural, además de que son una ayuda para conquistar las facultades con las que podremos vivir una vida con alegría? Tampoco buscaríamos con tanta vehemencia los honores, la gloria, los reinos, el poder, en pos de los cuales a menudo existen tremendas batallas y enormes enfrentamientos, si estas cosas no nos deleitaran muchísimo. ¿Por qué otra causa se adopta la decisión de ir a la guerra y de aceptar la paz si no es para que retengamos, conservemos y aumentemos aquellas cosas con las que vivimos y somos felices?

Por último, la virtud, que es la que produce el placer y que lo gobierna, nos contiene y aconseja para que busquemos cada cosa dentro de los mismos límites con los que ella misma está circunscripta, y para que estos límites sean observados en el resto de los asuntos. ¿Por qué es deseada la virtud si no es porque huyendo de las cosas que no conviene buscar y persiguiendo las que convienen, se viva con alegría y placer? Pues si la virtud no produce ningún placer ni deleite, ¿para qué se la busca? ¿O por qué es que hacemos de la virtud algo importante? Pero si al contrario produce placer ¿por qué no concedemos que el mayor bien de todos y aquel que más debe ser buscado es aquel por causa del cual es deseable la virtud? Dado que discernimos que toda la figura y forma del hombre está forjada principalmente para que pueda percibir el placer

.....  
65 *Ética Nicomáquea*, X, 7.

y que somos arrastrados hacia él por la naturaleza, que existen muchísimas cosas importantes que fueron creadas por causa del placer, que todas nuestras acciones se orientan a él para que vivamos sin molestias, y finalmente que todas las cosas son deseadas para que gocemos por las causas mencionadas, ¿quién puede ser todavía tan enemigo de Epicuro como para finalmente no acordar con su teoría y afirmar que la suma felicidad está en el placer, cuando su causa ha sido probada de forma concluyente con tantos argumentos tan verdaderos como necesarios?

Los peripatéticos, que niegan esto, no pueden soportar que el placer sea aquello que debe buscarse por sobre todas las otras cosas, y definen en cambio así la virtud. Pregunto: si la virtud misma trajera consigo tristeza, pena, dolor y miedo, ¿acaso esta debe ser buscada? Los peripatéticos no aceptarían esto. Por lo tanto, si la virtud es buscada por la tranquilidad de la vida, en la que Epicuro coloca la felicidad bajo el nombre de “placer”, pregunto de nuevo a los peripatéticos: ¿por qué no desean que el placer sea aquello que debe ser buscado por sobre el resto de las cosas? Pues si hay alguno que cree que cuando Epicuro estableció al placer como el bien último y supremo se refería a que así nos revolcaríamos cotidianamente en festines, bebidas, juegos de azar y abrazos de mujeres, lo cierto es que difícilmente deberíamos elogiar a un Epicuro así de ostentoso, y ciertamente su enseñanza sería lamentable si quisiera que fuéramos golosos, borrachos, glotones, fanfarrones y libidinosos<sup>66</sup>. Pero esto no es lo que este hombre extremadamente sabio dijo ni recomendó, al punto de que está tan lejos de desear que vivamos sin virtud, que opina que la virtud es absolutamente necesaria para resguardar y seguir su enseñanza, ya que en cierto modo es como si guiara y dirigiera a todos los sentidos del cuerpo, de los que arriba se habló. Sin la actuación de la virtud, no es posible hacer uso de ellos. Epicuro no postula, por lo tanto, que caigamos en el placer sin elección ni necesidad como los animales, sino que se lo disfrute cuando resulte conveniente. Por esto, su doctrina no debe ser descuidada ni debe ser juzgada como si ya estuviera rebatida. Los peripatéticos no parecen haber entendido suficientemente lo que ellos mismos están diciendo.

He recorrido este asunto de forma breve y superficial, y aunque no juzgo que haya considerado necesariamente a todo lo que planteas en tu epístola, pienso que la demostración de más arriba es suficiente para la cuestión, o al menos para la mayor parte de ella. Sin embargo, pasaré por cada uno de tus argumentos para refutarte con más precisión. No quieres que todas las cosas sean procuradas por el placer que provocan. Pero esto fue refutado por mí elegante y abundantemente arriba: es evidente que conviene que todo sea orientado al placer. En cuanto a lo que agregas sobre que Epicuro nos comparó con animales, con esto pareciera, a mi juicio, que no solo no lo atacas, sino que hablas a favor de su causa. En cuanto a lo que agregas sobre que Epicuro nos comparó con animales, con esto pareciera, a mi juicio, que no lo atacas, sino que hablas en favor de su causa. Pues a partir de que el placer es buscado con tanta energía por los animales que carecen de razón y son movidos por la guía de la naturaleza, Epicuro extrajo el potentísimo argumento de que el mayor de todos los bienes es aquel que todos los seres apetecen. Tú me reprochas que escribiera de los Catones que en ocasiones se refrescaban ampliamente con el vino, pero en rigor si el hombre sabio (como son habitualmente considerados los Catones) banquetea de vez en cuando, esto debe ser admirado<sup>67</sup>. El resto de las cosas que

.....  
66 Epicuro rechaza estas interpretaciones erróneas de su filosofía en su “Carta a Meneceo”, que probablemente era conocida por Raimondi solo a través de testimonios secundarios.

67 Se refiere a Catón el censor (234-149 a.C.) y Catón el Joven (95-46 a.C.), dos figuras conocidas por su virtud severa e inquebrantable. El célebre tratado *De agri cultura* del primero de los dos catones contiene una sección importante sobre la

siguen a esto, en tanto tienden a señalar que si abrazamos la doctrina de Epicuro viviremos como animales, considero que ya fue refutado con lo que argumenté más arriba. En tanto que Epicuro no considera que es conveniente que la vida sea vivida sin virtud, no me parece que siga los hábitos de los animales. Por ende, no debe ser rechazado como algún sedicioso seductor que fuera a perturbar la vida humana. Pues él no destruyó las costumbres de los hombres, sino que en verdad dirigió y compuso toda su doctrina para lograr que fuéramos lo más felices posible.

Desiste por lo tanto de atacar a Epicuro, y enderézate y vuelve a su campamento, en el que antes militabas con dignidad. Ya que, aunque ahora te has vuelto contra él (captado por la sutileza de argumentación de los estoicos y atraído por la pompa y esplendor de los académicos y peripatéticos), dado que eres más joven, considero que hay que concederte cierta indulgencia, ya que por causa de la edad no puedes decidir sobre cuestiones de tamaña dificultad. Pero ahora que has sido instruido y educado plenamente acerca de los argumentos de Epicuro, si continúas siendo enojoso, se te considerará intolerablemente arrogante y más que un poco necio. Por lo tanto, abraza a Epicuro, sobre cuyas enseñanzas, si alguna vez encontrara más tiempo libre (pues escribí esta epístola en dos días, y temo que acaso haya salido demasiado larga) quizás pueda escribir más abundantemente. Limitado por la falta de tiempo, no pude continuar con toda la discusión, que siento que podría haber sido más clara. Creo que tuve que dejar de lado muchos temas de gran importancia y con los que alguien podría tomar la decisión de discutir fuertemente mis argumentos para refutarme, ya sea por interés en descubrir la verdad o como un ejercicio intelectual. Yo no encontraría esto desagradable, sino que, al contrario, les pido vivamente a los deseosos de hablar sobre esto a que se aproximen a discutir la cuestión.

Tienes aquí una epístola suficientemente larga y que presenta la auténtica y verdadera opinión de Epicuro, la que por necesidad o debes aprobar o, al contrario, refutar, de manera tal que, si una propuesta mejor fuera elaborada por ti, yo pueda seguirla también.<sup>68</sup> Adiós.

---

producción de vino. De acuerdo con Horacio (*Carm.* III, 21, 11-12), *prisci Catonis / saepe mero caluisse virtus*.

68 Todo el cierre de la epístola contrasta la pertinacia y tozudez que tradicionalmente se le atribuía a los estoicos (por ejemplo, en las sátiras de Luciano de Samosata) a la apertura de miras y flexibilidad de los epicúreos.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, D. C., «The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance», *Studies in Philology*, 41, 1944, pp. 1-15.
- ANTOLÍN SÁNCHEZ, J., *El epicureísmo en el cristianismo primitivo*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 2003.
- BARON, H., «Isagogicon moralis disciplinae» en *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, B. G. Teubner, Leipzig, 1928, pp. 20-41.
- BROWN, A., *The return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.
- BULTOT, R., «Érasme, Epicure et le *De contemptu mundi* d'Érasme», en Coppens, J. N. (Ed.), *Scrinium Erasmianum*, Leiden, E.J. Brill, vol. 2, 1969, pp. 205-238.
- COX, V., *The Renaissance Dialogue : Literary dialogue in its social and political contexts, Castiglione to Galileo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- DAVIES, M., «Cosma Raimondi's Defence of Epicurus», *Rinascimento*, 27, 1987, pp.123-39.
- DEWITT, N. W., *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota, 1964.
- DI ZENZO, S.F., *Un umanista epicureo del sec. XV e il ritrovamento del suo epistolario*, Nápoles, Edizioni del delfino, 1978.
- FOIS, M., *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1969.
- FUBINI, R., *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Roma, Bulzoni, 1990.
- GAMBINO LONGO, S., *Savoir de la Nature et Poésie des Choses. Lucrèce et Épicure à la Renaissance italienne*, París, Honoré Champion, 2004.
- GARIN, E., «Ricerca sull'Epicureísmo del Quattrocento», en su *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: Ricerche e documenti*, Florencia, Sansoni, 1961, 72-93.
- GENTILE, G., *Storia della filosofia italiana. Fino a Lorenzo Valla*, Florencia, Sansoni, 1962.
- GILLI, P., «Le conflit entre le juriste et l'orateur d'après une lettre de Cosma Raimondi, humaniste italien en Avignon (C.1431-1432)», *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 16 (3), 1998, pp. 259-286.
- GIRGENSOHN, D., «Francesco Zabarella da Padova: Dottrina e attività politica di un professore di diritto durante il Grande Scisma d'occidente», *Quaderni per la storia dell'Università di Padova*, (26-27), 1994, pp. 1-48.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T., MORENO HERNÁNDEZ, A., & SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. (Eds.), *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV: edición y estudio de la controversia alphonisiana: (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P.Candido Decembrio)*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000.
- GREENBLATT, S., *The Swerve: How the World Became Modern*, Nueva York, W.W. Norton & Cía, 2011.
- HELLER, Á., *El hombre del Renacimiento*, (J. F. Ivars & A. Prometeo Moya, Trads.), Barcelona, Península, 1994.

JIMÉNEZ SAN CRISTOBAL, M., «La versión castellana del *Isagogicon moralis disciplinae* de Leonardo Bruni conservada en el incunable 1.704 de la Biblioteca Nacional de Madrid», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 22, 2002, pp. 87-175.

JONES, H., *The Epicurean tradition*, Londres, Routledge, 1989.

JUNGKUNTZ, R. P., «Christian Approval of Epicureanism», *Church History*, 31 (3), 1962, pp. 279-293.

KRAYE, J. (Ed.), *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Moral and Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

KRAYE, J., *Introducción al humanismo renacentista*, Madrid, Akal, 1998.

MAÑAS NÚÑEZ, M., «La rehabilitación de Epicuro en el humanismo renacentista: la *Defensio Epicuri* de Cosma Raimondi.», en Maestre, J.M. et. al., *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: Homenaje al profesor Luis Gil*, Ayuntamiento de Alcañiz, Servicio de Publicaciones, 137-146, 1997.

MARCEL, R., *Marsile Ficcin (1433-1499)*, París, Les Belles Lettres, 2007.

MEDINA GONZÁLEZ, A., *Cicerón. Obras filosóficas. II. Disputaciones tusculanas*, Barcelona, Gredos, 2009.

MONTALTO, M. La «Defensio Epicuri» di Cosma Raimondi. *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 160, 423-461, 2001-2002.

NAUTA, L., *In Defense of Common Sense: Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, 2009.

NOVATI, M. F., & LAFAYE, G., «Le Manuscrit de Lyon n° C», *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 11 (1), 1891, pp. 353-416.

OYARZÚN, P., «Epicuro: carta a Meneceo», *Onomazein*, 4, 1999, pp. 403-425.

PAGNONI, M. R., «Prime note sulla tradizione medievale ed umanistica di Epicuro», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Serie III)*, 4, 1443-1477, 1974.

PALMER, A., *Reading Lucretius in the Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 2014.

PROSPERI, V., *Di soavi licor gli orli del vaso: la fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Controriforma*, Turín, N. Aragno, 2004.

ROBERT, A. «Epicure et les Épicuriens au Moyen Âge», *Micrologus*, (XXI), 2013, pp. 3-46.

RODRIGUES GESUALDI, C., & TURSI, A. (Eds.), *Tres tratados «averroístas»: Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Jacobo de Pistoia*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2000

VILAR, M., «Sátira y filosofía en los studia humanitatis: la influencia de Luciano y Epicuro en Lorenzo Valla, León Battista Alberti y Tomás Moro», *Cuadernos del Sur - Letras*, (42), 2012, pp. 277-294.

ZABARELLA, F., *De felicitate libri tres*. Padua, Typis Pauli Frambotti bibliopolae, 1655.