

FRANCISCO DE QUEVEDO

Defensa de Epicuro  
contra la común opinión

Edición de  
EDUARDO ACOSTA MÉNDEZ

EJ. 2.  
TECNOS

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO 15



Defensa de Epicuro  
contra la  
común opinión

Colección  
Clásicos del Pensamiento

DIRECTOR

Antonio Truyol y Serra

Francisco de Quevedo

Defensa de Epicuro  
contra la  
común opinión

ESTUDIO PRELIMINAR, EDICION Y COMENTARIOS DE  
EDUARDO ACOSTA MÉNDEZ

*tecno*  
s

Diseño de cubierta:  
Joaquín Gallego

1.ª edición, 1986  
Reimpresión, 2001

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S.A.), 2001  
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid  
ISBN: 84-309-1257-6  
Depósito Legal: M. 42.643-2001

---

*Printed in Spain.* Impreso en España por Fernández Ciudad

*A Don Luis Gil Fernández,  
maestro de humanistas*



## INDICE

PREFACIO .....	<i>Pág.</i>	XI
ABREVIATURAS .....		XV
ESTUDIO PRELIMINAR .....		XVII
1. Noticia acerca de la recepción de Epicuro en España previa a Don Francisco de Quevedo .....		XVII
2. <i>La Defensa de Epicuro</i> de Don Francisco de Quevedo: Epicuro estoico y cristiano .....		L
3. Noticia crítica .....		LXX
BIBLIOGRAFÍA .....		LXXXV
DEFENSA DE EPICURO CONTRA LA COMUN OPI- NION .....		1

7191A V 86091

## PREFACIO

*A lo largo de su intensa trayectoria vital (1580-1645), la admiración por la cultura clásica fue una de las constantes más arraigadas en la sólida, pero también variopinta y cambiante personalidad de Don Francisco de Quevedo. Desde los primeros años de su fecundo quehacer literario, Quevedo leía con fruición a los autores griegos y latinos, así como las numerosas versiones de los textos bíblicos. Fruto de ese interés es, además de un vastísimo corpus de referencias eruditas esparcidas por el conjunto de su obra, una serie de comentarios y traducciones que incluye desde el Anacreón castellano a la versión de las Epístolas de Séneca, desde las Lágrimas de Hieremías castellanas a su versión del espurio De los remedios de cualquier fortuna.*

*En 1635, cuando ya contaba 55 años, publicó Quevedo en una misma edición las traducciones poéticas del Manual de Epicteto y del Carmen admonitorium de Pseudo-Focílides, junto con los breves ensayos de la Doctrina estoica y de la Defensa de Epicuro. Late en todo el libro, como en buena parte de su producción literaria, su habitual entusiasmo por los ideales del estoicismo, una pasión que le acompañaría toda su vida y haría de él un miembro más del movimiento humanista europeo que aspiraba a conciliar las doctrinas de las antiguas sectas filosóficas con el pensamiento cristiano. Ejemplo de este peculiar sincretismo es también, por extraño que parezca, la Defensa de Epicuro. Quevedo pretendió con esta apología, matizada de argumentos estoicos, acercar la doctrina del filósofo griego al cristianismo. Ello resulta tanto más sorprendente cuanto que fueron los propios Padres*

*cristianos quienes fomentaron en buena parte la reputación de ateo y hedonista vulgar atribuida a Epicuro por la tradición filosófica. De otra parte, la obrita constituye, por más que el objetivo perseguido con ella por su autor haga que se resienta en su rigor crítico, un valioso testimonio para contrastar múltiples facetas del Quevedo ensayista y exégeta de los sistemas doctrinales. A ello debe añadirse que, aun en su brevedad, este opúsculo es un jalón culminante en la historia de la recepción del epicureísmo en nuestra cultura, una cuestión cuyo estudio se echa a faltar en el panorama de nuestros estudios humanísticos. Es ésta, ciertamente, una cuestión de limitado alcance si se la compara con la enorme difusión del estoicismo, bien por las especiales características de la doctrina epicúrea, basada esencialmente en el cultivo del materialismo atomista y del hedonismo, bien por la innata proclividad del carácter hispánico, como se ha dicho más de una vez, a sublimar e imitar los ideales del ascetismo estoico. Y, sin embargo, se trata, en definitiva, de un fenómeno que fecunda buena parte de nuestra tradición humanista y literaria, sobre todo después que la influencia de Erasmo, quien tras la huella de los humanistas italianos había ofrecido una nueva imagen rehabilitadora de Epicuro, penetrara con notable fortuna en nuestra cultura. Tal influencia no se muestra, por tanto, tan sólo como estímulo generador de una actitud crítica de denuedo y rechazo, sino también de una tendencia a destacar en la doctrina de Epicuro ciertos componentes de espiritualidad, muchas veces presentados en perfecta simbiosis con presupuestos estoicos.*

*Por todo ello, en el presente libro ofrecemos una amplia introducción que, sin pretender un análisis cabal del problema, intenta, al menos, trazar una breve panorámica de los principales momentos de la recepción del epicureísmo en nuestro país, antes de analizar los contenidos básicos de la Defensa de Epicuro. Tras la introducción, editamos la apología del filósofo griego de Don Francisco de Quevedo con comentarios. Si con ello contribuimos en alguna medida al conocimiento del humanismo quevediano, se habrá conseguido el objetivo propuesto en este trabajo.*

*Expreso aquí mi agradecimiento al Excmo. Cabildo Insular de S. Miguel de la Palma, que me concedió en su día una ayuda para realizar esta investigación, y a mi amigo Juan Antonio Henríquez por habérmela gestionado con tanto entusiasmo como éxito; a Doña María de Liñán, hija del Conde de Doña Marina, por haberme permitido consultar en su biblioteca particular el ejemplar de la edición erasmiana de Séneca utilizado por Quevedo en la Defensa; a Pablo Jauralde, experto y sensible conocedor de la obra quevediana, sobre cuya transmisión me dio datos valiosos; a los facultativos de las diversas bibliotecas en que he trabajado, sin cuya ayuda un trabajo de esta índole no hubiera sido posible. Y, en fin, a mis amigos Luis Alberto de Cuenca y Emilio Fernández-Galiano, cómplices y críticos, con sus observaciones y sugerencias, en todo el proceso de elaboración de este libro.*



## ABREVIATURAS

- Arr. <sup>2</sup>: G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Torino, 1973 <sup>2</sup>.
- Astrana: *Obras completas de don Francisco de Quevedo Villegas*.  
Textos genuinos del autor, descubiertos, clasificados y anotados por Luis Astrana Marín. Edición crítica (...), *Obras en prosa*, Madrid, 1941 <sup>2</sup>.
- Autoridades*: Real Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana*, 6 vols., Madrid, 1726-1739.
- Blecua: Quevedo, *Obra poética*, ed. J. M. Blecua, 4 vols., Madrid, 1969-1981.
- Covarrubias: Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana*, ed. Martín de Riquer, Barcelona, 1943.
- EE: L. Annaei / Senecae / Opera, quae extant o/mnia (...), ed. Erasmus, Lugduni, 1555 (ejemplares 7/15.499, con los dos vols., pero incompleto, y R/29.717, con sólo el segundo volumen, de la Biblioteca Nacional de Madrid). Con la misma abreviatura me refiero también eventualmente al ejemplar concreto de esta edición utilizado por Quevedo para la *Defensa de Epicuro*, propiedad hoy de los descendientes del Conde de Doña Marina.
- Ettinghausen: H. Ettinghausen, *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford, 1972.
- Indice*: *Indice general de la bibliotheca del real i parroquial monasterio de San Martín de Madrid*, 1788 (Ms 9-10-1-2.099 de la Real Academia de la Historia de Madrid).
- Iventosch: H. Iventosch, «Quevedo and the Defense of the Slandered: the Meaning of the *Sueño de la muerte*, the *Entremés de los refranes del viejo celoso*, the *Defensa de Epicuro*, etc.» *Hispanic Review* XXX (1962) pp. 94-115, 173-193.
- Janer: Quevedo, *Obras*, ed. F. Janer, Biblioteca de Autores Españoles, vol. LXIX, Madrid, 1877.
- Rebolledo: Bernardino de Rebolledo, [“Defensa de Epicuro”], en *Selva militar y política*, Tomo segundo de las obras poéticas, Amberes, 1661 <sup>2</sup>.

pp. 477-496 (ejemplares R/21.482 y R/7.209 de la Biblioteca Nacional de Madrid).

Us.: H. Usener, *Epicurea*, Stuttgartiae, 1966 (reimp. anast.).

En las notas a pie de página se mencionan de manera abreviada otras publicaciones cuya referencia completa aparece en la Bibliografía. Eventualmente se citan con la descripción cabal otros estudios utilizados en menor medida. Las referencias incluidas entre paréntesis en la introducción remiten, salvo indicación expresa, a la página y la línea de nuestra edición del texto de la *Defensa de Epicuro*.

## ESTUDIO PRELIMINAR

### 1. NOTICIA ACERCA DE LA RECEPCIÓN DE EPICURO EN ESPAÑA PREVIA A DON FRANCISCO DE QUEVEDO

En 1635 veía la luz en Madrid el *Epicteto y Phocylides en español con consonantes*, uno de los libros más bellos y curiosos del Barroco español. Junto a las traducciones del famoso *Manual* del filósofo estoico y del poema didáctico del *Pseudo-Phocylides*, aparecían también un ensayo con título solemne sobre la doctrina estoica —conocido de manera abreviada como *Doctrina estoica*— y, sorprendentemente, una apasionada *Defensa de Epicuro*, el fundador de la secta más controvertida del mundo antiguo, impulsor del materialismo atomista y hedonista<sup>1</sup>.

En realidad, la preocupación de Quevedo por la doctrina estoica se había iniciado desde años antes<sup>2</sup>. Obedecía en buena parte, como ha sido ya suficientemente explicado<sup>3</sup>, a una proyección individual matizada de espiritualidad, cuyo origen debe situarse en las diversas situaciones de crisis personal vividas por el gran escritor. Las tesis estoicas acerca de la imperturbabilidad del ánimo y de la autosuficiencia ante los embates de la adversidad sirvieron no pocas veces de contrapeso pacificador a una personalidad a menudo agitada por conflictos y zozobras. Al menos en tres momentos

---

<sup>1</sup> Véase *infra*, «Noticia crítica», p. LXXI.

<sup>2</sup> Cf. A. Rothe, *Quevedo und Seneca...*, pp. 18 ss.; Blüher, pp. 427 ss.

<sup>3</sup> Cf. Ettinghausen, pp. 15 ss.

concretos fue decisiva la influencia del estoicismo en Quevedo como cauterio medicinal y estímulo creador: el período que transcurre entre 1609 y su partida para Italia en 1613; el que comprende desde 1627 hasta la aparición de su nombre en el *Índice* de libros prohibidos en 1632; y, finalmente, los años pesarosos de aislamiento y prisión en el convento de San Marcos de 1639 a 1643. Naturalmente el interés de Quevedo por el estoicismo no puede entenderse sin el influjo paralelo —desde 1604 mantenía correspondencia con Lipsio<sup>4</sup>— del movimiento neoestoico, una compleja y vasta corriente ideológica<sup>5</sup> que pretendía en líneas generales el restablecimiento de la doctrina de la antigua Stoa acomodándola en lo posible a la doctrina cristiana. Ya la tradición cristiano-medieval había puesto especial énfasis en la idea, recogida en España con notable fortuna, de que las tesis estoicas se hallaban muy próximas al cristianismo<sup>6</sup>. Especialmente en el caso de Séneca, ciertos planteamientos doctrinales —la noción de un dios personal, la idea de que el alma es corpórea y susceptible de ser inmortal, la reiterada proclama de lo necesario de una preparación para la muerte, etc.— se consideraban compatibles y estrechamente relacionados con el dogma y hacían del filósofo cordobés un punto de referencia indispensable para el análisis de tal vinculación. Cuando en los comienzos del siglo XVII penetró el Neostoicismo en nuestro país revitalizando la ya fecunda recepción de las obras y las ideas de Séneca<sup>7</sup>, también Quevedo, en la huella de Lipsio y otros humanistas, construyó sobre

<sup>4</sup> Para las relaciones de Quevedo con Lipsio, cf. R. Lida, «Cartas de Quevedo», pp. 103-109; Ettinghausen, pp. 19 ss.

<sup>5</sup> Sobre el Neostoicismo, cf. L. Zanta, *La Renaissance... passim*; J. Eyraud d'Angers, «Le renouveau du stoïcisme en France au 16<sup>e</sup> et au début du 17<sup>e</sup> siècle», en *Actes du Congrès de l'Ass. G. Budé*, Aix-en-Provence, Paris, 1964, pp. 112-153; J. L. Saunders, *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York, 1955.

<sup>6</sup> Cf., para esto, Ettinghausen, pp. 2 ss., con la bibliografía allí citada; L. Zanta, *La Renaissance...*, pp. 97 ss.

<sup>7</sup> Cf. A. Rothe, *Quevedo und Seneca...*, pp. 13 ss.; Ettinghausen, pp. 8 ss. y 22 ss.; Blüher, pp. 427 ss.

el paradigma ideal del filósofo su noción del estoicismo cristiano.

Sin embargo, la cuestión del interés de Quevedo por el epicureísmo nos resulta algo más oscura. ¿Qué razones, en efecto, pudieron mover a Quevedo, con los obstáculos de su propia devoción cristiana y de la vigente Inquisición, a hacer pública alabanza de un filósofo como Epicuro, denostado con el mayor encono por los pensadores cristianos a causa de su negación expresa de la providencia divina y de la inmortalidad del alma?

Una primera respuesta a este interrogante nos remitiría necesariamente al ámbito mismo de su admiración por el estoicismo y, en concreto, por Séneca. En la medida en que la mayor parte de las citas en apoyo del filósofo griego recogidas en la *Defensa* provienen de las obras de Séneca, es evidente que el entusiasmo de Quevedo por Epicuro corre parejo con el que por éste demostró el estoico. Séneca había hecho uso frecuente de la doctrina del Jardín<sup>8</sup>, bien porque la estimara útil para objetivos meramente propedéuticos —por ejemplo, en el caso de las *Epístolas*, para la instrucción de Lucilio—, bien porque la considerara indispensable para reducir algunas deficiencias de la filosofía práctica de la Stoa. Sobre todo las *Epístolas* se hacían eco de diversas enseñanzas epicúreas afines a la moral estoica: la renovación constante del ascetismo moral, el cultivo del equilibrio espiritual, el desprecio de los bienes materiales, el elogio de la vida sencilla y mesurada. De este modo Epicuro aparecía en un contexto estoico como modelo ejemplar de sabiduría. Quevedo destaca la importancia de este hecho cuando en un pasaje de la *Defensa* señala que al igual que las palabras de Séneca pueden leerse en los escritos de los hombres más importantes, también en Séneca se leen las de Epicuro «con blason de estrellas» (p. 14, 16 ss.). Poner el énfasis en la utilización de Epicuro por Séneca, insistir en la supuesta afinidad

<sup>8</sup> Para las relaciones entre Epicuro y Séneca, cf. M. J. M. André, «Sénèque et l'Épicurisme: ultime position», en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de l'Ass. G. Budé*, Paris, 1969, pp. 469-480.

de criterios entre estoicismo y epicureísmo era para Quevedo el método más eficaz para conseguir su propósito al escribir la *Defensa*: demostrar que la pésima reputación del filósofo griego era tan solo producto de la infamia y la calumnia. ¿Cómo si no explicar que una figura tan destacada de la escuela estoica, admirada casi sin reservas por la tradición cristiana, pudiera alabar al inspirador de una doctrina atea y materialista y, además, servirse de ella? Por ello, al recurrir a un pasaje del *De vita beata* en que Séneca testimonia la rectitud de la doctrina epicúrea, insiste en que en esta cuestión las palabras del estoico «por sí tienen soberanía» (p. 9, 12 ss.). En otro momento destaca la veneración de Séneca por Epicuro (p. 12, 12) e incluso llega a afirmar que deshonra a aquél quien no creyere en la admiración que profesaba al filósofo griego (p. 34, 6 s.).

La valoración quevediana del epicureísmo no puede, por tanto, establecerse al margen del estoicismo. Ello explica por qué Quevedo añadió a una serie de trabajos incluidos en un librito de inspiración estoica la apología del fundador de una secta que presentaba en relación con la Stoa notorias divergencias. De hecho, de algunos pasajes de la *Defensa* se desprende que ésta fue concebida en un principio tan sólo como una mera introducción al opúsculo ya aludido sobre los estoicos que en la impresión definitiva aparece precediéndola (pp. 25, 19 ss.; 33, 12 s.). Es más, la propia estructuración de la *Defensa* revela, como ha señalado con rigor Ettinghausen<sup>9</sup>, que no fue redactada de una sola vez. Quevedo utilizó exclusivamente en una primera redacción diversos pasajes de las obras de Séneca referidos al filósofo griego —sobre todo de las *Epístolas a Lucilio*— que extrajo de su ejemplar del primer volumen de la famosa edición de Erasmo reeditada en Lyon en 1555<sup>10</sup>. Para anotar estos pasajes, Quevedo escribía de su propia mano en los márgenes del mencionado ejemplar, a la altura del texto seleccionado, el nom-

<sup>9</sup> Cf. Ettinghausen, pp. 43 ss.

<sup>10</sup> Véase *infra*, «Noticia crítica», p. LXXIX s.

bre del filósofo con grandes trazos, en ocasiones acompañado de observaciones, a modo de escolios, sobre el contenido del texto<sup>11</sup>. Al servirse después de estos testimonios para la *Defensa* excluyó por lo general los que resultaban desfavorables a Epicuro e incluso algunos que no reflejaban de modo patente la conformidad de Séneca con la posición del filósofo griego. En sucesivas ampliaciones, Quevedo posteriormente acrecentó la primera redacción de la *Defensa* mediante la inserción de diversos testimonios de otros autores. Pero sin duda su objetivo más apremiante consistía en destacar, a partir de Séneca como receptor de la doctrina epicúrea, la connivencia del filósofo de Samos con el estoicismo. En las escasas páginas que componen la *Defensa*, el afán por hacer de Epicuro un estoico se convierte, en efecto, en un tópico frecuente. Unas veces el procedimiento seguido consiste en destacar actitudes paralelas en Epicuro y Epicteto (p. 34, 3 s.) o en sugerir coincidencias doctrinales entre ambos (p. 15, 8 ss.). Otras veces Quevedo atribuye al propio Séneca el reconocimiento de Epicuro como estoico (p. 29, 1 ss.) o incluso tergiversa sin más, al servicio del objetivo señalado, cuestiones tan fundamentales como las relaciones entre virtud y placer (p. 5, 5 ss.) o la actitud del sabio ante la vida pública (p. 7, 4 ss.), concluyendo de la posición de epicúreos y estoicos ante las mismas una imaginaria identidad de criterios.

Sin embargo, vincular epicureísmo y estoicismo no fue el único recurso crítico utilizado por Quevedo para rehabilitar a Epicuro en la *Defensa*. La mayor parte de los añadidos e interpolaciones que es posible descubrir en el entramado de la misma fueron introducidos por Quevedo, sobre el primer bosquejo realizado en base a los testimonios de Séneca, con la intención de acercar la personalidad y la doctrina de Epicuro a las posiciones del pensamiento cristiano. De este modo, si en la primera redacción el objetivo era hacer de Epicu-

---

<sup>11</sup> Estas anotaciones, editadas con numerosos errores por Astrana, pp. 1591 ss., pueden ahora leerse correctamente transcritas en Ettinghausen, pp. 140 ss.

ro un pensador estoico, las ampliaciones tenían una finalidad más fecunda: mitigar aún más los aspectos negativos de la doctrina epicúrea y demostrar que incluso podían advertirse en ella planteamientos cercanos al dogma. En definitiva, «cristianizar» a Epicuro, lo cual, como es obvio, se veía sumamente facilitado por su supuesto e inicial estoicismo. La utilización de testimonios de los Padres cristianos (pp. 7, 1-8, 9; 35, 11 ss.; 42, 10 ss.) y, en especial, la amplia crítica anticiceroniana (pp. 37, 12-39, 24) son los momentos culminantes en esta perspectiva del análisis quevediano de la doctrina del filósofo griego. Por lo demás, la inserción de otros testimonios pretende enfatizar el talante moderado de Epicuro y sobre todo su frugalidad y abstinencia —tan próximas a las virtudes y al ascetismo cristiano—, incompatibles con las acusaciones de hedonista radical y grosero. Incluso temas tan espinosos como la inmortalidad del alma y la providencia divina, negadas por el filósofo, temas que un mínimo cálculo del riesgo podía haberle inducido a soslayar, son tratados por Quevedo en esa dimensión de acercamiento, aunque en sus argumentos podamos descubrir un cierto cultivo de la paradoja crítica, cuando no aseveraciones pintorescas (cf. pp. 34, 18 ss.; 38, 3 ss.; 52, 10-53, 7).

En la finalidad última de la *Defensa* se halla, en definitiva, un ideal sincrético<sup>12</sup> frecuente: el que consiste en recoger distintas modalidades de ascetismo susceptibles de ser reinterpretados desde la doctrina cristiana, sin que ello necesariamente se convierta en un recurso para proyectar en diversas perspectivas las propias ideas en conflicto o para elaborar un novedoso sistema filosófico basado en la diversificación de principios doctrinales. Quevedo debe ser considerado como un integrante más del movimiento humanista que a lo largo de varios siglos intentó integrar en el humanismo cristiano las doctrinas morales de las sectas filosóficas de la antigüedad. Incluso en el caso del epicureísmo, en principio la doctrina menos apropiada por su fundamentación mate-

<sup>12</sup> Véase, para ese ideal sincrético, Otis H. Green, *España y la tradición occidental...*, vol. III, pp. 324 ss.

rialista para una síntesis de esta índole, contaba para su propósito con valiosos antecedentes desde que algunos Humanistas italianos iniciaron la corriente rehabilitadora de la secta. Sin embargo, ejercitar abiertamente este sincretismo era, ciertamente, una empresa novedosa en los fenómenos de recepción de la cultura clásica en nuestro país. Conviene, por tanto, trazar una breve panorámica de la penetración del epicureísmo en España para precisar la originalidad de Quevedo en el tratamiento de esta cuestión y valorar así en su justa medida el opúsculo de la *Defensa*, antes de entrar en el estudio de los temas básicos que la componen y sus conexiones.

La interpretación cristiana de Epicuro, aunque se caracterizó siempre por la incompreensión y el rechazo, estuvo también jalonada por una larga tradición de juicios conciliadores y resueltamente favorables. Propia del pensamiento cristiano era la idea de que, estimada como única e inmutable la verdad revelada, no podía desdeñarse cualquier aproximación a ella o cualquier expresión de sus contenidos, por lejano que se considerara del dogma el ámbito en que las mismas se produjeran. De este modo muy significativo escribió Clemente Alejandrino que no llamaba filosofía «ni a la estoica ni a la platónica ni a la epicúrea ni a la aristotélica, sino eclécticamente al conjunto de todo lo que se ha dicho bien en cada una de estas escuelas y que enseña la rectitud junto con el saber piadoso»<sup>13</sup>.

No puede extrañarnos, por tanto, que junto a la noción de estoicismo «cristiano», debamos tener presente la de epicureísmo «cristiano», por paradójico que resulte. De hecho, fueron los Padres de la Iglesia los primeros en aplicar a Epicuro, junto con la censura y el denuedo, los más encendidos encomios —haz y envés de toda la trayectoria vital del filósofo y su doctrina—, adoptando no pocas de sus tesis. Un recorrido por los diversos testimonios que nos ha brindado la literatura patristica ilustra ampliamente este extremo. Tanto los planteamientos de carácter ético, como incluso ciertos

<sup>13</sup> *Strom.*, I, 7.

aspectos de la física y de la teoría de la sensación epicúreas, encuentran ecos aprobatorios<sup>14</sup>. Así, el propio Clemente Alejandrino que, en contra de las afirmaciones de Epicuro, proclamaba su condición de iniciador del ateísmo, no dudaba en destacar el carácter de doctrina dirigida a todos sin excepción propio del epicureísmo, estableciendo así un paralelo con uno de los fundamentos básicos de la doctrina cristiana. Justamente su alabanza del inicio de la famosa *Carta a Meneceo* de Epicuro en que éste exalta los principios de universalidad de su filosofía («todos deben filosofar, porque nadie es joven o viejo para la salud de su alma») sentaron un precedente paradigmático para otros Padres cristianos que enaltecieron la sencillez del pensamiento epicúreo y su espíritu ecuménico, alejado de todo presupuesto aristocrático<sup>15</sup>. Junto a las acusaciones dirigidas por Clemente contra el epicureísmo como doctrina divinizadora del placer, interesada en el alejamiento de Dios y en la negación de su providencia —símbolos de la desesperación de todo pecador según la concepción de los Apologetas<sup>16</sup>—, otros testimonios nos recuerdan, citando literalmente a Epicuro, la importancia de sus tesis sobre la *autosuficiencia* y la *ataraxía*<sup>17</sup>, tan próximas al pensamiento cristiano acerca de la autarquía sobre las pasiones y deseos y de la paz del ánimo. Sorprendente, por lo demás, es sobre todo el hecho de que, como ha demostrado la crítica moderna, Clemente no sólo se sirviera, al igual que los demás Padres, de la teología estoica —concretamente de la noción de *providencia*— para combatir la teología epicúrea, sino que al propio tiempo utilizara fuentes epicúreas (Fedro, Filodemo) para polemizar contra la religión tradicional politeísta<sup>18</sup>. Autores como Jerónimo y Lactancio, que calificaron al filósofo de «disolvente» y «defensor del placer», des-

<sup>14</sup> Cf. R. P. Jungkuntz, «Christian Approval of Epicureanism», pp. 279-293.

<sup>15</sup> *Strom.*, IV, 8.

<sup>16</sup> *Ibid.*, I, 11. Cf. Jerónimo, *In Is.*, 7, 22, 12 (PL 24, col. 272 c); Pedro Crisólogo, *Serm.*, 5 (PL 52, col. 1993).

<sup>17</sup> *Strom.*, VI, 2 (Frr. 476 Us., 218 Arr. 2; 519 Us., 208 Arr. 2).

<sup>18</sup> Véase W. Schmid, *Epicuro e l'epicureismo cristiano...*, pp. 185 ss.

valorizando en general su doctrina en relación con otras escuelas filosóficas, sobre todo el platonismo y el estoicismo, no tuvieron impedimento en reconocer también la casi proverbial morigeración del filósofo, mitigando así la tradicional interpretación negativa de su teoría del placer<sup>19</sup>. Otros Apologetas, en fin, como Basilio, Gregorio de Nacianzo, Juan Crisóstomo, utilizaron ciertas tesis epicúreas —la defensa de la vida retirada, las recomendaciones para lograr la serenidad del alma, la actitud compasiva hacia los malvados—, susceptibles de parangón con la doctrina cristiana<sup>20</sup>.

Estos puntos de contacto, sin embargo, no suponen una asimilación decisiva de la doctrina de Epicuro por el cristianismo de los Padres, al menos en una medida tan importante como la que podría señalarse en el caso del estoicismo o del platonismo. Una confrontación tal, con el necesario trasvase y conjunción de elementos doctrinales capaces de generar un sistema coherente (al modo del estoicismo «cristiano») sólo se dio de manera efectiva en el ámbito del Humanismo. Con todo, la actitud de los Padres cristianos ante el epicureísmo, al margen de su crítica global negativa y de rechazo, sentó un precedente significativo: la doctrina del Jardín en modo alguno tenía por qué ser estimada como la antítesis absoluta del cristianismo.

La tradición medieval<sup>21</sup>, en cambio, a pesar de la ambivalencia de algunas fuentes, fijó en general su atención en los aspectos negativos difundidos por la opinión más vulgar del epicureísmo, prescindiendo del enfoque histórico de la personalidad de su fundador y reiterando los viejos clichés

<sup>19</sup> Cf. Lactancio, *De ira dei*, 8, 1. *Divin. Instit.*, 3, 17, 35; Jerónimo, *Adv. Iovin.*, 1, 48 (*PL* 23, col. 292 c = *Ad Fr.* 19 Us.). Para los testimonios que reflejan una actitud más conciliadora con la doctrina epicúrea del placer, cf. Lactancio, *Div. instit.*, 3, 17, 5 (*Fr.* 467 Us.); Jerónimo, *Adv. Iovin.*, 2, 11 (*PL* 23, col. 314 a = *Fr.* 466 Us.).

<sup>20</sup> Cf. Basilio, *Inv.*, 5 (*PG* 31, col. 381 c ss.); Greg. Naz., *Carm.*, 1, 2, 10, 787-792 (*PG* 37, col. 736 ss.); J. Crisóst., *Hom. in Rom.*, 1, 4, (*PG* 60, col. 400 = *Fr.* 548 Us.).

<sup>21</sup> Para la tradición medieval del epicureísmo, cf. al menos M. R. Pagnoni, «Prime note...», pp. 1417 ss.

acuñados por los propios Padres y otros autores antiguos, en especial Plutarco y Cicerón. Epicuro fue objeto entonces, manipulado por el uso de fuentes alejadas de su propia realidad ética, de un rechazo aún más virulento como símbolo de apego al hedonismo sensual, de culto a una moral ajena a toda esperanza ultraterrena. Considerado como defensor de los más bajos placeres de la carne, de acuerdo con la antigua tradición que le convertía en primer miembro de una piara voluptuosa de individuos dedicados a filosofar<sup>22</sup>, su doctrina fue entendida como un reducto herético en el que la teoría del placer venía a ser un remedio de consolación para quienes negaban toda providencia divina y la inmortalidad del alma. De hereje le calificó Dante, condenándole a purgar su culpa en las tinieblas del infierno, junto con todos los que creyeron que el alma moría con el cuerpo, en los famosísimos versos del Canto X del *Infierno*:

Suo cimitero da questa parte hanno  
con Epicuro tutt'i suoi seguaci  
che l'anima col corpo morta fanno<sup>23</sup>.

La rehabilitación de la figura de Epicuro y la superación de las estimaciones negativas en que se articulaba la transmisión de su doctrina no se produjo sobre una base objetiva hasta los albores del siglo XV, gracias al esfuerzo fecundo de los Humanistas italianos<sup>24</sup>. Dos acontecimientos de singu-

<sup>22</sup> Ya Horacio, que probablemente se hacía eco de un tópico usual en la polémica antiepicúrea, utilizaba irónicamente el apelativo *porcus* (*Ep.* 1, 14, 16) para definirse como miembro de la secta. Posteriormente el término fue ampliamente difundido por la tradición cristiano-medieval. Cf., por ejemplo, Agustín, *Enarr. in Ps.*, 73, 25 (*PL* 36, col. 944): *quem ipsi... philosophi porcum nominaverunt*; Jerónimo, *Eccl.*, 9, (*PL* 23, col. 1138 c); Isidoro de Sevilla, *Etym.*, 8, 6, 15. Cf. E. Garin, «Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento», p. 76 y n. 1.

<sup>23</sup> *Inf.*, X 13-15.

<sup>24</sup> Para la rehabilitación de Epicuro en el Renacimiento, cf. D. C. Allen, «The rehabilitation of Epicurus...», pp. 1-15; E. Garin, «Ricerche sull'epicureismo», pp. 72-86; G. Saitta, «La rivendicazione d'Epicuro...», pp. 52-82; A. Michel, «Epicurisme et Christianisme...», pp. 356-383.

lar importancia impulsaron este movimiento renovador: el redescubrimiento, en 1417, del poema *De rerum natura* de Lucrecio por Poggio Bracciolini y Bartolomeo da Montepulciano y la traducción latina de las *Vitae philosophorum* de Diógenes Laercio concluida por Ambrosio Traversario alrededor de diez años más tarde<sup>25</sup>. Sobre todo en el caso del texto de Diógenes, por vez primera se podía contar con textos originales de Epicuro y además con una descripción de su personalidad que le convertía en modelo de sabiduría. A estas dos circunstancias atribuye E. Garin<sup>26</sup> la redacción de la primera *Defensa* sistemática del filósofo griego realizada por el cremonense Cosma Raimondi en torno a 1428<sup>27</sup> y del importante diálogo *De voluptate* (más tarde intitulado *De vero bono*) escrito por Lorenzo Valla en 1431, en el que tres interlocutores —Leonardo Bruni, Antonio Panormita y Niccolò Niccoli— exponen respectivamente la doctrina ética estoica, epicúrea y cristiana. Ambos autores destacaban en la doctrina epicúrea la reivindicación del placer como una proyección consustancial a la naturaleza y no como expresión de una sensualidad detestable. Valla iba aún más lejos: al valorar la identificación epicúrea de felicidad y placer como expresión de un goce natural de lo que para el hombre ha sido creado, como un disfrute optimista y sereno, lejano a la obscenidad, de la propia existencia, trazaba un paralelismo con la moral cristiana, que al comportamiento virtuoso concede aquí y en la otra vida una felicidad que él entendía como una forma de placer<sup>28</sup>. Del mismo modo Francesco Filelfo, en una carta a Bartolomeo Fracanzano escrita en 1428,

<sup>25</sup> Cf. M. R. Pagnoni, «Prime note...», pp. 1443-44 y 1457-1460.

<sup>26</sup> E. Garin, «Ricerche sull'epicureismo...», p. 78.

<sup>27</sup> Para el texto de esta *Defensa de Epicuro*, véase E. Garin, *ibid.*, pp. 87-92.

<sup>28</sup> Sobre Valla y el epicureísmo, véase F. Gabotto, «L'epicureismo...», pp. 651-672; M. R. Pagnoni, «Prime note...», pp. 1461-1467, con la bibliografía allí citada; G. Saitta, «La rivendicazione d'Epicuro...», pp. 69-78; M. Delcourt-M. Derwa, «Trois aspects...», pp. 120-123. B.J.H.M. Timmermans, «Valla et Erasme...», pp. 414-416; E. Garin, «Ricerche sull'epicureismo...» p. 81; D.C. Allen, «The rehabilitation of Epicurus...», pp. 6-8.

distinguía el placer *secundum honestatem* de la voluptuosidad de los animales, considerando aquél como una auténtica *voluptas christiana*, situada, como en el caso del epicureísmo, en la tranquilidad del ánimo y en el alejamiento de toda perturbación<sup>29</sup>. Significativa es también la carta dirigida por Filelfo a Andrea Alamanni, escrita en 1450, en que junto a la exaltación del derecho al placer que la naturaleza reclama, reiteraba la afinidad entre la teoría epicúrea de la *voluptas animi*, que juzgaba como la consecuencia del ejercicio de la sabiduría y la virtud, y la *voluptas animi* reservada al cristiano, propia de la contemplación de Dios en la vida futura<sup>30</sup>.

La difusión de esta novedosa tendencia en los círculos de los Humanistas italianos no se tradujo en una mejor estimación del epicureísmo en nuestro país. Más bien podría decirse que entre nuestros primeros Humanistas calaron más hondo las tesis contrarias a Valla. Como es sabido, la penetración del Humanismo italiano en la España del siglo XV se llevó a cabo con notables dificultades<sup>31</sup> y, a pesar de la emulación que generó, no produjo un movimiento de réplica tan fecundo. Contribuyó, no obstante, a la divulgación de numerosas obras clásicas —entre otras, las de Séneca<sup>32</sup>—, pero, aun con esto, no parece que propiciara un conocimiento objetivo de Epicuro y su doctrina. Ciertamente a lo largo del siglo XIV se habían difundido extensamente las ideas averroístas y, con ellas, diversas tesis epicú-

<sup>29</sup> *Sed quae voluptas est secundum honestatem, hanc non multo ea puto inferiorem, si recte velimus interpretari, quae vera est voluptas, et christiana*, en G. Saitta, «La rivendicazione d'Epicuro...», pp. 65-67; véase, también, D. C. Allen, «The rehabilitation of Epicurus...», pp. 8-9.

<sup>30</sup> Cf. el siguiente fragmento de la carta, para el cual sigo el texto recogido por E. Garin, «Ricerche sull'epicureismo...», p. 82: *video tamen ab illo (Epicuro) eam voluptatem maxime omnium laudari quae sit animi, quae sapientiam virtutemque consequatur. Et quae alia felicitas nostra nobis Christianis futura est, cum Deum coram praesentemque videre contemplarique licebit? nonne inmensum quoddam et infinitum gaudium?*

<sup>31</sup> Cf., para esta cuestión, O. Di Camillo, *El humanismo...*, pp. 113 ss.; Blüher, pp. 113 ss.

<sup>32</sup> Cf. Blüher, pp. 119 ss.

reas en los círculos de los judíos conversos<sup>33</sup>. Pero, como puede suponerse, ambas doctrinas eran vistas, en un mismo contexto significativo, como símbolos de herejía, especialmente en lo tocante a la negación de la inmortalidad del alma. De hecho, una tendencia frecuente en el siglo XIV entre autores contrarios a Epicuro, pero con una visión un tanto más comedida del filósofo que la habitual en el Medievo, era la de relacionar epicureísmo y averroísmo en sus planteamientos considerados negativos y tradicionalmente censurados. Garin destaca como ejemplo de esta perspectiva de análisis, generalmente encubierta, el *De vita et moribus philosophorum*, de Walter Burleigh<sup>34</sup>.

Esta obra, especie de compendio de biografías de diversos filósofos al modo del tratado de Diógenes Laercio, fue traducida al castellano y tuvo una gran influencia en los círculos literarios y filosóficos españoles del siglo XV<sup>35</sup>. El capí-

<sup>33</sup> Véase O. H. Green, *España y la tradición occidental...*, vol. III, pp. 209 ss.

<sup>34</sup> E. Garin, «Ricerche sull'epicureismo...», p. 76.

<sup>35</sup> La obra del dominico inglés, compuesta en torno a 1325 a partir de diversas fuentes, compensó el desconocimiento de Diógenes Laercio en nuestro país con una notable influencia hasta bien entrado el siglo XVI. Así, cuando en 1496 aparecen en Salamanca —BN de Madrid (I/2166)— con varias reediciones posteriores, los *Vafre dicta philosophorum* de A. de Nebrija (cf. A. Odriozola, *La caracola del bibliófilo nebrisense. Extracto de Bibliografía de Nebrija en los siglos XV y XVI*, Madrid, 1947, pp. 51-52), una especie de colección de dísticos latinos, pensados como material didáctico, que recogen los dichos y hechos más sobresalientes compilados por Diógenes Laercio sobre los filósofos antiguos, es probable que aquél se haya servido de los datos que le proporciona la obra de Burleigh, retocándolos. Lo mismo podría decirse de Hernán Díaz, quien en su obra *La vida y excelentes dichos de los mas sabios filósofos que uvo en este mundo*, publicada por vez primera en Sevilla en 1520 —de la edición de Sevilla, 1541, existe un ejemplar en la BN de Madrid (R/3223)—, con varias reediciones posteriores (cf. T. Beardsley, *Hispano-classical translations printed between 1482 and 1699*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1970, p. 31, n.º 28) reproduce en realidad, con ligeros cambios, el texto de Burleigh. Basta comparar, por ejemplo, en fol. D 6 r-v, la sección dedicada a Epicuro con los textos de Burleigh y su traducción al castellano antiguo de la p. XXXI de esta misma introducción, para confirmar esta sugerencia: «Otras muchas cosas dixo este epicurio, mas en muchas cosas erro mas que otros filosofos. Porque el

tulo en ella consagrado a Séneca <sup>36</sup> contribuyó a divulgar datos sobre la vida del filósofo estoico y del capítulo dedicado a Bías <sup>37</sup> extrajo, ya en 1448, el Marqués de Santillana (1398-1458) diversos datos para componer la vida del antiguo sabio introductoria a su poema moral *Bías contra Fortuna* <sup>38</sup>. De las opiniones vertidas en la sección dedicada a Epicuro <sup>39</sup>, elaborada exclusivamente sobre testimonios de Jerónimo, Boecio y Séneca, no podía derivarse, en cambio; una valoración positiva de su doctrina. Aunque Burleigh valoraba como meritorios algunos planteamientos —la superación de los deseos, el rechazo de los bienes materiales, el desprecio de la vida competitiva— y ciertas manifestaciones del talante del filósofo— el elogio de la frugalidad, por ejemplo—, descalificaba globalmente su figura poniendo el acento en aquellas cuestiones —identificación de felicidad y placer, desaparición del alma con el cuerpo, despreocupación divina de los asuntos humanos— consideradas como errores graves e inaceptables. En la conclusión del capítulo escribía Burleigh:

Hec et multa laudabilia dixit Epicurus. Erravit autem in multis plus quam omnes philosophi, nam putavit Deum res humanas non curare, sed ociosum esse nichilque agere. Dixit-

---

creía que dios no tenía cuidado de las cosas humanas, que siempre estaba ocioso y decía que el soberano bien era cumplir hombre su apetito y que el alma moría juntamente con el cuerpo.»

De esta traducción castellana se conservan dos manuscritos, uno en la Biblioteca de Palacio que contiene además la traducción del *De vita beata senequiano*, obra de Alonso de Cartagena (*Ms.* II-561) y otro en la Biblioteca de El Escorial (*Ms.* h III 1), más completo que el anterior, que fue editado, junto con el texto latino, por H. Knust, *Gualteri Burlaei liber de vita et moribus philosophorum, mit einer altspanischen Uebersetzung der Escurialbibliothek (Bibl. d. litt. Ver in Stuttg., vol. 177)*.

<sup>36</sup> Cf. H. Knust, *ed. cit.*, pp. 359 ss.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 33 ss.

<sup>38</sup> Véase Blüher, pp. 195 ss.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 272 ss.

que voluptatem summum bonum esse et animas cum corporibus interire <sup>40</sup>.

El traductor castellano vertió así estas palabras:

Estas cosas y otras muchas loables dixo Epicuro, pero erro en otras muchas, ca dixo que Dios non curava de las cosas humanales y que estaba ocioso y non fasia nada. Y dixo que la delectacion era el sumo bien. Y dixo que las animas morian con los cuerpos <sup>41</sup>.

Que durante el siglo XV la tónica respecto a la visión del epicureísmo fue la incomprensión y el rechazo, se deduce por igual del análisis de diversos contextos. Una excelente ilustración nos la proporciona el gran erudito Alonso de Cartagena (1385/86-1456), Obispo de Burgos, una de las personalidades más influyentes de los círculos literarios y filosóficos nacidos al calor de la Corte de Juan II <sup>42</sup>. Cartagena conocía a Epicuro a través de Séneca, de quien tradujo, sirviéndose de los originales latinos, diversas obras que circularon profusamente en numerosas copias manuscritas <sup>43</sup> y fueron posteriormente impresas <sup>44</sup> en sucesivas ediciones hasta bien entrado el siglo XVI. Cartagena acompañaba sus traducciones con introducciones críticas y con extensos comentarios a los pasajes de mayor interés o de confusa o difícil comprensión. En una glosa a su traducción del *Libro de la vida bienaventurada* <sup>45</sup> (el *De vita beata* senequiano), allí donde

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>42</sup> Para la labor humanista de Alonso de Cartagena, véase O. Di Camillo, *El humanismo...*, pp. 135 ss.

<sup>43</sup> Una relación de esas copias puede verse en Blüher, pp. 133, n. 67.

<sup>44</sup> Una buena parte de las traducciones de Cartagena fueron impresas con el título de *Los cinco libros de Séneca*, cuya edición *princeps* fue publicada en Sevilla en 1491, con sucesivas reediciones. Véase Blüher, p. 134, n. 68.

<sup>45</sup> Tengo presente la traducción con las glosas marginales de Cartagena incluida en la edición de *Los cinco libros de Séneca* (BN de Madrid, R/578), fechada en Alcalá, 1530, que comprende desde el f. I v hasta el XXIII v.

el filósofo estoico critica la identificación epicúrea del sumo bien con el placer y la afirmación de que las virtudes no pueden buscarse por sí mismas sino por el placer que generan, Cartagena trata de explicar lo que pudiera —dice— parecer una contradicción, a saber, el hecho de que Séneca en ocasiones censure las mencionadas tesis epicúreas y en otras afirme que se malinterpreta su doctrina. La opinión de Cartagena es que no hay en la supuesta diferencia de criterios de Séneca ninguna contradicción: Séneca acusa de torpeza y vulgaridad la doctrina de Epicuro cuando del análisis de su teoría del sumo bien se desprende una concepción del placer ligada a la «delectación» corporal. En cambio, cuando esa búsqueda del sumo bien está dirigida también a la obtención de una «delectación» espiritual, Séneca considera que dejar de valorar las nociones de sobriedad y rigor al analizar la doctrina de Epicuro es malinterpretarla. Sin embargo, aun reconociendo que la idea de placer de Epicuro pueda significar también «delectación espiritual», Cartagena, al tiempo que sugiere sutilmente que de la ocasional actitud comprensiva de Séneca hacia la doctrina de Epicuro no se sigue su aceptación de las tesis relativas a la consecución del sumo bien, niega taxativamente que éste, es decir, la «bienaventuranza» o felicidad, pueda derivarse de cualquier forma de placer, por más que pueda hablarse de placeres matizados de espiritualidad. Los epicúreos, afirma, consideran «sumo bien» el placer engañados por el hecho de que «de la delectación no se demanda otro fin..., ya que «el placer no se toma sino por si mismo y no sale dello fructo alguno»<sup>46</sup>. En realidad, sostiene, la opinión epicúrea de que el placer es «sumo bien» podría entenderse hasta de tres modos distintos, pero ninguna de estas acepciones resulta aceptable. Si por «sumo bien» se entiende «cualquier placer o delectación corporal..., según este entendimiento su opinión es no solamente falsa: mas aun desonesta y fea y por tal la repruevan todos, assi catholicos como gentiles»<sup>47</sup>. Otro modo de inter-

<sup>46</sup> Cf. *Los cinco libros de Séneca*, ed. cit., f. VI r.

<sup>47</sup> *Ibid.*

pretar la opinión de los epicúreos «es que se entienda la delectacion tomada con la regla de la virtud», en cuyo caso los epicúreos vienen a decir que «el deleyte corporal es soberano bien si es tomado virtuosamente con aquel temperamento y la honestidad que la virtud quisiere. Y así entendida la opinion no esta fea, mas no es verdadera. Porque segun esto no usaria hombre de la virtud sino affin del deleyte corporal que por ello se toma. Esto es falso no solamente segun la verdad catholica la qual nos enseña que usemos de las virtudes affin de servir a Dios y de alcanzar la vida perdurable. Mas aun segun los philosophos. Que poner la virtud por aver con ella deleyte es una cosa contra razon»<sup>48</sup>.

Una tercera interpretación, en fin, consistiría en que la opinión epicúrea se entienda «de la delectacion espiritual y así entendida quiere dezir esto: El virtuoso deleytase mucho en usar de la virtud...». «Aquella delectacion espiritual y gozo que recibe el virtuoso en usar de la virtud quieren estos [los epicúreos] que sea el soberano bien segun esta opinion. Y así entendiendolo la opinion es mas sutil y mas limpia, mas con todo esso es falsa. Porque no se han de obrar las cosas honestas affin de la delectacion que del obrar se sigue»<sup>49</sup>. En la conclusión de su análisis, Cartagena afirma que sólo en los dos últimos casos considera Séneca con una visión positiva, aunque no la comparta, la doctrina epicúrea del placer. Ello, sin embargo, no mermó la actitud crítica del Obispo contra Epicuro, pues, como se ve, en su juicio va mucho más lejos que el filósofo estoico.

Otro de los motivos de desaprobación del epicureísmo era para Cartagena, como puede suponerse, la negación de la intervención divina en el orden del cosmos y en los asuntos

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.* En otra glosa, f. VI v, Cartagena se extiende sobre la imposibilidad de que la virtud sea elegida por el placer que proporciona, tomando como ejemplo la *fortaleza*: «Que recibir hombre muerte en la manera que deve en defension de la fe y en servicio de su rey o en amparo de su tierra es acto de la virtud de fortaleza, mas recibendola no podría ser que tomase plazer». Cf. además la glosa contenida en f. IX v-r de la traducción citada.

humanos. En la introducción al *Libro de la providencia de Dios* (traducción del *De providentia* de Séneca) así lo confirma con estas palabras que sitúan en una posición cristiana, contra Epicuro, a peripatéticos y estoicos:

De la providencia divina muchos son los que hablaron así católicos como gentiles. Porque aunque algunos de los muy antiguos, que lumbre de fe no tuvieron, negaron la providencia y quisieron decir que el mundo y todas las cosas que en él son, son y fueron hechas por acaescimiento y no por ordenanza de la soberana disposición, y este error se dice que siguieron Demócrito y los Epicuros, pero todos los notables filósofos condenaron esta opinión como manifestamente errada y otorgaron su providencia...<sup>50</sup>.

En cuanto al tercer tema conflictivo que el epicureísmo planteaba, la negación de la inmortalidad del alma, el Obispo consideró ocioso analizar un problema sobre el que la doctrina católica tenía una opinión tan terminante, de suerte que procuró obviar el debate, pues, como dice en una glosa al *Libro de las artes liberales* (en realidad, traducción de la *Epístola* 88 de Séneca), existen cuestiones que «no solamente son excusadas, mas aun sería error averlas por cuestiones»<sup>51</sup>.

En el ámbito de la creación literaria, sin embargo, hallamos la mejor confirmación de que en la España de la segunda mitad del siglo XV, de las opiniones de los humanistas italianos respecto al epicureísmo, habían calado en especial aquellas que denostaban la doctrina.

En 1463 concluía Juan de Lucena un opúsculo intitulado *De vita beata*<sup>52</sup>, en el que uno de los aspectos fundamentales consiste en retomar, a partir de la refutación del *De*

<sup>50</sup> Cf. *Los cinco libros de Séneca*, ed. cit., f. XXXVII r.

<sup>51</sup> *Ibid.*, f. XXIX r.

<sup>52</sup> Sobre Juan de Lucena y su obra, véase el excelente artículo de A. Alcalá, «Juan de Lucena y el pre-erasmismo español», pp. 108-131; cf., también, M. Morreale, «El tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad», pp. 1-21; O. Di Camillo, *El humanismo...*, pp. 244-263.

*vero bono* de Valla contenida en el *De vitae felicitate* de Bartolomeo Facio (c. 1445), la polémica sobre el concepto de bien supremo o felicidad poniendo el acento en el rechazo de la solución epicúrea que, con la sugerencia de una *reductio ad minimum* de todas las proyecciones del individuo, concebía esa felicidad como simple ausencia del dolor en el cuerpo y de turbación en el alma. En la obrita<sup>53</sup>, que tiene forma dialogada, Lucena hace intervenir como interlocutores al Obispo de Burgos, Alonso de Cartagena, al Marqués de Santillana, Íñigo López de Mendoza, y a Juan de Mena, en un debate en el que se intenta determinar si existe la felicidad y, en tal caso, en qué radica su fundamento, pues Lucena no se muestra conforme con las diversas soluciones ofrecidas por los autores antiguos sobre la cuestión. La tesis fundamental es puesta inmediatamente por Lucena en boca de Alonso de Cartagena en su calidad de moderador («mantenedor de la cuestión»)<sup>54</sup>: no es posible en esta vida alcanzar la felicidad, pues «es así por natura asentado en los mortales un tan insaçiable apetito, que quanto más abundan y tienen, tanto más les falleçe: ningún modo de bevir les agrada»<sup>55</sup>. En cuanto a Juan de Mena, Lucena le hace defender en la primera parte del diálogo la vida activa y algunas formas de felicidad que de ella se desprenden. En la segunda, el Marqués de Santillana, a quien se califica de «rethórico», defiende las formas de felicidad propias de la vida contemplativa. A las propuestas de uno y otro responde Cartagena con absoluto escepticismo probando que en ninguna de estas formas de vida se encuentra la felicidad. En la última parte, en fin, comparece el propio Lucena quien, confirmando las observaciones de Cartagena, concluye que la felicidad sólo existe en la otra vida.

<sup>53</sup> Sigo la edición de G. M. Bertini, en *Testi spagnoli del secolo XV*, Torino, 1950. El texto de la obrita puede verse también en la edición de A. Paz y Melia, *Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI*, Madrid, 1892, pp. 105-208.

<sup>54</sup> *De vita beata*, ed. cit., p. 98.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 100-101.

Ya en la intervención de Alonso de Cartagena en que se recoge la tesis principal, a saber, que no existe la felicidad ni en la vida activa ni en la contemplativa, hay una referencia bien clara a la noción epicúrea de felicidad fundamentada en el placer, aunque esa referencia se tome de modo general sin adjudicarla a Epicuro. Dice así el obispo:

Por cierto, a mi ver, esta sola felice vida se dirá, honesto mantenimiento de bevir, al ques contento, que *ni cura la sobra ni siente la mengua*; que allende desto, nada busca y más no desea; *caressce de ansiedat del ánimo y de molestia del cuerpo*<sup>56</sup>.

Quien conozca la tesis epicúrea según la cual el placer se concibe como simple ausencia del dolor en el cuerpo (*aponía*) y de turbación en el alma (*ataraxía*)<sup>57</sup>, reconocerá sin duda en las palabras del obispo una descripción de la tesis epicúrea de la *reductio ad minimum* en los deseos y necesidades del individuo como fundamento de la vida feliz. Naturalmente Cartagena proyecta sobre esa formulación su escepticismo, pues aun pareciéndole que en ella se contiene una definición posible de felicidad, añade que nadie tiene en su mano conseguir tal forma de vida:

Qui esto todo no ha, ni bien aventurado se puede llamar, ni felice. Por do concluyo, pues en esta comunidad de los hombres fasta qui ninguno lo consiguíó, que ninguno por endé asiguíó felicitat en esta vida<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>57</sup> Para la teoría epicúrea del placer, cf. C. Diano, «La Psicología di Epicuro e la teoria delle passioni», *Giornale critico della filosofia italiana* VII (1939), pp. 105-145; VII (1940), pp. 151-165; IX (1941), pp. 5-34; X (1942), pp. 5-49, 121-150. Esta serie de artículos pueden verse hoy día reunidos en C. Diano, *Scritti epicurei*, Firenze, 1974. Consúltese, también, Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960, pp. 1-37; C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, 1981, pp. 145-164; E. Lledó Iñigo, *El epicureísmo*, Madrid, 1984, pp. 105-120.

<sup>58</sup> *De vita beata*, ed. cit., p. 101.

En su intervención, dirigida a demostrar que, dentro de una vida de acción, son muchas las ocupaciones susceptibles de alcanzar la felicidad, Juan de Mena (1411-1456) describe este logro en una perspectiva materialista, sistemáticamente rebatida por Alonso de Cartagena. Al final de sus argumentaciones, Mena se detiene en el análisis de aquellas formas de vida que, por su sencillez, podrían conllevar el logro de la felicidad de una forma, por así decirlo, más espontánea y natural. Habla entonces de los agricultores y pastores a quienes, dice, les es dado «vivir beatos, mayormente sy de sus possessiones han tantos frutos quantos al honesto vivir les abasta»<sup>59</sup> y que de la tierra «consiguen deleyte sin egualdat...»<sup>60</sup> y «viven sin ansia, sin pesar»<sup>61</sup>. Cuando, tras su exposición, matizada sin duda de resonancias epicúreas, obtiene como respuesta una refutación definitiva a sus puntos de vista por parte de Cartagena, entonces, como quien teme adentrarse en un terreno peligroso, rehúsa contestar diciendo:

No te quiero replicar esta vez, por que defendiendo los deleytes no me llames epicureo discípulo, cuya opinión y septa siempre aborrescí<sup>62</sup>.

Con todo, la aparición en escena del propio autor del *De vita beata* marca el momento culminante de los ataques contenidos en el diálogo contra la doctrina de Epicuro. Lucena comienza por refutar la idea de que el placer pueda ser el «sumo bien», cifrando su análisis a una supuesta definición epicúrea de placer como goce desordenado de los sentidos. Nada, afirma, puede estar más lejos del verdadero bien supremo que un bien compartido con las bestias, y con tono entre iracundo y sarcástico, añade:

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 128-129.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 135.

¿Quién dubda que los brutos han tamaña y mayor delectación que los humanos? Cosa es de no dezir estatuyrnos por mayor bien de los bienes lo que las bestias no solamente sienten egual de nos, mas más adelante. Sería luego más beato su macho quel sacristán <sup>63</sup>.

Un segundo momento de su intervención está dedicado a rebatir la afirmación epicúrea de que las virtudes no son un fin en sí mismas, como propugnaban los estoicos, sino un medio en relación con el logro del placer. En este caso Lucena afirma que quienes añaden a la virtud el placer «conjuntan dos cosas de natura enemigas: como el fuego del agua repugna su compañía, así la virtud refuye la del deleyte» <sup>64</sup>. Semejante proclama, dice Lucena, es propia de una «voz de bestia con dos pies, y no de hombres», pues «fazen la virtud, mandada del çielo, ministra y servidora de terrestres deleytes» <sup>65</sup>.

Por último, y para que su rechazo de la doctrina epicúrea del placer sea lo más evidente posible, adelantándose a una posible refutación de sus argumentos por parte de los interlocutores, en el sentido de que el placer epicúreo conviene al alma y no al cuerpo, Lucena afirma:

Dirésme vosotros: tú fablas de los deleytes del cuerpo, y aquellos philósofos sintieron del ánimo. Como quier que del cuerpo son más turpes. Yo pero, dentrambos fablo <sup>66</sup>.

Los albores del siglo XVI, en cambio, señalaron el comienzo de la recepción rehabilitadora de Epicuro en España, aunque en el contexto descalificador de la centuria anterior, que hemos analizado en breve esborzo, pudiera encontrarse algún antecedente <sup>67</sup>. La razón de ese cambio de actitud no

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Tal pudiera ser el caso de la obra *Liber dialogorum* de Alfonso Ortiz, conservada en un manuscrito de la catedral de Burgo de Osma, que

parece ser otra que la difusión en nuestro país de la obra de Erasmo. En su importante trabajo sobre la impronta del fenómeno erasmista en nuestra cultura<sup>68</sup>, M. Bataillon no ha estudiado la cuestión concreta de la rehabilitación del epicureísmo, objetivo resuelto por Erasmo, en la huella de Valla y otros humanistas, en una perspectiva cristiana, en ocasiones matizada de apasionado misticismo. Pero si se sigue el hilo conductor de la influencia de Erasmo en nuestros círculos religiosos, literarios y filosóficos —tarea que en un sentido cabal queda al margen del propósito de estas páginas— podemos explicarnos, sin duda, con cierto fundamento la génesis de una progresiva aceptación de la doctrina de Epicuro, que habría de culminar más tarde en la pública apología del filósofo que Don Francisco de Quevedo realizó poniendo el énfasis, al modo de Erasmo, en su supuesto acercamiento a la doctrina cristiana.

En la controversia histórica que hizo de Epicuro el autor a un tiempo más vilipendiado y elogiado de la antigüedad, Erasmo representa el papel fundamental de catalizador e impulsor de todas las referencias positivas acerca del filósofo<sup>69</sup>. Ya en su *De contemptu mundi*, un tratado juvenil en forma de epístola, la vida monástica, por extraño que resulte, era concebida como una forma de epicureísmo con base cristiana<sup>70</sup>. El elogio sistemático de este particular sincretismo recorre también otras de sus obras y encuentra su máxima expresión en el coloquio *Epicureus* (1533). En él inter-

---

probablemente fue escrita como respuesta al libro de Lucena. En ella dialogan Alonso Carrillo, arzobispo de Toledo, el estoico Zenón, Platón, Cicerón y Boecio en torno a la noción de felicidad, y el arzobispo defiende la tesis de la afinidad entre placer y virtud y, en general, el fundamento positivo de aquél, en una perspectiva que recuerda el *De vero bono* de Valla. Cf. O. Di Camillo, *El humanismo*, pp. 250-252 y 261-265.

<sup>68</sup> M. Bataillon, *Erasmo y España...*, *passim*.

<sup>69</sup> Sobre Erasmo y el epicureísmo, cf. R. Bulbot, «Erasmé, Epicure...», pp. 205-238; B. J. H. M. Timmermans, «Valla et Erasme...», pp. 417-419; M. Delcourt-M. Derwa, «Trois aspects...», pp. 129-133.

<sup>70</sup> Cf. la sección «De voluptate vitae solitariae», en la edición *De contemptu mundi Epistola*, Colonia, 1523, C [8] v ss. (BN de Madrid, u/8.819); véase *ibid.*, D [1] r: *tota vitae nostrae ratio Epicurea est*.

vienen dos interlocutores, Hedonius y Spudaeus, y el primero señala el carácter cristiano de las principales tesis epicúreas. Al analizar la teoría del placer, Hedonius destaca que la negación epicúrea de aquellos placeres que pueden comportar cualquier tipo de dolor supone la consecución de una paz de conciencia que es el bien máspreciado para todo buen cristiano. Paradójicamente la naturaleza humana triunfa así en su verdad con el logro del placer. Cristianos y epicúreos construyen por igual una vida feliz en la medida en que, desechadas las bajas pasiones, tienden a la búsqueda de un bien estable del alma. Epicuro resulta incluso asimilado, en su función de redimir al hombre del lastre de los placeres desordenados —igual que su doctrina moral al cristianismo—, al propio «príncipe de la filosofía cristiana»<sup>71</sup>.

Que Erasmo sea el punto de partida que permitiría explicar la superación de los tradicionales puntos de vista peyorativos sobre el epicureísmo en la España del siglo XVI, no quiere decir en modo alguno que ese cambio de actitud se vea reflejado en la elaboración de *Defensas* como las de Quedo y los Humanistas italianos, o de tratados sistemáticos en que se contengan formulaciones doctrinales basadas, al modo de las de Erasmo, en el ideal sincrético con el cristianismo que hemos señalado. Lógicamente, la solución que cabía esperar en el análisis de la doctrina epicúrea, dada la cerrazón del catolicismo de la época, era una estricta separación de lo religioso y lo moral. También Erasmo, al asimilar epicureísmo y cristianismo, había prescindido de la física epicúrea —por lo tanto también de la teología— tratando de obviar aquellos planteamientos conflictivos —el problema de la providencia y de la inmortalidad del alma— que pu-

<sup>71</sup> Cf. *Des. Erasmi Roterod. Colloquia...*, Lugduni Batavorum, 1643, p. 654 (BN de Madrid, 2/122), donde, a propósito de la teoría epicúrea del placer, se dice: *Quid dici potuit hac sententia sanctius... nulli magis sunt Epicurei quam Christiani pie viventes*; cf. *ibid.*, p. 669: *Et si nos tangit cura nominum, nemo magis promeretur cognomen Epicuri, quam adorandus ille Christianae philosophiae princeps*.

dieran haber entorpecido una asimilación tan peculiar. Consecuentemente, encontramos por lo general breves referencias, glosas superficiales alusivas a la moderación epicúrea, al cultivo de la frugalidad, y con menos frecuencia reflexiones de mayor peso en el ámbito específicamente filosófico y algunas influencias de carácter ético en ciertas obras literarias. Con todo, el cambio de actitud en la recepción de la doctrina del Jardín es sustancial. A la influencia específica de Erasmo en el tratamiento del tema debe añadirse, por otra parte, la ascendencia de Horacio en la creación lírica, con la transmisión de un modelo de vida matizado de elementos epicúreos, y la persistencia de la tradición epicúrea recogida por Séneca.

Estos factores no supusieron, a pesar de todo, la desaparición radical de la común noción que asociaba de manera vulgar el epicureísmo a una doctrina cultivadora de un sensualismo aberrante. También en los ambientes cultos persistió en cierta medida el rechazo de los planteamientos doctrinales de la secta que habían sido siempre objeto de censura. Un ejemplo significativo de cómo aún en 1531 el término «epicúreo» era símbolo de individuo dado a la gula y a los más bajos placeres lo hallamos en el proceso inquisitorial al bachiller Antonio de Medrano, miembro de los círculos de iluminados sobre los que tanta influencia ejerció Erasmo<sup>72</sup>. Medrano, que había sido incriminado por la Inquisición en diversas causas, algunas de ellas incoadas por sus relaciones con la famosa beata Francisca Hernández<sup>73</sup>, se encontraba preso en la cárcel del Santo Oficio de Toledo en la fecha señalada. Por entonces, a las acusaciones de apóstata y divulgador de doctrinas erradas, el fiscal añadió basándose en ciertas peticiones culinarias dirigidas a su hermano desde la cárcel, la incriminación de «epicúreo» en los siguientes términos:

<sup>72</sup> Para esta cuestión, véase M. Bataillon, *Erasmo y España*, pp. 166 ss.

<sup>73</sup> Cf. M. Serrano Sanz, «Francisca Hernández y el bachiller Antonio de Medrano. Sus procesos por la Inquisición (1519-1532)», *Bol. de la Real Acad. de la Hist.* XLI (1902), pp. 105-138; A. Selke de Sánchez, «El caso del bachiller Antonio de Medrano...», pp. 393-420.

Parece, por las cosas que en ellas pide y dize, ser epicurio y no cristiano, e que toda su felicidad y bien esta en bien comer y beber como lo tuvieron los epicurios, e ageno de toda bondad e santidad e abstinencia que hera ageno de lo que predicava y tenia, por donde parece ser un gran herege<sup>74</sup>.

También a principio de siglo, Fernán Pérez de Oliva (1494?-1531), un escritor moralista, en su *Diálogo de la dignidad del hombre* persistía aún en la crítica a la negación epicúrea de la providencia y a la tesis de la unidad de virtud y placer en términos que recuerdan los empleados en la centuria precedente. En el diálogo, uno de los personajes, Aurelio, expone una serie de quejas sobre la miseria de la condición humana. A ello responde su interlocutor, Antonio, que el hombre es la más admirable de cuantas obras ha hecho Dios, y añade:

Sólo Epicuro se quejaba de la naturaleza humana, que le parecía desierta de bien, y afligida de muchos males; alegando tales razones, que me parece que tú, Aurelio, lo has bien en ellas imitado. Por lo cual le parecía que este mundo universal se regía por fortuna, sin providencia que dentro dél anduviese a disponer de sus cosas. Mas de cuánto valor sea la sentencia de Epicuro, ya él lo mostró cuando antepuso el deleite a la virtud. Yo no quisiera que aprobara al hombre quien a la virtud condena; basta que lo aprueben aquellos que con alto juicio saben que al artífice hace grave injuria quien reprueba su obra más excelente. Dios fue el artífice del hombre<sup>75</sup>.

Sin embargo, las resonancias laudatorias para Epicuro son abundantes, independientemente de que presenten las limitaciones antes señaladas. Las hallamos en la literatura re-

<sup>74</sup> Cit. por A. Selke de Sánchez, «El caso del bachiller Antonio de Medrano...», p. 394, según documentos del Proceso contra el bachiller por la Inquisición de Toledo, conservados en el Arch. Hist. Nac. de Madrid.

<sup>75</sup> *Diálogo de la dignidad del hombre*, ed. A. de Castro, en *BAE* 65, p. 390 a.

ligiosa, que tanto influjo recibió de Erasmo, en autores que sobre todo tienden a destacar el talante comedido de Epicuro y la dimensión ascética de su doctrina. Así, en su *Agonía del tránsito de la muerte* (1537), que Bataillon ha definido como la más importante obra ascética de la época de Carlos V, Alejo de Venegas definía al fundador del Jardín como «filósofo templado»<sup>76</sup>, reconociendo que sólo el vulgo tenía una opinión contraria. Fray Luis de Granada, que en su *Collectanea moralis philosophiae* (1571) había recogido numerosos textos relativos a Epicuro extraídos de la doxografía seneciana y de otros autores, alababa la abstinencia del filósofo en su *Tratado de Ayuno*, tal como en la segunda mitad del siglo XVII aún recordaba Bernardino de Rebolledo<sup>77</sup> en una breve *Defensa de Epicuro* realizada sobre la de Don Francisco de Quevedo<sup>78</sup>.

También los trabajos de los Humanistas contienen muestras de la revalorización de la doctrina epicúrea. En su obra *Philosophia antiqua poetica* (1596), en la epístola primera sobre la felicidad humana, el Pinciano, recogiendo algunos testimonios de Séneca que reproducen conocidas sentencias de Epicuro sobre la austeridad que debe presidir la vida del sabio, alude en diversas ocasiones al carácter moderado de su teoría del placer<sup>79</sup>. Importante es también, en fin, la aportación que sobre Epicuro plasmó Antonio de Valencia en sus *Academica sive de iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus* (1596). Consagrada a la exposición de la teoría del conocimiento en el seno de la Nueva Academia, la obra contiene una sección dedicada a la teoría de la sensación epicúrea que aparece expuesta con el rigor de un experto conocedor de la historiografía filosófica antigua. De la importancia

<sup>76</sup> *Agonía del tránsito de la muerte*, Apéndice, en NBAE 16, p. 298 a.

<sup>77</sup> Sobre el Conde de Rebolledo, cf. M. Menéndez y Pelayo, *Biblioteca de Traductores españoles*, IV, Santander, 1953, pp. 133 ss.

<sup>78</sup> Cf. Rebolledo, p. 494: «Fray Luis de Granada en el tratado de ayuno pondera también su abstinencia».

<sup>79</sup> *Philosophia antiqua poetica*, ed. A. Carballo Picazo, Madrid, 1953, pp. 27 y 116.

de este trabajo da idea el que en la edición de Londres de 1740 aparecía el texto latino con conjeturas de diversos filólogos y el comentario filosófico de Valencia<sup>80</sup>.

La lírica desarrollada en España a lo largo del siglo XVI es también un jalón importante en la recepción de las tesis epicúreas. Mediante la imitación de Horacio<sup>81</sup>, con el añadido de otras fuentes, en especial Séneca, los poetas españoles de la época tendían a reflejar en su obra una suerte de sincretismo fundamentado en temas extraídos del ascetismo estoico y el epicúreo<sup>82</sup>: la vida retirada, la paz del alma, la indiferencia ante las pasiones y los bienes materiales, etc. Como un ejemplo temprano del enaltecimiento de este tipo de vida, Blüher señala las epístolas versificadas (1539) de Diego Hurtado de Mendoza y Juan Boscán. En ellas resuenan ecos epicúreos, tanto como estoicos, cuando se describe el ideal de la tranquilidad del alma, propio del sabio alejado de todo tipo de turbación:

Yo, Boscán, no procuro otro tesoro  
sino poder vivir medianamente,  
ni escondo la riqueza ni la adoro.  
(Mendoza)

Así el sabio que vive descansado,  
sin nunca oír el son de las pasiones...  
(Boscán)<sup>83</sup>

<sup>80</sup> *Academiques de Ciceron, avec le texte latin de l'édition de Cambridge...*, outre les conjectures de Davies et de Bentley, et à commentaire philosophique de Valencia. La obra de Valencia fue posteriormente reproducida por F. Cerdá y Rico en su libro *Clarorum Hispanorum opuscula selecta et rariora...*, *Matriti, MDCCLXXXI, apud A. de Sancha*, pp. 157-252. En la BN de Madrid (Ms. 19570) se conserva una traducción manuscrita realizada por Fco. de Borja Pavón (Córdoba, 1853) sobre la edición de Amberes, 1596.

<sup>81</sup> Véase Blüher, pp. 298 ss.

<sup>82</sup> Tal como se refleja en Horacio. Cf. M. K. Buechner, «Horace et Epicure», *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de l'Ass. G. Budé*, Paris, 1969, pp. 457-469.

<sup>83</sup> Véase Blüher, pp. 301-302, con las referencias y la bibliografía allí citadas.

Idéntica mezcla de valores, por lo demás siempre difíciles de deslindar<sup>84</sup>, encontraba Dámaso Alonso en la poesía de Francisco de Medrano (1570-1606). Dámaso ve en este poeta la persistencia de una tradición estoico-epicúrea, tanto como platónica, y explica tal confluencia de ideas como un fenómeno de asimilación de distintas corrientes de cultura y como resultado de una manifestación típica de las contradicciones de todo autor cristiano<sup>85</sup>. Lo mismo podría decirse de Fray Luis de León, de los Argensola y de otros poetas de la época<sup>86</sup>.

Influencias similares es posible descubrir también en la literatura moralista en la que persiste largo tiempo la influencia de Séneca. En su obra *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre* (1587), Miguel Sabuco recoge el ideal de vida epicúreo, mezclado con temas estoicos. Esto es patente sobre todo en la descripción de la figura del sabio:

Con lo necesario a la vida está contento el sabio y prudente, no teme a la muerte y daños futuros para perturbarse, los pasados no le entristecen... siempre está en alegría y contento con su buena conciencia<sup>87</sup>.

No falta tampoco la alusión al *carpe diem*:

al día presente juzga felice, y no pierde este día con miedo de otro peor... ni menos pierde este día presente con el deseo y cuidado de otro mejor<sup>88</sup>.

En cuanto a la idea de felicidad, su fundamento se sitúa en un «estado medio» caracterizado por el sosiego y reposo,

<sup>84</sup> Para esta cuestión, cf. E. Escoubas, «Ascétisme stoïcien et ascétisme épicurien», *Les Etudes Philosophiques* XXII (1967), pp. 163-172.

<sup>85</sup> D. Alonso, *Vida y obra de Medrano*, vol. I, Madrid, 1948, pp. 119, 140 ss., 174 s. y 227 s.

<sup>86</sup> Cf. Blüher, p. 302.

<sup>87</sup> *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre*. Extractos en BAE 65, p. 359 b.

<sup>88</sup> *Ibid.*

junto con el rechazo de los bienes materiales. Es decir, la idea de felicidad como ausencia de turbación epicúrea y la exaltación del término medio senequiano. Así, en un pasaje dialogado del *Coloquio del conocimiento de sí mismo* en que intervienen tres filósofos pastores en vida solitaria, en medio de diversas citas sobre lo benéfico de la vida en quietud, Antonio, uno de los interlocutores, afirma:

Y así te digo que es mejor un estado llano y mediano, con lo necesario a la vida; que la naturaleza con poco está contenta, y no pide superficialidades <sup>89</sup>.

Y añade:

... Vivirás en sosiego, felicidad y alegría verdaderas con la buena conciencia <sup>90</sup>.

A comienzos del siglo XVII, con la penetración en España del movimiento neostoico, la influencia del erasmismo comenzó su progresivo debilitamiento. Sin embargo, esa encrucijada de culturas en que las doctrinas del sabio holandés dejaban ahora paso a un nuevo tipo de filosofía cristiana y a un nuevo paradigma de humanista en la persona de Justo Lipsio, no supuso la desaparición de la actitud comprensiva hacia la doctrina epicúrea. La huella de Erasmo, en primer lugar, no había desaparecido del todo en la primera mitad de la centuria. En el *Quijote* de Don Miguel de Cervantes hallamos la muestra más significativa de su pervivencia en esta época. Justamente uno de los aspectos en que se hace sentir el influjo de Erasmo es, como ha señalado Márquez Villanueva <sup>91</sup>, la utilización de elementos de la moral epi-

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 361 a.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 362 a.

<sup>91</sup> F. Márquez Villanueva, «El epicureísmo cristiano», en *Personajes y Temas del Quijote...*, pp. 168 ss. Véanse también para la influencia de otros temas erasmianos en Cervantes, A. Vilanova, *Erasmo y Cervantes*, Barcelona, 1949, *passim*; M. Bataillon, *Erasmo y España...*, pp. 777 ss.; A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona, 1972, especialmente pp.

cúrea para describir un tipo de vida caracterizado por la renuncia a la competitividad, al ideal aventurero, y por el apego a un ideal de felicidad basado en la moderación, en la prudencia y en los bienes más naturales. Márquez Villanueva señala que ese sistema de valores se concreta en la figura del Caballero del Verde Gabán.<sup>92</sup> para quien «pesa más la ausencia de vicios que el cultivo de virtudes» y cuya noción de felicidad «se define más bien por la ausencia de la preocupación y el dolor moral que no por sus grandes halagos, triunfos y alegrías»<sup>93</sup>. Don Diego de Miranda encarnaría, en definitiva, el ideal epicúreo de felicidad definido negativamente como simple ausencia de dolor o de turbación (*aponía/ataraxía*) o bien, mediante una caracterización afirmativa, como equilibrio estable de nuestra propia *physis*, esa situación definida de reposo como privación del dolor y de toda zozobra.

Por otra parte, los primeros cultivadores del Neostoicismo en nuestro país, si bien en el terreno de la interpretación de Séneca y Epicteto, se mostraron de algún modo interesados por el fundador del Jardín. En 1600, poco antes de su muerte, aparecía publicada en Salamanca la traducción del *Manual* de Epicteto<sup>94</sup> de Francisco Sánchez de las Brozas («El Brocense», 1523?-1600), quien, tras una dilatada vida de humanista devoto de Erasmo, abrazaba en sus últimos días con entusiasmo el ideal de la filosofía estoica. La obra se reimprimió al menos en cinco ocasiones, tres de ellas en el mismo año de 1612, lo que da idea de su enorme difusión<sup>95</sup>. En el prólogo a su traducción, Sánchez se detiene en la consideración del problema de la felicidad terrena,

273-274 y «Erasmo en tiempo de Cervantes», *Revista de Filología Española*, XVII (1931), pp. 329-392.

<sup>92</sup> *El Quijote*, II, cap. 16. Sobre este personaje, véase A. Sánchez, «El caballero del Verde Gabán», *Anales Cervantinos*, IX (1961-1962), pp. 169-201; F. Márquez Villanueva, *Personajes y Temas del Quijote*, pp. 147 ss.

<sup>93</sup> F. Márquez Villanueva, *ibid.*, p. 169.

<sup>94</sup> Cf. *infra*, p. 58, n. 168.

<sup>95</sup> Véase Blüher, p. 370, n. 116.

sometiendo a análisis las tres opiniones que sobre la cuestión habían expuesto tres sectas de la antigüedad: estoicos, peripatéticos y epicúreos. El rechazo de la idea peripatética era de esperar, de acuerdo con su espíritu antiescolástico en la más pura tradición erasmista. En cuanto a la idea estoica de felicidad, su identificación con la virtud merece su aprobación, aunque no la noción de *apatía*, la indiferencia ante todo tipo de afectos. Sorprendentemente, la solución epicúrea le parece superior, en la medida en que la misma va unida a una exaltación del placer espiritual.

La traducción comentada de Sánchez tuvo un gran influjo tanto en la traducción del *Encheiridion* realizada por Quevedo, como en la génesis de los tratados de la *Doctrina moral* y la *Doctrina estoica*, de donde cabe suponer que esa misma dependencia de Sánchez se ejercería en el caso del encomio de Epicuro en un contexto estoico, estimulando quizás el propósito de Quevedo de aunar al fundador del Jardín y a Epicteto sobre la base de presupuestos éticos supuestamente afines. Quevedo, al recoger en la *Defensa* la anterior opinión de Sánchez sobre la noción epicúrea de felicidad, destaca de modo significativo que éste defendía «acérrimamente la doctrina y virtud de Epicuro, prefiriéndola a la estoica y peripatética» (p. 58, 3 ss.).

Otro de los introductores del movimiento neoestoico, Gonzalo de Correas, sucesor de El Brocense en la cátedra de griego de Salamanca, publicó también en 1630 una traducción del *Encheiridion* de Epicteto que además pretendía ser un nuevo modelo de ortografía castellana. Como Sánchez, también Correas destaca la base espiritual de la concepción epicúrea del placer, señalando que sólo el vulgo la interpretó como *deleite* corporal<sup>96</sup>. Quevedo, que en su traducción del *Encheiridion* se sirvió de Correas —especialmente para componer la *Vida de Epicteto* introductoria a la traducción propiamente dicha—, cita igualmente a aquél en la *Defensa* como autoridad docta partidaria de Epicuro (p. 59, 5 ss.).

<sup>96</sup> Cf. *infra*, p. 59, n. 176.

De estos testimonios se deduce que la aceptación del epicureísmo en los años previos a la publicación de la *Defensa* de Quevedo en 1635 había logrado un cierto arraigo. Este hecho es un tanto sorprendente, pues en cierto modo el movimiento neoestoico venía a sustituir en el entusiasmo de los Humanistas a la doctrina del Jardín, considerada, a pesar de los esfuerzos de los Humanistas italianos y de Erasmo, como «le pire ennemi du christianisme par son irreligion et son pessimisme»<sup>97</sup>. El propio Lipsio no era precisamente un admirador de Epicuro y es significativo que en su *Defensa* del filósofo Quevedo no lo mencione ni una sola vez. Sin embargo, la difusión en esta época de una corriente reivindicadora de la moralidad de Epicuro era un hecho evidente<sup>98</sup>. Quizás el mejor ejemplo nos lo proporcione el jesuita Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), Rector del Colegio Imperial de Madrid, quien en sus obras de carácter ascético, con el objetivo de armonizar estoicismo y cristianismo, había mostrado un gran interés por el movimiento neoestoico<sup>99</sup>. Nieremberg, en su *Aprobación del Epicteto y Phocilides*, emitida el 22 de octubre de 1634, escribió estas ilustradoras palabras:

He leído por mandado del señor vicario una traducción en verso de Epicteto y Phocilides, con el origen de los Estoicos, y su defensa, con otra Apología de Epicuro. Autor de todo es don Francisco de Quevedo Villegas, caballero del hábito

<sup>97</sup> L. Zanta, *La Renaissance...*, p. 100.

<sup>98</sup> Cf. Iventosch, pp. 184 y 186, n. 56. Al margen de los introductores del movimiento neo-estoico en nuestro país, esta tendencia se observa también en otros contextos. Así, Covarrubias, *s.v. Epicuro*, si bien consideraba ateo al filósofo griego, rechazaba la común noción de aquél como vulgar hedonista: «Puso (Epicuro) el sumo bien en el deleite espiritual y tranquilidad del alma. Fue continentissimo, y con todo esso, por aver puesto la bienaventurança en el deleite, llamaron epicureos a los dados al passatiempo. Fue atheo». El amigo y editor de Quevedo, Josef González de Salas, en su edición del *Satiricón* de Petronio, pp. 4 ss. de la *Introd.*, aun reconociendo la negación de la providencia divina por Epicuro, mantiene una actitud conciliadora con diversos aspectos de su doctrina.

<sup>99</sup> Véase Blüher, pp. 480 ss.

de Santiago... Los estoicos merecen el origen sagrado que aquí se les da. Los epicúreos no el que les dio el engaño. De la doctrina estoica, cuanto a la estima de la virtud, no fue hombre autor. De la epicúrea como la ha aceptado el vulgo, no lo pudo ser sino un bruto, no filósofo, y más tal como Epicuro, que vivió mejor que estoicamente, y no enseñó peor. A mi parecer, se diferenció de los estoicos en que éstos pusieron la dicha humana en la virtud; Epicuro en la paz de la conciencia, flor de aquella raíz. Llamóla deleite: si pecó en esto, júzguelo quien goza el de la buena conciencia y paz de afectos. Cuán cerca andaban de la doctrina cristiana, veráse en estos avisos de Epicteto, y en su sentimiento...<sup>100</sup>

## 2. LA DEFENSA DE EPICURO DE DON FRANCISCO DE QUEVEDO: EPICURO ESTOICO Y CRISTIANO.

En la génesis de la *Defensa de Epicuro* de Quevedo debieron influir diversas motivaciones. Entre ellas, sin duda, la tradición erasmista<sup>101</sup>, muy difundida a pesar de la Inquisición, su propia devoción por Séneca que le proporcionaba, con la doxografía de la doctrina epicúrea, la posibilidad de enriquecer el humanismo cristiano acoplando una secta filosófica habitualmente denigrada y también el hecho de que el incipiente movimiento neostoico español de principios del XVII, en la revitalización que generó de Séneca y Epicteto, acogiera favorablemente las tesis epicúreas, aunque fuera de un modo marginal. Ya hemos referido que en la *Defensa* el objetivo de rehabilitar el buen nombre del filósofo se articula en torno a la interpretación estoica de su doctrina y en su posterior «cristianización». Esta tarea tenía una significación especial: por vez primera se llevaba a cabo

<sup>100</sup> Cf. Blecua, vol. IV, pp. 481-482.

<sup>101</sup> Para la influencia de Erasmo en Quevedo, véase M. Bataillon, *Erasmo y España...*, pp. 774-776; A. Alatorre, «Quevedo, Erasmo y el Doctor Constantino», *Nueva Revista de Filología Hispánica* VII (1953), pp. 673-685; J. M. Balcels, *Quevedo en «La cuna y la sepultura»*, pp. 63-75.

en España una abierta apología del filósofo, pues hasta entonces, y sólo después del influjo erasmista, la corriente rehabilitadora del epicureísmo se había limitado por lo general a simples referencias sobre cuestiones de moral formuladas como un mero trámite. Ello nos reconcilia con una obrita que no puede ser valorada científicamente en la misma medida que el opúsculo de la *Doctrina estoica* y que presenta notorios altibajos en su rigor crítico. Late, sin embargo, en ella una especial *compulsividad*, una emotividad tensa, matizada de afección, que le confiere unas características propias estimables. La razón es que en la base de la elección misma del tema de la *Defensa* está presente, sin duda, una proyección muy personal: como el filósofo griego, también Quedo había sido víctima de la calumnia; como a Epicuro, también a él se le habían adjudicado maliciosamente obras difamatorias que jamás había escrito. A lo largo de muchos años había ido fraguándose en su espíritu una profunda animadversión hacia los difamadores y especialmente hacia sus críticos y enemigos literarios. En mayo de 1608, en la dedicatoria del *Sueño del Infierno*, escribía: «Yo, acá, esfuerzo la paciencia a maliciosas calumnias que al parto de mis obras —sea aborto— suelen anticipar mis enemigos»<sup>102</sup>. En los «Preliminares» de *Juguetes de la niñez*, en 1631, se hacía también eco de los agravios recibidos de la maledicencia en los mismos términos: «Yo que me vi padecer no sólo mis descuidos sino las malicias ajenas, dotrinado de escándalo que se recibía de ver mezclados veras y burlas...»<sup>103</sup>. En 1633, un año después de que su nombre fuera incluido en el *Índice* de libros prohibidos<sup>104</sup>, reiteraba en el prefacio a *La cuna y la sepultura* su desengaño porque «siendo bastantes mis ignorancias para culparme, la malicia ha añadido a mi nom-

<sup>102</sup> Cf. «El Sueño del Infierno», en *Sueños y Discursos*, ed. de F. C. R. Maldonado, «Clásicos Castalia», Madrid, 1972, p. 105.

<sup>103</sup> Cf. «Preliminares» de *Juguetes de la Niñez*, en *Obras Festivas*, ed. de P. Jauralde Pou, «Clásicos Castalia», Madrid, 1981, p. 74.

<sup>104</sup> Cf. *Novus index librorum prohibitorum et expurgatorum*, Sevilla, 1632, p. 399.

bre obras impresas y de mano que nunca escribí»<sup>105</sup>. Una y otra vez aparece en las páginas de la *Defensa* ese airado desencanto. Sobre todo son objeto de su enojo Cleomedes, que había llamado a Epicuro «Tersites de los filósofos» y, muy significativamente, el estoico Diotimo, al que escoge de la lista de difamadores del filósofo que le ofrece Diógenes Laercio por haber atribuido a Epicuro cincuenta cartas —en otro momento su arrebató le lleva a escribir quinientas— de contenido escandaloso (cf. pp. 4, 8; 13, 1, ss.; 40, 7 s.; 48, 9 ss.). No escapan tampoco a su denuncia dos ilustres censores de Homero, el implacable comentarista Zoilo y el humanista Julio César Escalígero<sup>106</sup>, que había mostrado sus preferencias por Virgilio (p. 13, 7 ss.). Iventosch, que ha estudiado con detenimiento en la *Defensa* y otras obras muchos aspectos del Quevedo polémico<sup>107</sup>, nota cómo en ese celo del gran satírico por denunciar las injusticias de la difamación llega incluso a lamentar que su denostado enemigo Góngora fuera también víctima de tales manejos<sup>108</sup>: «Y viendo cuán impiamente han perseverado en esta maldad los envidiosos de las obras de don Luis de Góngora, sin hartarse de venganza en la primera impresión, añadiéndole en esta postrera cosas que no hizo, he determinado de imprimir lo que he escrito todo»<sup>109</sup>. Indignación, en fin, provoca en nuestro autor el que, por publicar sus *Disparates*<sup>110</sup>, Juan de la Encina, «un sacerdote docto y ejemplarísimo, cuerdo y pío», se convirtiera en paradigma de disparates o como Quevedo dice, utilizando un término caricaturesco que cuenta peyorativamente entre las expresiones de la «sabiduría popular», en «proverbio de disparates» (p. 41, 6 ss.)<sup>111</sup>.

Pero si estos aspectos polémicos hacen estimable la *De-*

<sup>105</sup> Prefacio a *La cuna y la sepultura*, p. 1086 b Astrana.

<sup>106</sup> Véase *infra*, p. 14, n. 25.

<sup>107</sup> Cf. Iventosch, pp. 94 ss.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 96, n. 6.

<sup>109</sup> Cf. el Prefacio a *La cuna y la sepultura*, p. 1086 b Astrana.

<sup>110</sup> Cf. *infra*, p. 42, n. 116.

<sup>111</sup> Véase Iventosch, pp. 100-102 y 110 ss.

*fensa* en la medida en que reflejan una característica importante de la trayectoria vital de su autor, se recogen además en ella algunas cuestiones doctrinales que ayudan también a conocer su personalidad y la aplicación de su método crítico en la recepción de los sistemas filosóficos de la antigüedad. Uno de los temas estudiados por Quevedo, en su intento primero de hacer de Epicuro un estoico, es el de las relaciones entre virtud y placer. Ante el problema, que había sido debatido con gran insistencia en la antigüedad, era primordial, dado el objetivo de nuestro autor, hallar una salida satisfactoria a los fundamentos fuertemente utilitarios de la concepción epicúrea del placer. Es sabido que Epicuro «no admitió que pudiera darse virtud gratuita»<sup>112</sup>. La única medida de la virtud es la norma establecida por la naturaleza, afirmaba el filósofo, y esa norma no es otra que el placer, fundamento de la felicidad. Por eso la virtud no halla su justificación ni puede ser buscada *per se*, sino por el placer al que conduce. No puede, en consecuencia, ser un fin, como sostenían los estoicos, sino tan sólo un medio en relación con el placer: «La virtud sola no es suficiente para la vida feliz, porque la felicidad viene del placer que nace de la virtud y no de la virtud misma»<sup>113</sup>. Esta visión tan utilitaria fue subrayada una y otra vez por Epicuro. Su desprecio de la virtud marginada del cálculo de lo útil no preservaba ni siquiera la moralidad bondadosa: «Escupo sobre *lo bello* moral y los que vanamente lo admiran cuando no produce ningún placer»<sup>114</sup>. Muchos de sus textos recogen exhortaciones a conseguir el placer, matizadas con calificativos de desdén para las virtudes cuya práctica no conlleva ese logro:

Debemos apreciar lo bello, las virtudes y las cosas por el estilo, si producen placer; en caso contrario, hay que mandarlas a paseo<sup>115</sup>.

<sup>112</sup> Cicerón, *De divin.*, I, 39, 87 (Fr. 510 Us.).

<sup>113</sup> Séneca, *Ep.* 85, 18 (Fr. 507 Us.).

<sup>114</sup> Ateneo, *Deipnosoph.*, 547 a (Fr. 512 Us., 136 Arr. 2).

<sup>115</sup> *Ibid.*, 546 f (Fr. 70 Us., [22, 4] Arr. 2).

Yo exhorto a placeres continuos y no a esas virtudes vacías y necias que conllevan inquietas esperanzas de fruto <sup>116</sup>.

Las virtudes, sin embargo —añadía el filósofo—, son inseparables de la vida feliz. Sin ellas no es posible vivir placenteramente. Si el placer es un bien, también lo es la virtud. Aquél lo es en sí mismo, es el bien por excelencia. Ésta es un bien sólo en cuanto que es útil. En este sentido proclamaba Epicuro que «las virtudes son connaturales con la vida feliz y el vivir feliz es inseparable de ellas» <sup>117</sup>. Y también Diógenes Laercio, en un mismo pasaje, atestiguaba que, según el filósofo griego, «las virtudes se deben buscar por los placeres y no por sí mismas», pero que «sólo la virtud es inseparable del placer» <sup>118</sup>. Incluso la prudencia, decía Epicuro, «es más apreciable que la filosofía; de ella nacen todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz» <sup>119</sup>.

Quevedo se hace eco de esta identificación de *areté* y *hedoné*, aunque sorprendentemente afirma que «Epicuro puso la felicidad en el deleite, y el deleite en la virtud, doctrina tan estoica, que el carecer de este nombre no la desconoce» (p. 5, 5 ss.). Los estoicos no aceptaban una desvalorización de la noción de virtud como la que implicaba su reducción al logro del placer, del mismo modo que los epicúreos, dado que «el placer es el principio y el fin de una vida feliz, el bien primero y connatural a nosotros» <sup>120</sup>, no podían aceptar la reducción de la idea de felicidad a la ejercitación de la virtud, como pretendían los estoicos. Es significativo que al reproducir un testimonio del cuarto libro *De beneficiis* de Séneca en que éste critica la identificación epicúrea entre virtud y placer, Quevedo haga dos traducciones dis-

<sup>116</sup> Plutarco, *Adv. Col.*, 17, 1117a (*Fr.* 116 Us., 42 Arr. 2).

<sup>117</sup> Dióg. Laerc., X, 132 (p. 64 Us., [4] p. 115 Arr. 2).

<sup>118</sup> *Ibid.*, X, 138 (*Fr.* 504, 506 Us., [1] p. 31 Arr. 2).

<sup>119</sup> *Ibid.*, X, 132 (p. 64 Us., [4] p. 115 Arr. 2).

<sup>120</sup> *Ibid.*, X, 129 (p. 63 Us., [4] p. 113 Arr. 2).

tintas, así como dos interpretaciones, del mismo pasaje en que se lee: *virtus voluptatum ministra est... Non est... voluptas sine virtute* —en *EE*, p. 69— (cf. *infra*, pp. 8, 16 ss.; 53, 8 ss.). En la primera versión Quevedo traduce: «La virtud ministra los deleites; no hay deleite sin virtud», y aplica ambas sentencias al propio Epicuro. En la segunda versión traduce: «La virtud es ministra de los deleites..., no hay deleite sin virtud». En este caso, tras advertir que «la cláusula no razona contra Epicuro sino contra la turba de los epicúreos», explica que la primera mitad de la misma («la virtud es ministra de los deleites») debe ser atribuida a los epicúreos y que la segunda mitad («no hay deleite sin virtud») al propio Epicuro. Lógicamente, de todo esto parece desprenderse que en la primera versión le resultó en exceso negativo admitir que Epicuro dijera que la virtud es esclava del placer. Aprovechó entonces el ambiguo sentido de «ministrar» («servir a», pero también «administrar», «suministrar») y, tras suprimir la cópula, convirtió en verbo el predicado «ministra», lo cual podía sugerir una interpretación que atenuara el rigor significativo de la frase. Así resultaba, en efecto, que podía entenderse: *la virtud proporciona deleites, no hay deleite sin virtud*, y no necesariamente que la virtud es servidora de los placeres. En cambio, en la segunda versión, puesto que la parte negativa de la frase era atribuida a la turba de los epicúreos en general, ya no era preciso alterar la traducción («la virtud es ministra de los deleites») con lo que la sentencia adjudicada a Epicuro adquiriría todo su realce. Si esta interpretación es correcta, de ella parece derivarse que Quevedo admitía la identificación de virtud y placer, aunque lógicamente no en el estricto sentido utilitario de la doctrina de Epicuro —por más que él quisiera sugerir que esa perspectiva era propia de sus discípulos—, de acuerdo con la supremacía concedida por el filósofo griego al placer.

Es curioso comprobar cómo en la continuación de su análisis del pasaje de Séneca (p. 54, 2 ss.), Quevedo critica al estoico por no aceptar esa identificación. Al reproducir la reflexión de éste acerca de si la virtud es el sumo bien o proporciona el sumo bien, y si la virtud precede o sigue al pla-

cer, que concluye con la frase (en traducción de Quevedo) «no me indigna que después del deleite se ponga la virtud, *sino que totalmente se mezcla con el deleite*» (p. 54, 12 ss.), Séneca es calificado en este punto de «más sutil que sólido». Pero si Quevedo admitía la armonización de virtud y placer, al margen del auténtico criterio epicúreo de la subordinación de aquélla a éste, ¿en qué sentido entendía esa armonización? ¿Qué podía entender por «deleite virtuoso»? (p. 54, 2 ss.: «honesta ilación es que, si no hay deleite sin virtud, que el deleite que hay es virtuoso»; p. 8, 12 ss.: «los filósofos... callando la virtud en que decía [Epicuro] consistir el deleite, difamaron...»; p. 40, 15 ss.: «... a la virtud la llamó deleite»). Iventosch<sup>121</sup> sugiere que probablemente ha influido en Quevedo una noción de placer reducida a su significado «contemplativo». Se trataría de una interpretación similar a la ya citada del padre Nieremberg cuando en su *Aprobación del Epicteto* dice: «los estoicos pusieron la dicha humana en la virtud; Epicuro en la paz de la conciencia, flor de aquella raíz. Llamóla deleite...»<sup>122</sup>. El placer sería entonces una consecuencia de la virtud contemplativa. Rebolledo, que sigue casi punto por punto la *Defensa* de Quevedo en la suya propia, nos proporciona una ayuda inestimable para confirmar la sugerencia de Iventosch. En su comentario a la cuestión de las relaciones entre virtud y felicidad, dice de Epicuro:

A los que sólo admitían el vivir virtuosamente, ordenándolo todo a un recto fin, decía que el que viviese así, batallando siempre con sus pasiones para reducirlas a la razón, no podía ser feliz: y que sólo lo era, el que las tenía tan bien dispuestas, que gozara *quietud de conciencia*, como dice el Padre Juan Eusebio Nieremberg...<sup>123</sup>.

Rebolledo recoge a continuación la crítica de Séneca a la observación epicúrea de que no puede haber virtud sin pla-

<sup>121</sup> P. 181, n. 48.

<sup>122</sup> Cf. *supra*, pp. XLIX s., n. 100.

<sup>123</sup> Rebolledo, p. 479.

cer y añade que tanto Aristodemo como Cicerón le impugnaban que «nadie puede vivir con deleite si no vive honestamente». Rebolledo responde que Epicuro «sólo entendía por virtud la que llegava a tal perfección». Y, confirmando el fundamento contemplativo de su idea de la relación entre virtud y placer, añade:

Esta doctrina es tan alta, que *no cave en la naturaleza*, pues todos los místicos... hallará que la ponen en los últimos grados de la *unitiva eficaz efecto de la gracia*<sup>124</sup>.

Rebolledo concluye su análisis recordando a Santo Tomás y a su idea de que la «summa felicidad es ver a Dios» y también a Aristóteles:

dice Aristóteles... que los Dioses se llaman propiamente *Macares*, que es decir, muy gozosos, así que el deleite del ánimo es el que da la bienaventuranza<sup>125</sup>.

La citación del pasaje aristotélico es significativa. Había sido ya recordado por el Brocense (p. 58, 15 ss.), quien entendía la noción epicúrea de placer como «deleite del ánimo», aduciendo en su apoyo el comentario del Estagirita en los mismos términos que Rebolledo, quien de hecho sigue al pie de la letra la opinión de Sánchez en este punto. Para éste, también la significación contemplativa está en el fundamento mismo de la idea de placer: los dioses, espíritus puros habituados a la contemplación de sí mismos, se llaman «gozosos», «ansí que el deleite del ánimo es el que da la bienaventuranza» (p. 58, 18 ss.).

Al reducir a una mera significación contemplativa la teoría epicúrea del placer, Quevedo dejaba de un lado las muchas posibilidades que para la rehabilitación de Epicuro podían rastrearse en su idea de la *hedoné* como ausencia de dolor y de turbación, una definición que se prestaba a un

---

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> *Ibid.*

análisis más profundo —con mayor razón desde la perspectiva del pensamiento cristiano— con vistas a señalar el rigor y la austeridad de la doctrina. Probablemente estaba condicionado por Séneca, quien no admitía la definición de placer como *quies*<sup>126</sup> y rechazaba el concepto de *ataraxía* describiéndolo como *mare mortuum*<sup>127</sup>. Por ello, todas las explicaciones alusivas a la idea epicúrea del placer en la *Defensa* sólo inciden en resaltar aquellos aspectos habitualmente destacados con timidez y parquedad, ya en el siglo anterior, por los simpatizantes de Epicuro. Aspectos, como puede suponerse, superficiales y muy concretos de la moral epicúrea, cuya formulación no suscitara controversia. Generalmente, como ya hemos visto en otros casos, los temas escogidos para la alabanza del filósofo son su frugalidad y su vida austera y abstinerente. Aparecen como tópico frecuente a lo largo de toda la *Defensa*, de acuerdo con los testimonios de Séneca, Juvenal, Laercio y Eliano (pp. 9, 4 ss.; 11, 5 ss.; 20, 10 ss.; 25, 1 ss.; 26, 5 ss.; 30, 3 ss.; 36, 3 ss., etc.). Rebolledo, además de los testimonios de los autores antiguos, se sirve también de las opiniones de humanistas como Pico della Mirandola y Filelfo<sup>128</sup>, y de autores de obras literarias de carácter popular como Alexandro de Alexandre, Celio Rhodigino y Rafael Volaterrano<sup>129</sup>, que habían elogiado el talante morigerado del filósofo.

Otro de los intentos de Quevedo por hermanar epicureísmo y estoicismo se concreta en su análisis de la actitud de ambas escuelas ante la participación en la vida pública. Para ello se sirve de un texto del *De otio* (que él cree del *De vita beata*) en que Séneca explica en qué circunstancias ambas escuelas recomiendan tal participación (p. 16, 3 ss.). Su traducción del pasaje latino de la *EE*, p. 802 (*Epicurus*

<sup>126</sup> *Ep.* 92, 6.

<sup>127</sup> *Ep.* 67, 14: *in otio inconcusso iacere non est tranquilitas: malacia est.*

<sup>128</sup> Cf. Rebolledo, pp. 492 y 494.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 492. Véase D. C. Allen, «The rehabilitation of Epicurus...», p. 12, n. 54; F. Márquez Villanueva, *Personajes y temas del Quijote...*, p. 194, n. 69.

*ait, accedet ad R.P. nisi si quid intervenerit. Zenon ait, accedet ad R.P. nisi si quid impederit*) es correcta: «el sabio no se llegará a la República si no es cuando interviene causa. Zenón dice: llegaráse a la República el sabio, si no se lo impidiere alguna cosa». Pero su interpretación, según la cual «igualmente se apiadaron del sabio Zenón y Epicuro en dificultarle los cargos políticos», es a todas luces, como nota Iventosch<sup>130</sup>, errónea. No se trata, en efecto, de que los estoicos pusieran dificultades para el acceso a la vida pública al modo de los epicúreos, que hacían del lema «vive ocultamente»<sup>131</sup> un modelo de compromiso vital y sólo admitían tal participación en circunstancias extraordinarias<sup>132</sup>. Es más bien Séneca quien aquí, y en otros muchos pasajes, sugiere una mayor dedicación por parte de los estoicos al objetivo de conseguir, con un más amplio horizonte de posibilidades, la reducción del afán por la vida estrictamente competitiva, de suerte que se aunaran acción y contemplación<sup>133</sup>. Parece como si Quevedo, al deformar a propósito su interpretación, hubiera proyectado con ella su propio modo de vida, matizado por las dos actitudes.

El deseo de identificar las dos sectas se refleja, en fin, en una serie de supuestas similitudes doctrinales: la tolerancia de los dolores más extremos; la división de los bienes (p. 29, 1 ss.); el que Epicteto y Epicuro utilicen un lenguaje diferente, «el de la verdad», ajeno por completo «a los espíritus vulgares» (p. 33, 13 ss.). Quevedo califica de «santos» incluso los títulos de las obras de Epicuro, en especial el *De appetencia y fuga*, que en su opinión recoge la doctrina del *sustine et abstine* de Epicteto (p. 15, 5 ss.). En el balance de la comparación entre ambas sectas, llega incluso a manifestar la superioridad<sup>134</sup> de Epicuro por su actitud en el tema con-

<sup>130</sup> Cf. Iventosch, p. 182.

<sup>131</sup> Plutarco, *De latent. vivendo*, 3, 1128 f (Fr. 551 Us.).

<sup>132</sup> Cf. un elenco de textos sobre este tema, en pp. 325 ss. Us.

<sup>133</sup> Séneca, *Dial.*, VIII, 5, 1: *Solemus dicere summum bonum esse secundum naturam vivere. Natura ad utramque genuit, et contemplatione rerum et actionem; ibid.*, 5, 8: *ne contemplatio quidem sine actione est...*

<sup>134</sup> En otro pasaje (cf. pp. 14, 23-16, 9) Quevedo, en la primera oca-

creto del suicidio<sup>135</sup>. El epicureísmo aceptaba sin más el límite natural de la vida, posibilitando el logro de la felicidad en cada instante de ella. Por tal razón criticaba por igual a quienes por apego a la vida o por temor a la muerte unas veces huyen de ésta y otras la buscan con avidez. Rechazaba, por tanto, las ansias irracionales de vivir basadas en la esperanza de la otra vida y también la aceptación del suicidio, aprobado por los estoicos, como límite a los males de la vida. Lucrecio había escrito, en la huella de su maestro Epicuro, que «la vida no es propiedad de nadie, sino el usufructo de todos»<sup>136</sup>. Séneca testimonia la afirmación de Epicuro de que «tan grande es la ignorancia de los hombres, tan grande su locura, que algunos por temor de la muerte son empujados a la muerte»<sup>137</sup>. Quevedo, al valorar la condena epicúrea del suicidio valiéndose de Séneca<sup>138</sup>, observa cómo éste, en definitiva, le citaba contra sí mismo, aunque juzga esa contradicción como prueba de su condición de buen estoico (p. 25, 22 ss.)<sup>139</sup>.

Los argumentos utilizados para «cristianizar» a Epicuro merecen también ser estudiados con detenimiento. Este propósito, como ya hemos sugerido, quedaba facilitado por el primer objetivo de hacer de Epicuro un estoico, dada la reconocida vinculación entre esta secta y el pensamiento cristiano. Uno de los temas tratados surge a discusión de una forma, por así decirlo, forzada. Quevedo destaca el hecho de que, como los Padres de la Iglesia, Epicuro ha condenado

---

sión que se citaba en nuestro país a Montaigne, se sirve de la autoridad del ensayista francés para establecer un parangón en la importancia de las dos sectas, e incluso destaca la superioridad de la epicúrea. Cf. Iventosch, p. 185, n. 55. Para las relaciones entre Montaigne y Quevedo, véase J. Marichal, «Montaigne en España», en *La voluntad de estilo...*, pp. 122-126; A. Castro, «Escepticismo...», pp. 39-43.

<sup>135</sup> Cf. Séneca, *Ep.* 24, 22-23 (*Frr.* 496-498 Us., 229 Arr<sup>2</sup>).

<sup>136</sup> *De rer. nat.*, III, 971.

<sup>137</sup> *Ep.* 24, 23 (*Fr.* 497 Us.).

<sup>138</sup> Para la actitud de Quevedo ante el suicidio, cf. Ettinghausen, pp. 30 ss.

<sup>139</sup> Para la contradicción en Quevedo, cf. J. M. Balcells, *Quevedo en «La cuna y la sepultura»...* pp. 59 ss.

la dialéctica. Esta observación ha sido, sin duda, introducida en el primer bosquejo de la *Defensa* como una interpolación, para resaltar un criterio común al filósofo griego y a sus detractores, los Padres. Sin embargo, el análisis de Quevedo parece ir más allá de lo estrictamente objetivo. Epicuro, ciertamente, ha rechazado la dialéctica. Lo atestigua Diógenes Laercio, de quien probablemente Quevedo ha tomado este dato concreto, cuando dice que «los epicúreos rechazaban la dialéctica como cosa superflua»<sup>140</sup>; y lo confirma un amplio fragmento de una obra intitulada *Sobre el desprecio irracional de las opiniones populares*, cuyo autor, Polístrato, era discípulo de Epicuro. Los epicúreos, de acuerdo con el mencionado texto, rechazaban todo tipo de expedientes dialécticos, ya estuvieran basados en el silogismo, ya en la utilización de cualquier procedimiento metodológico tendente a afirmar como veraz la propia opinión y a negar las demás<sup>141</sup>.

Quevedo, en cambio, especifica que el rechazo de Epicuro se circunscribía a la dialéctica «sofística» (p. 5, 11-8, 9). Esta observación indica que nuestro autor más bien está hablando en nombre de los propios Padres que en nombre de Epicuro. Aquellos insistían no tanto en el denuedo de la dialéctica, cuanto en lo pernicioso de los múltiples recursos de la sofistería en que aquélla maliciosamente pudiera fundarse. S. Agustín, por ejemplo, afirmaba que la dialéctica es absolutamente necesaria, justamente porque permite refutar los sofismas y además enseña el arte de la definición y de la división de las materias, sin las cuales no puede darse una exposición real de la verdad. De ella sólo debe evitarse «el prurito de disputa y una cierta ostentación pueril de engañar al adversario»<sup>142</sup>. En un texto que Quevedo aduce erróneamente como ejemplo del rechazo de la dialéctica por

<sup>140</sup> Dióg. Laerc., X, 31 (*Fr.* 36 Us., [1] Arr. 2.); cf. Cicerón, *De fin.*, I, 19, 63 (*Fr.* 243 Us.).

<sup>141</sup> Véase F. Adorno, «Polistrato e il suo tempo. Termini platonici e aristotelici in nuovi significati», *Elenchos* I (1980), pp. 151-160.

<sup>142</sup> Cf. *Doctr. christ.*, 2, 31, 48 (*PL* 34, col. 58).

el filósofo cristiano, éste, contrariamente, afirma que el tipo de dialéctica que está fundamentado en el rigor del proceso lógico con constituye motivo de temor para la doctrina cristiana <sup>143</sup>.

De otra parte, el énfasis puesto en el denuesto epicúreo de la sofística admite otras lecturas. Algunos autores <sup>144</sup> han señalado que este rechazo se produce en la medida en que tal género de dialéctica se concebía como método para el raciocinio, pero no en tanto que método para la formación retórica, distinción que recogería Quevedo a través del texto de Petronio citado entre los aducidos como ejemplos de la futilidad de la dialéctica (p. 6, 4 ss.) para establecer un parangón más con Epicuro. La explicación es tanto más probable cuanto que en el ámbito de la literatura patristica de la que se sirve Quevedo para la discusión de este tema, no se niega la utilidad de la elocuencia en la medida en que permite hacer atractiva la verdad, una vez establecida <sup>145</sup>.

En cualquier caso, sin embargo, el discurso de Quevedo contra la dialéctica debe ser englobado, creemos, en el seno de su actitud frente a las «ciencias especiales». Como es sabido, Quevedo rechazaba la Retórica, la Dialéctica y la Lógica, como ciencias inútiles desde el punto de vista de la formación moral del individuo <sup>146</sup>. Es significativo que en el texto de la *Defensa* aparezca, en conexión con el tema de la dialéctica, una referencia a la lógica, que sólo es exculpada como soporte del discurso teológico (p. 5, 10 s.). Evi-

<sup>143</sup> Véase *infra*, p. 8, n. 11.

<sup>144</sup> C. Cuevas García, «Quevedo, entre neoestoicismo y sofística...», especialmente pp. 368 ss.; J. M. Balcells, *Quevedo en «La cuna y la sepultura»...*, pp. 46 ss.

<sup>145</sup> Cf., por ejemplo, Agustín, *De doctr. christ.*, II, 36, 54 (PL 34, col. 60).

<sup>146</sup> Véase, para esta cuestión, A. Rothe, *Quevedo und Seneca...*, pp. 63 ss.; J. M. Balcells, *Quevedo en «La cuna y la sepultura»...*, pp. 183 ss. En el fundamento de esta actitud late la influencia del escepticismo, doctrina de la que extrajo Quevedo su convicción sobre la incapacidad cognoscitiva del hombre. Cf., para esta cuestión, A. Rothe, *ibid.*, pp. 57 ss.; Blüher, pp. 430 ss.

dentemente Quevedo habla también aquí a tono con su propio juicio <sup>147</sup>, formulado de acuerdo con las tesis patrísticas, y más específicamente con el pensamiento agustiniano (*hic Logica, quoniam veritas lumenque animae rationalis nonnisi Deus est*) <sup>148</sup>. En *La cuna y la sepultura* lamenta que el hombre se entregue a la fatiga de «los silogismos y las demostraciones», y de «las lógicas mal dispuestas y menos importantes» <sup>149</sup>, en lugar de buscar el enriquecimiento de su conducta moral. En un pasaje escribe: «Lástima tengo a la niñez que gasta en estudios menos provechosos que los juguetes y dijes, porque éstos divierten y entretienen, y aquéllos embarazan y persuaden a lo que después no admite sin gran dificultad desengaño» <sup>150</sup>.

Lamenta también que esas enseñanzas estén institucionalizadas:

¡Qué ocupadas están las universidades en enseñar retórica, dialéctica y lógica, todas artes para saber decir bien! Y ¡qué cosa tan culpable es que no haya cátedras de saber hacer bien, y donde se enseñe! <sup>151</sup>.

No escapan tampoco a su crítica los antiguos filósofos que sólo sobre el principio de la autoridad que se les concede han construido tantas veces un saber tan relativo:

Pocos son los que hoy estudian algo por sí y por la razón y deben a la experiencia alguna verdad; que cautivos en las cosas naturales de la autoridad de los griegos y latinos, no nos preciamos sino de creer lo que dijeron...

Cualquier cosa que Aristóteles o Platón dijeron en filoso-

---

<sup>147</sup> Los epicúreos, en cambio, habían desvalorizado la lógica como disciplina formal, en particular la estoica. Cf. Séneca, *Ep.* 89, 11 (*Fr.* 242 Us.); Sexto Empírico, *Adv. mathem.*, VI, 14 (*ibid.*, Us.); Cicerón, *De fin.*, 1, 7, 22 (*Fr.* 243 Us.)

<sup>148</sup> *Epíst.* 137, 17.

<sup>149</sup> *La cuna y la sepultura*, p. 1102 b Astrana.

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 1104 b Astrana.

fia, defendemos, no porque sabemos que es así, sino porque ellos lo dijeron <sup>152</sup>.

Es probable, como sugiere Blüher, que en el punto de mira de ese rechazo de los *studia liberalia* se encuentre fundamentalmente el aristotelismo de la escolástica conocido por Quevedo en sus estudios alcalaínos <sup>153</sup>. Continuaría así la actitud crítica del Brocense, quien en un capítulo de su comentario al *Encheiridion* se valía de una interpolación del nombre de Aristóteles —ausente del texto original de Epicteto— para atacar aquella corriente de pensamiento:

Reprehende (Epicteto) los philosophos de su tiempo... que gastan todo su tiempo en entender a Aristoteles, y todo es dar «in scriptis», y acumular opiniones, y nunca tratan de hacer mejores a los discipulos, sino sofisterias, y con esto andan hinchados, y se quieren mostrar dotos... Para obrar, se han de leer los buenos libros, que no para levantar sobre ellos frivolas disputas, clamores sin sonido ni sentido, sofisterias agudas, argumentos de plumas, y vanidades sobre vanidades <sup>154</sup>.

Quevedo tenía en Séneca un punto de referencia muy a propósito para su crítica de los «estudios liberales», también rechazados por el estoico como estériles para un adecuado comportamiento moral en su *Epístola a Lucilio* 88 <sup>155</sup>. Pero sobre todo al propio Epicuro, de quien, sin duda, conocía, a través de Séneca y de Diógenes Laercio, su desprecio de la dialéctica, la anulación de la lógica como disciplina formal y, en general, el rechazo de la *paideia*, ese programa educacional de carácter propedéutico considerado tradicionalmente indispensable para el acceso a la reflexión filosófica. Un testimonio <sup>156</sup> de San Agustín enjuicia preci-

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> Véase A. Rothe, *Quevedo und Seneca...*, p. 63.

<sup>154</sup> Cf. Blüher, pp. 388-389.

<sup>155</sup> Véase A. Rothe, *Quevedo und Seneca...*, pp. 64-66.

<sup>156</sup> C. *Cresc.*, 1, 13, 16 (ad Fr. 242 Us.).

samente el desprecio epicúreo de la dialéctica como una prueba de la escasa consideración que en la secta tenían las artes liberales, aunque añade que, sin embargo, admitían paradójicamente ciertas reglas sobre el arte de la disputa (*Epicurei, quos imperitia liberalium disciplinarum non solum non pudebat verum etiam delectabat, quasdam disputandi regulas... se potius et tenere et docere iactabant. quid est enim aliud dialectica quam peritia disputandi?*)<sup>157</sup>. La actitud de Epicuro ante las «ciencias especiales» le había atraído frecuentes acusaciones de ignorancia y falta de cultura. En los reproches contra el filósofo por esta cuestión se habían distinguido los Padres de la Iglesia, aunque los paralelos en la literatura no cristiana son numerosos<sup>158</sup>. En la base de esta polémica estaban las tesis epicúreas de que la filosofía debe ser considerada como *boetheia* o ayuda del individuo, como *praxis* moral encaminada a la consecución de la «salud del alma»<sup>159</sup> —del mismo modo que la medicina busca curar las afecciones del cuerpo— sin admitir interferencias por parte de las ciencias especiales, porque para el acceso a esa *praxis* es del todo innecesaria, según Epicuro, la acumulación de saberes recomendada por la tradición filosófica. Los testimonios más significativos sobre ese menosprecio del filósofo hacia todo programa cultural previo a la *praxis* moral, revelan un tono exultante y un lenguaje usual en las referencias a los iniciados en los misterios, a quienes por el hecho de esa iniciación se les consideraba salvados.

¡Huye, afortunado, a velas desplegadas de toda forma de cultura!<sup>160</sup>

Te estimo dichoso, Apeles, porque limpio de toda cultura te entregaste a la filosofía<sup>161</sup>.

<sup>157</sup> Para el rechazo epicúreo de la «paideia», cf. al menos E. Bignone, *L'Aristotele perduto...*, vol. I, pp. 111 ss. y C. García Gual, *o.c.*, pp. 59-62.

<sup>158</sup> Véase W. Schmid, *Epicuro e l'epicureismo cristiano...*, p. 165, para algunos testimonios.

<sup>159</sup> Cf. Dióg. Laerc., X, 122 (p. 59 Us., [4] p. 107 Arr. 2).

<sup>160</sup> *Ibid.*, X, 6 (Fr. 163 Us., 89 Arr. 2)

<sup>161</sup> Ateneo, *Deipnos.*, 588 a (Fr. 117 Us., 43 Arr. 2)

Quevedo ha dedicado algunos pasajes de la *Defensa* a contrarrestar estas acusaciones contra Epicuro. En un momento concreto el tema aparece enfocado como una prolongación de su análisis del menosprecio de la *paideia* por el filósofo griego. En realidad, dice Quevedo, valiéndose de un texto de Sexto Empírico, Epicuro no fue tenido por ignorante porque realmente lo fuera, sino por aplicar este calificativo a Platón y Aristóteles, para quienes era sumamente estimable el conocimiento de muchas disciplinas (p. 45, 9 ss.). A continuación, alude al conocimiento que Epicuro tenía de la gramática (*ibid.*, 17 ss.), a la utilización que hacía de los poetas (46, 1 ss.), a su capacidad para la demostración (p. 47, 1 ss.) e, incluso, a su aceptación de un cierto tipo de lógica (*ibid.*, 7 ss.). Y, finalmente, como si hubiera querido poner el énfasis en que la noción epicúrea de filosofía como *praxis* moral era un trasunto de su propia idea de la futilidad de toda capacidad cognoscitiva no sometida a una finalidad ética, reproduce un famoso testimonio de Sexto, según el cual Epicuro decía que «la filosofía era operación que con razones y argumentos hacía la vida bienaventurada» (p. 48, 3 ss.).

El resto de los argumentos para «cristianizar» a Epicuro inciden directamente en el hecho religioso específico. Esta era una innovación comprometida, por más que tales argumentos reflejen cierto candor. Las referencias más conciliadoras para el filósofo se habían limitado hasta entonces, como ya hemos visto, a mitigar su imagen de hedonista vulgar y a resaltar aspectos de su talante que demostraban su austeridad y su morigeración. Tratar los temas de la negación de la inmortalidad del alma y de la providencia divina era, sin embargo, otra cuestión, no exenta de riesgo.

Quevedo comienza por resaltar la afinidad de criterios entre epicureísmo y cristianismo en la representación de la imagen divina (p. 39, 5 ss.). Cicerón, a quien en dura crítica —reiterada en otros pasajes de la *Defensa* contra el propio orador y sus partidarios modernos (pp. 42, 16 ss.; 61, 12 ss.)— califica de terco e ignorante, había mostrado su perplejidad por el hecho de que Epicuro afirmara que los dioses son se-

mejantes a los hombres y no al contrario. Quevedo mantiene que la afirmación del filósofo es compatible con el dogma. En su argumentación, con la que parece abogar por una identificación de razón y de fe como soporte del conocimiento de lo divino (39, 11-12)<sup>162</sup>, explica que la prueba de la conformidad de Epicuro con las posiciones cristianas se comprueba en la recomendación católica del culto a las sagradas imágenes, una enseñanza impartida con el fin de contrarrestar las limitaciones de los sentidos.

El problema de la negación de la inmortalidad del alma es resuelto brevemente de acuerdo con una interpretación muy particular de un testimonio acerca de los últimos momentos del filósofo. Quevedo se vale de la famosa *Carta del día postrero*<sup>163</sup>, transmitida, entre otros autores, por Séneca, en la que Epicuro agonizante calificaba de «día feliz» aquel en que precisamente estaba a punto de expirar. Quevedo dice que, de acuerdo con el *Libro de la Sabiduría*, es propia de la desesperación del pecador que no cree en la inmortalidad entregarse a todos los placeres. San Pedro Crisólogo, de acuerdo con esa idea, le había denominado *desperationis et voluptatis auctore* (p. 34, 16 ss.). En cambio, no es éste el caso de Epicuro —afirma— ya que no sólo detestaba la voluptuosidad sino que además «llamaba bienaventurado el día de la muerte», como prueba de su esperanza en la existencia de otra vida.

En cuanto a la negación de la providencia, ésta había sido la causa primera de los ataques de la tradición filosófica contra Epicuro, de suerte que el gran número de testimonios que confirmaban esa tesis hacía muy problemático desvirtuarlos<sup>164</sup>. La complejidad del tema suscita en Quevedo una fuerte desazón que parece reflejar una previa desconfianza en la viabilidad de rehabilitar a Epicuro en este

<sup>162</sup> Cf. O. H. Green, *España y la tradición occidental...*, vol. II, pp. 216 ss.; E. Mérimée, *Essai...*, p. 259.

<sup>163</sup> Dióg. Laerc., X, 22 (*Fr.* 138 Us., 52 Arr. 2); cf. Séneca, *Ep.* 66, 47 (*ibid.* Us.)

<sup>164</sup> Cf. un elenco de testimonios en pp. 245 ss. Us.

caso<sup>165</sup>. Hasta cuatro momentos pueden distinguirse en su análisis de la cuestión. Quevedo comienza por interpretar las recomendaciones de Epicuro a retirarse de la multitud y a que el hombre sea juez y testigo de sus propios actos como una prueba de su reconocimiento de la autoconciencia y de la existencia de un Dios conocedor y garante de sus acciones (p. 26, 15 ss.). De acuerdo con la segunda argumentación, en cambio, admite que Epicuro negó la providencia divina. Se sirve entonces de un pasaje de San Agustín para justificar al filósofo con la explicación de que «su mente no alcanzó la vista que a nosotros nos la da la fe que alcanzamos» (p. 35, 18 ss.). Una tercera reflexión sobre el problema nace de un testimonio del *De natura deorum* (que él atribuye erróneamente a las *Tusculanas*) en que éste reproduce la *Máxima Capital* I de Epicuro definidora de la teoría del *deus otiosus*: «la divinidad ni tiene preocupaciones ni a otros se las causa»<sup>166</sup>. En este caso (p. 38, 3 ss.). Quevedo afirma que el contenido de esta sentencia de Epicuro debe ser regulado con la fe católica, en el sentido de que Dios cuida de todo, pero en absoluto sufre ningún tipo de condicionamiento en el ejercicio de su providencia. Aún vuelve sobre el tema en una cuarta ocasión (p. 52, 13 ss.) en la que el texto escogido para su comentario —previamente dispuesto en una nota marginal inserta en la *EE*, p. 70 (cf. n. 150 en p. 52 de mi edición)— es un pasaje del *De beneficiis* de Séneca. Esta vez Quevedo sugiere que la común idea de que Epicuro negó la providencia se debe en realidad a una falsa interpretación. El argumento es similar al empleado en el comentario señalado al paso del *De natura deorum* ciceroniano: cuando Epicuro dice que Dios nada hace, no quiere decir que permanezca indiferente, sino que todo lo que hace lo hace sin menoscabo alguno de su propio ser, sin ningún empeño.

Este esfuerzo argumental, con todo, resultará estéril en última instancia, pues Quevedo, lejos de concluir con una auténtica reivindicación de la doctrina de Epicuro, termina

<sup>165</sup> Cf. Ettinghausen, p. 55.

<sup>166</sup> *Max. Cap.* I, en Dióg. Lactc., X, 139 (p. 71 Us., [5] p. 121 Arr. 2).

por condenar todas las opiniones del filósofo de las que pudiera derivarse una transgresión del dogma católico, reduciendo de este modo su apología a un voluntarioso esfuerzo por rescatarle de la infamia vertida contra él por sus detractores (p. 35, 21 ss.; 50, 12 ss.). Su interés por los aspectos conflictivos del epicureísmo —inmortalidad del alma y providencia— quedaba reflejado, años más tarde, en los mismos términos de ambigüedad y de dependencia de la paradoja crítica, en su tratado sobre la *Providencia de Dios*:

Los que no creen la inmortalidad del alma dicen que no hay Dios ni Providencia, y son muy pocos los que la niegan, que confiesen hay Dios.

Mas éstos negaron su providencia, como fueron Epicuro y Lucrecio, Demócrito y Heráclito, que afirmaron había Dios; mas no que cuidase de algo, atribuyéndolo todo a la fuerza de naturaleza. Cuanto a Epicuro, me remito a mí en lo que escribí en su defensa en el Epicteto, que traduje <sup>167</sup>.

Sin embargo, el análisis de los temas conflictivos señalados debe ser valorado en sus justos términos. Aún varios años después de la publicación de la *Defensa*, Rebolledo, refiriéndose de manera encubierta a la empresa de Quevedo, escribía estas palabras en los inicios de su propia apología del filósofo griego:

No por defenderle (a Epicuro) me aré yo culpado, procurando librarle de los errores en que tanto se implicó, negando la providencia divina, y la inmortalidad del alma, como se ve en Lucrecio, y en los demás que dél hablan <sup>168</sup>.

Este testimonio confirma que la tarea de publicar la apología de un autor tan censurado como Epicuro no estaba exenta de riesgos. Y ello incluso aunque Quevedo hubiera obviado los temas conflictivos aludidos. Por mucho que se hubiera asentado una breve tradición que mitigaba la imagen

<sup>167</sup> *Providencia de Dios*, p. 1244 Astrana.

<sup>168</sup> Rebolledo, p. 478.

medieval del filósofo, la época en que aparecía la *Defensa* era, como nos recuerda Castellanos, de «ciega intolerancia»<sup>169</sup>. Mérimée, que consideraba la obrita como de escaso valor científico, pensaba que debía ser señalada al menos por su osadía<sup>170</sup>. El coraje de Quevedo, su valentía al dar a la luz, en momentos conflictivos, la *Defensa* de un filósofo tan controvertido, hacen de ésta un documento inestimable para contrastar su talante. Sin embargo, la opinión de Mérimée no puede ser tenida en cuenta de una manera global. Ya hemos señalado que este opúsculo tiene un valor en sí mismo como testimonio de los intentos de armonizar las doctrinas filosóficas de la antigüedad y el pensamiento cristiano. La originalidad de Quevedo radica sobre todo en haber llevado a cabo ese propósito con la doctrina de Epicuro, valiéndose de su supuesta vinculación con el ascetismo estoico. A ello debe añadirse la importancia de la obrita como receptáculo que da cabida a diversas facetas de la personalidad del gran escritor: en las escasas páginas que la componen hay ecos valiosos del Quevedo traductor de textos clásicos y modernos; del estudioso preocupado por problemas de crítica textual; del intelectual apasionado y un tanto escéptico; del crítico contradictorio y, en ocasiones, carente de rigor al deformar cuestiones doctrinales al servicio de un objetivo polémico. Facetas, en suma, todas ellas que contribuyen en buena medida a hacer de nuestro autor, como dijo sagazmente Borges, «menos un hombre que una dilatada y compleja literatura»<sup>171</sup>.

### 3. NOTICIA CRITICA

La *Defensa de Epicuro* de Don Francisco de Quevedo y Villegas vio la luz por primera vez en vida de su autor, en

<sup>169</sup> D. Castellanos, «Quevedo...», p. 212. Castellanos nos recuerda que por entonces «se quemaba en la Plaza Mayor al calvinista Ferrer».

<sup>170</sup> E. Mérimée, *Essai...*, p. 281.

<sup>171</sup> J. L. Borges, «Quevedo», en *Francisco de Quevedo*, ed. de G. Sobejano, Madrid, 1978, p. 28.

una edición titulada *Epicteto, y Phocilides en español con consonantes, con el Origen de los estoicos, y su defensa contra Plutarco, y la Defensa de Epicuro, contra la común opinión* (Madrid, 1635)<sup>172</sup>. En ella la apología del filósofo griego y el breve opúsculo sobre la doctrina estoica ostentan foliación y portada propias: *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica, defiéndose Epicuro de las calumnias vulgares*<sup>173</sup>. Ambos tratados tienen también dedicatoria distinta a la que recoge la portada general del libro, pues mientras la de éste va dirigida a Don Juan de Herrera, aquéllos fueron dedicados al ilustre historiador Rodrigo Caro, Juez de Testamentos de Sevilla. En esta edición la *Defensa de Epicuro* ocupa los folios 21v-47r. Las pruebas de la edición no fueron vistas por Quevedo, tal como se desprende de la *Fe de Erratas*, donde se lee: «Son tantas y tan grandes las erratas que el descuido por falta de su Autor à introduzido en este libro, que algunas pueden advertirse y no enmendarse»<sup>174</sup>.

En el mismo año de 1635, también en Madrid, se publicó una segunda edición, por la misma imprenta y el mismo librero (por María de Quiñones, a costa de Pedro Coello), muy mejorada con relación a la anterior<sup>175</sup>. También en este ca-

<sup>172</sup> Para la descripción cabal de esta edición, véase J. O. Crosby, *En torno a la poesía de Quevedo...*, pp. 202-203. Véase también H. Ettinghausen, «Neostoicism in Pictures»... pp. 94-100. Las traducciones poéticas del *Manual de Epicteto* y del *Pseudo-Phocilides* han sido editadas, con sus preliminares, por Bleuca, vol. IV, pp. 474 ss. Crosby ha editado también, *ibid.*, pp. 183 ss., la traducción del *Pseudo-Phocylides*. No existen ediciones modernas fiables —véase *infra* esta misma noticia crítica— ni de la *Defensa*, que ahora editamos, ni de la *Doctrina estoica*, que pensamos editar más adelante.

<sup>173</sup> En nuestra edición adoptamos, sin embargo, como título de la obra el de la portada general del libro: *Defensa de Epicuro contra la común opinión*.

<sup>174</sup> Cf. Bleuca, vol. IV, p. 483, *in fine*.

<sup>175</sup> Para la descripción de esta edición que presenta notables diferencias con la primera ya desde la portada —en la segunda se ha insertado dentro el colofón—, véase J. O. Crosby, *En torno a la poesía de Quevedo...*, pp. 203-204.

so los opúsculos señalados tienen portada propia, idéntica a la ya reproducida de la primera edición. La foliación, en cambio, es correlativa a la seguida por los otros textos incluidos en el libro, en el que la *Defensa* ocupa los folios 99r-120v. El hecho de que en esta edición se hayan introducido numerosas variantes en los títulos y epígrafes, con una delimitación bien precisa de las secciones que componen todo el libro, hace suponer, como sugiere Crosby, la intervención de una mano autorizada. Crosby señala que en esta edición se han corregido las erratas contenidas en la *Fe* de la primera<sup>176</sup>. Sin embargo, esto no ocurre en el caso de la *Defensa*, pues de las cuatro erratas registradas en la mencionada *Fe*, sólo se han corregido dos, aparentemente de una manera mecánica de acuerdo con el sentido del texto<sup>177</sup>. De esto se desprende que, al menos en el caso de la *Defensa*, la segunda edición se realizó sin tener en cuenta la *Fe* de la primera, o bien, que se utilizó el mismo manuscrito que sirvió para esta última con la repetición de algunos errores de lectura.

De otra parte, algunos pasajes de la primera edición, vertidos correctamente por Quevedo del latín, fueron modificados en la segunda buscando a todas luces un mejor efecto literario, pero alterando la estricta literalidad de la traduc-

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>177</sup> En la *Fe* de la primera edición (cf. Blecua, vol. IV, pp. 483-484) se leen las siguientes erratas de la *Defensa*:

«fol. 13, [errado por fol. 23] p. 2 lin. 19 y 20 los Leomedes, lee Cleomedes» (corregida en la 2.ª edición).

«fol. 22, p. 1. lin. 13. pocos ay en murmurar, lee pocos oyen murmurar» (no corregida en la 2.ª edición).

«fol. 22, p. 1. lin. 7 lee necessariamente despues, y pon punto redondo, y quita la coma antes de la palabra despues» (no corregida en la 2.ª edición).

«fol. 37. p. 2. lin. 18 Mayaxio, lee Mayoraxio» (corregida en la 2.ª edición en «Mayoragio»).

ción que, en virtud de su fidelidad al texto original, daba la lectura correcta (cf. p. 25, 7 s. y 18-19, con las anotaciones críticas correspondientes). Esto descarta, a nuestro juicio, que el corrector de la segunda edición haya sido el propio Quevedo, pues es difícil suponer que hubiera pasado por alto las erratas ya registradas en la *Fe* de la primera o que hubiera alterado sólo por criterios de eufonía la traducción de algunos pasajes latinos en un texto que, salvo algunos casos en que aparece deformada a propósito (cf. p. 9, 1 ss. e Introd. p. LV), aquélla es siempre muy literal. Con todo, la segunda edición ofrece en general más garantías que la primera, pues de hecho un editor autorizado ha corregido en ella numerosos errores de la primera, ofrece una foliación más segura<sup>178</sup> y, como hemos señalado de acuerdo con Crosby, mejora la estructuración general de todo el libro. En consecuencia, editamos el texto de la *Defensa de Epicuro* contenido en la segunda edición, aunque en ocasiones hemos preferido la lectura de la primera, bien por las razones ya expuestas, bien porque, como puede suponerse, también en la segunda edición se hallan diversos errores que no aparecen en la primera. Para la colación visual del texto, hemos utilizado los siguientes ejemplares:

- 1.ª edición (Madrid, 1635):
- ejemplar R/13.038 de la BN de Madrid.
- ejemplar R/5.129 de la BN de Madrid.
- ejemplar XXV-B-34 de la BN de Nápoles.

El texto de los tres ejemplares colacionados no ofrece ninguna variante. Designamos esta edición como *B*<sup>179</sup>.

<sup>178</sup> J. O. Crosby, *En torno a la poesía de Quevedo...*, p. 180, calificaba de «repetida y accidentada» la foliación de la primera edición.

<sup>179</sup> Para designar las ediciones sigo la terminología propuesta por el profesor Crosby (en su ya citado trabajo sobre el *Pseudo-Phocylides*, p. 181), cuyo rigor crítico es conocido de todos los estudiosos de Quevedo. Blecua (vol. IV, p. 475), adopta también el mismo criterio. Otros ejemplares de esta edición se hallan en las bibliotecas privadas de los profesores Crosby y Ettinghausen. Existía un ejemplar más en la Biblioteca Nacional de Ná-

- 2.ª edición (Madrid, 1635):  
 ejemplar R/7618 de la BN de Madrid.  
 ejemplar 860 Que 23.433 (*Res.*) de la Casa de Velázquez de Madrid.  
 ejemplar 12-X-71 de la Real Academia Española.  
 ejemplar Inv. 306 de la Fundación Lázaro Galdiano de Madrid.  
 ejemplar 20-T-251 de la BN de San Marcos de Venecia.

Designamos esta edición como A<sup>180</sup>. Sin embargo, los ejemplares reseñados ofrecen algunas diferencias entre sí en dos pasajes concretos de la *Defensa*. Tales alteraciones son propias de la transmisión textual impresa<sup>181</sup> y están originadas por las correcciones en prensa llevadas a cabo en el mismo momento de la tirada, lo que provoca que algunos ejemplares tengan erratas que han sido corregidas en otros de la misma edición<sup>182</sup>. Por tal motivo damos a cada uno de ellos una sigla distinta, siguiendo el orden mismo en que los hemos relacionado (A<sup>1</sup>, A<sup>2</sup>, A<sup>3</sup>, A<sup>4</sup>, A<sup>5</sup>), con el fin de que las variantes que ofrecen queden reflejadas en el aparato crítico a pie de página.

---

poles (con signatura Bibli. Branc. 85-H-40<sup>2</sup>) —según me informa amablemente el Dr. G. Marcello— que actualmente es inencontrable.

<sup>180</sup> Existen otros ejemplares de esta edición en la University Library, Cambridge (F. 163 c. 8.2.), Hispanic Society of America y Bibliothèque Nationale de Paris. Una copia posee también el profesor Crosby.

<sup>181</sup> J. Moll, «Correcciones en prensa y crítica textual: A propósito de 'Fuente Ovejuna'», *Boletín de la Real Academia Española* LXII (1982), p. 159, describe así el proceso por el que se originan estas alteraciones textuales: «Iniciada la impresión, es revisado el pliego de prensa, o primer pliego impreso —sea el blanco o la retirada—, mientras el tirador y el batidor siguen imprimiendo. Si se observa en el mismo la existencia de erratas, se detiene la impresión, se hacen las correcciones en los moldes correspondientes de la forma y, sin eliminar los pliegos ya impresos, que presentan las erratas o errores, se continúa imprimiendo hasta llegar al número prefijado de ejemplares. Consecuencia de este hecho, que puede incluso repetirse más de una vez, es que parte de los pliegos ofrecerá la errata, mientras que en otra parte figurará la misma corregida».

<sup>182</sup> Cf. para otras variantes debidas a correcciones en prensa en la «Vida de Epicteto, filósofo estoico», previa a la traducción del *Manual* (ff. 12r-13v), Blecua, vol. IV, p. 477.

Salvo en esos dos casos concretos no existen variantes en los diversos ejemplares, por lo que seguimos, como ya hemos dicho, la lectura común de todos ellos (A), consignando siempre en el aparato las variantes de la primera edición (B). Cuando la lectura escogida pertenece a la primera edición, registramos entonces en el aparato la lectura de la segunda. Cuando proponemos una lectura que difiere de la de las dos ediciones, tras nuestra propuesta se recogen las variantes de ambas. En el aparato consignamos también todas las variantes de carácter morfológico (epicureo/epicuro), las distintas formas de abreviaciones y siglas (I y primero; capítulo y cap., etc.) —prefiriendo siempre la lectura de la segunda edición— e incluso las variantes debidas a erratas obvias de imprenta.

Modernizamos en el texto de nuestra edición la grafía, la acentuación, el uso de mayúsculas, las amalgamas y la puntuación. En cambio, para mayor información del lector, mantenemos la grafía original en el aparato. En él sólo se recogen las variantes de puntuación que afectan al sentido. Las integraciones textuales se incluyen entre corchetes [ ]. Con puntos suspensivos entre corchetes [...] se indican aquellos lugares en que a nuestro juicio han caído o se han suprimido a propósito vocablos del texto original de Quevedo.

Del *Epicteto y Phocylides* se hicieron a lo largo del siglo XVII diversas ediciones, de las que, sin embargo, no nos hemos hecho eco en el aparato por haber sido realizadas sobre la primera o la segunda y porque no nos consta que una mano autorizada las haya corregido. En 1635 apareció en Barcelona una edición realizada sobre la segunda de Madrid<sup>183</sup>. En ella la *Defensa de Epicuro* ocupa las pp. 78-96. Aunque

---

<sup>183</sup> Para la descripción, cf. M. Palau y Dulcet, *Manual del Librero Hispanoamericano*, Barcelona, 1951<sup>2</sup>, vol. V, p. 71, n.º 80.177 (in fine). Hay ejemplares en la Real Academia de la Historia de Madrid (2/3451), Österreichische Nationalbibliothek (Viena), Bayerische Staatsbibliothek (Munich), Universidad de Pennsylvania y existía un ejemplar —lo asegura Palau y nosotros mismos lo hemos visto— en la Biblioteca Universitaria de Barcelona, que no hemos podido reencontrar.

persisten algunos errores, se han corregido al menos las erratas registradas en la *Fe* de la segunda edición que le sirve de modelo. Al año siguiente, también en Barcelona, apareció otra edición que<sup>184</sup>, de acuerdo con Crosby (no hemos podido consultar ningún ejemplar), fue realizada sobre la primera de Madrid. Muerto Quevedo, las primeras ediciones colectivas de las *Obras en prosa* no recogieron los tratados de la *Doctrina estoica* y de la *Defensa de Epicuro*, probablemente por estar éstos incluidos en un libro que contenía traducciones poéticas<sup>185</sup>. Dichos tratados fueron incluidos por primera vez en la *Parte segunda de las Obras en prosa*, edición publicada por Melchor Sánchez en Madrid, 1658. No hemos podido consultar ningún ejemplar de esta edición<sup>186</sup>, aunque sí su reimpresión efectuada en 1664<sup>187</sup>. En ésta la *Defensa de Epicuro* ocupa las pp. 610-631. El texto es el de la primera edición de Madrid, aunque no se han corregido los errores ni las erratas registradas en la *Fe*. Se insertan, sin embargo, algunas lecturas de la segunda edición de Madrid que probablemente han sido introducidas *ad sensum* y se añaden dos variantes con relación a todas las ediciones anteriores que no hemos recogido en el aparato por considerarlas poco significativas y propias del impresor:

Séneca, cuyas palabras todos los hombres grandes y *eruditos* reparten...

<sup>184</sup> Hay ejemplares en la Biblioteca Casanatense de Roma y en la Bibliothèque de Ste. Geneviève de Paris. El profesor Crosby posee también un ejemplar y, según el *National Union Catalogue Pre. 1954 imprints* (NUC), London, 1977, vol. 477, p. 273, donde puede verse la descripción de la obra, otro ejemplar pertenece a la Hispanic Society of America.

<sup>185</sup> Me refiero a las ediciones de las *Obras en prosa* de Diego Díaz de la Carrera, una de 1648 (cf. M. Palau y Dulcet, *Manual...*, cit., Barcelona, 1962<sup>2</sup>, vol. XIV, p. 367, n.º 243.569), otra de 1650 (*ibid.*, n.º 243.570), y otra de 1653 (*ibid.*, n.º 243.571).

<sup>186</sup> Para su descripción, cf. M. Palau, *ibid.*, vol. XIV, p. 368, n.º 243.573. En la Biblioteca de la Universidad Complutense sólo existe el vol. primero o *Parte primera* y, al parecer, en la del Monasterio de Poyo, en la provincia de Pontevedra, existe un ejemplar de las dos partes.

<sup>187</sup> En la BN de Madrid hay un ejemplar de cada parte con la signatura R/3470-71. Cf. M. Palau, *Manual...*, cit., vol. XIV, p. 369, n.º 243.577.

quiso mas dezir que los Dioses eran *muy* semejantes a los hombres, que dezir, que los hombres eran *muy* semejantes a los Dioses.

En A y B, por el contrario, se lee:

Séneca, cuyas palabras todos los hombres grandes reparten...  
(cf. p. 14, 16 de nuestra edición)

quiso mas dezir que los Dioses eran semejantes a los hombres, que dezir, que los hombres eran semejantes a los Dioses. (cf. p. 39, 2 ss. de nuestra edición.)

En 1661 vieron la luz en Bruselas, por Foppens, dos ediciones simultáneas del *Epicteto y Phocílides*, con el opúsculo sobre los estoicos y la *Defensa*. Una apareció en un volumen individual, en el que la *Defensa* ocupa las pp. 166-234<sup>188</sup>. Otra en un volumen colectivo, el tercero de la edición conjunta de las *Obras* titulado *Poesías de Don Francisco de Quevedo*, en el que la *Defensa* ocupa las pp. 72-93<sup>189</sup>. Ambas ediciones reproducen la primera de Madrid, cuya *Fe* no ha sido tenida en cuenta, como tampoco los errores propios de aquélla. Finalmente en 1699 aparecieron en Amberes la *Doctrina estoica* y la *Defensa de Epicuro* en el volumen segundo de una edición<sup>190</sup> de los Verdussen titulada *Obras de Don F<sup>co</sup> de Quevedo y Villegas*, separadamente de las traducciones del *Manual de Epicteto* y del *Pseudo-Focílides* que aparecen en el tomo III. Esta edición reproduce la de Foppens —es decir, la primera de Madrid—, una vez que éste cedió el privilegio para editar las obras de Quevedo a los Verdussen.

<sup>188</sup> Existe un ejemplar en la BN de Madrid (R/12037). Cf. M. Palau, *Manual...*, cit., Barcelona, 1951<sup>2</sup>, vol. V, p. 71, n.º 80.178.

<sup>189</sup> Cf. M. Palau, *ibid.*, Barcelona, 1962<sup>2</sup>, vol. XIV, p. 368, n.º 243.574. Esta edición está bien conservada. Un ejemplar de cada volumen puede verse en la BN de Madrid (R/9335-37, en el último el texto de la *Defensa*).

<sup>190</sup> Cf. M. Palau, *ibid.*, vol. XIV, p. 369, n.º 243.580. Ejemplares en la BN de Madrid (R/3476-78, en el 3477 la *Defensa*).

En cuanto a las ediciones modernas, Florencio Janer<sup>191</sup> editó la *Defensa* siguiendo al pie de la letra la primera edición de Madrid, sin corregir los errores ni las erratas y sin ninguna nota aclaratoria del texto. A su vez Astrana<sup>192</sup> reprodujo la edición de Janer, añadiendo nuevos errores y arcaizando inexplicablemente el texto. La edición de Felicidad Buendía reproduce la de Astrana<sup>193</sup>.

Por lo que toca a manuscritos, si bien conocemos dos copias del *Epicteto* y cinco del *Phocílides*, no tenemos noticia de ninguna de la *Doctrina estoica* y de la *Defensa de Epicuro*. Ello no quiere decir que no existan, pues, como se sabe, aún hoy día no existe un catálogo cabal de los manuscritos de Quevedo.

En nuestra edición, además de las anotaciones críticas ya señaladas, hemos recogido bajo aquéllas, a pie de página, un cuerpo de notas con las que se pretende esclarecer el texto y concretar las numerosas referencias que da Quevedo de autores antiguos y modernos. Siempre que ha sido posible, al fijar las referencias de Quevedo a Epicuro, hemos remitido a las ediciones modernas de los textos del filósofo griego. Eventualmente, cuando la ocasión lo requiera, hemos aludido también al rigor o a la ligereza de Quevedo como traductor de estos testimonios<sup>194</sup>. En general, las traducciones

<sup>191</sup> Cf. Janer, pp. 420-432. La edición de Janer fue reproducida en el tomo XCVIII de la *Biblioteca Clásica*, Madrid, 1921, pp. 323-352, acompañando el tomo II de la excelente traducción de las *Vidas, opiniones y sentencias de los Filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, debida a don José Ortiz y Sanz, quien la había publicado por vez primera en Madrid en 1792.

<sup>192</sup> Pp. 907a-920b.

<sup>193</sup> Don Francisco de Quevedo y Villegas, *Obras completas*, estudio preliminar, edición y notas de Felicidad Buendía, Madrid, 1969, vol. I, *Obras en prosa*, pp. 978b-991b.

<sup>194</sup> Para Quevedo traductor de los autores clásicos, véase M. Massaloux, *Quevedo traducteur des deux Sénèque...*, *passim*. De la misma autora (con el apellido Gendreau), cf. ahora *Héritage et création...*, especialmente las pp. 120 ss. y 158 ss., con un elenco de los errores más habituales de las traducciones de Quevedo. Véase también D. G. Castanien, «Quevedo's Translation of the Pseudo-Phocylides»..., pp. 44-52. También del mismo autor, «Quevedo's Version of Epictetus' *Encheiridion*»..., pp. 51-72. Care-

son muy ajustadas al texto latino, muy literales, aunque en algunos casos determinadas alteraciones reflejen cierta falta de escrúpulos. Por lo demás, hemos procurado determinar las ediciones seguidas por Quevedo para los diversos testimonios utilizados en la *Defensa*, cuando la elección de éstos permitía contrastarlas y en otros casos hemos remitido al *Índice* de la biblioteca del monasterio de S. Martín, a donde fue a parar buena parte de la biblioteca personal del gran escritor.

La principal fuente de Quevedo para realizar la *Defensa* fue Séneca. Quevedo utilizó un bello ejemplar del primer volumen de la edición erasmiana de Séneca reeditada en Lyon en 1555<sup>195</sup>. Astrana describió por primera vez este ejemplar, que le dio a conocer su propietario el Conde de Doña Marina<sup>196</sup>. Actualmente se halla en poder de los descendientes del Conde. Salvo unas páginas, cuyos márgenes fueron cortados por la guillotina al ser encuadernado en el siglo

---

cen de todo fundamento, por el contrario, las opiniones de P. U. González de la Calle. *Quevedo y los dos Sénecas...*, pp. 191-263, sobre la faceta de traductor de Quevedo, a quien acusa de haber cometido «con tanta profusión tantos disparates» (*ibid.*, p. 229) sin haberse molestado en consultar las ediciones antiguas utilizadas por aquél, comparando sus traducciones con el texto latino de la edición teubneriana de F. Haase.

<sup>195</sup> L. *Annaei / Senecae / Opera, quae / extant o/mnia. Cum D. Erasmi Rot. scholiis, Beati Rhenani in lu/dum de morte Claudij Caesaris, Rhodolphi Agri/colae in declamationes aliquot commentariis: ac / Ferdinandi Pinciani in universum opus castigatio/nibus. Indice rerum ac verborum locuplete adiecto. Lugduni apud Seb. Gryphium, 1555*. Existía, al parecer, en la BN de Madrid un ejemplar de cada uno de los dos volúmenes de esta edición (7/13.846-7) actualmente desaparecidos. Ahora hay un ejemplar muy deteriorado, que incluye los dos tomos de la obra y del que faltan varias páginas (7/15.499), y además un ejemplar suelto del segundo volumen (R/29.717). Quevedo utilizó también esta edición para su traducción del *De remediis fortuitarum* pseudo-senequiano. Cf. Ettinghausen, p. 62. Sólo en una ocasión parece haberse desviado Quevedo del texto de Erasmo en su *Defensa de Epicuro* para seguir otra edición. Se trata de un paso en que propone una variante *brevis* en lugar de *levis* (cf. p. 27, 10 de nuestra edición), que se encuentra ya en la edición de Muret (Romae, 1585, p. 96) y también en la de Lipsio (Antuerpiae, 1605, p. 459).

<sup>196</sup> Cf. Astrana, p. 1591 a, *nota*.

XVIII, se conserva en perfecto estado. El ejemplar fue propiedad del amigo de Quevedo Jerónimo Antonio de Medinilla y Porres cuyo nombre figura con el de Quevedo en la portada<sup>197</sup>. En ésta hay una anotación en que se alude también a «otros compañeros» («h [?] istrumento de los libros de Don E<sup>co</sup> de Quevedo con otros compañeros»)<sup>198</sup>, de lo que Ettinghausen deduce que el libro pudo ser usado por un grupo de amigos. En los márgenes del ejemplar, como ya hemos señalado en la *Introducción*, se leen diversas anotaciones, escritas por la propia mano de Quevedo, preparatorias de varios pasajes de la *Defensa*. Otras son de la mano de Medinilla. Astrana identifica aún dos manos más, una del siglo XVI y otra de fines del XVII<sup>199</sup>. Las anotaciones de Quevedo fueron editadas —algunas fueron omitidas— por Astrana con numerosos errores de transcripción. Posteriormente P. U. González de la Calle intentó en vano identificar los pasajes del texto senequiano a los que remitían las anotaciones de Quevedo, criticando el trabajo de Astrana y rectificando sus errores, sin haber visto ni el ejemplar de la edición de Erasmo manejado por Quevedo ni tampoco cualquier otro de la misma edición, lo cual por otra parte consideraba innecesario<sup>200</sup>. Las anotaciones de Quevedo, como ya hemos dicho anteriormente, pueden verse editadas hoy día con todo rigor por Ettinghausen<sup>201</sup>.

Al margen de las cuestiones textuales, uno de los mayores problemas que presentan los tratados de la *Doctrina estoica* y de la *Defensa de Epicuro* es el de su datación. Mientras la traducción del *Pseudo-Phocílides* data de 1609, fecha en que fue dedicada al Duque de Osuna<sup>202</sup>, y la del *Epicteto* podría situarse en torno a 1631-1633<sup>203</sup>, es muy difícil da-

<sup>197</sup> Cf. Ettinghausen, pp. 140-141.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 142, n.º 1.

<sup>199</sup> Astrana, pp. 1591 a - 1593 b.

<sup>200</sup> Véase P. U. González de la Calle, *Quevedo y los dos Sénecas...*, pp. 307 ss.

<sup>201</sup> Ettinghausen, pp. 142-151.

<sup>202</sup> Cf. J. O. Crosby, *En torno a la poesía de Quevedo...*, p. 183.

<sup>203</sup> Cf. H. Ettinghausen, «Acercas de las fechas...», pp. 166-167; Blecua, vol. IV, p. 477.

tar los opúsculos. Quevedo envió el 12 de noviembre de 1612 a su amigo Tomás Tamayo de Vargas una obra suya a la que consideraba, según la carta que acompañó el envío, como posible introducción al *Manual* de Epicteto<sup>204</sup>. La mayor parte de los críticos<sup>205</sup>, de acuerdo con las rúbricas de una serie de copias manuscritas de la carta, son de la opinión de que esa obra era la *Doctrina moral*. Ettinghausen, por el contrario, ha sostenido la tesis de que la obra enviada no fue otra sino la *Doctrina estoica* que, junto con la *Defensa*, pudo servir en un principio de introducción a las traducciones poéticas y a la que el propio Quevedo califica, en la dedicatoria a Rodrigo Caro, de «prefacio»<sup>206</sup>.

Si la interpretación de Ettinghausen es correcta, sería entonces posible fechar la *Doctrina estoica* veintitrés años antes de que viera posteriormente la luz en 1635 y, por tanto, considerarla como el primer trabajo neoestoico de Quevedo. Pero además también se podría rebajar a 1612 la fecha de la *Defensa*, pues de su lectura se deduce con toda evidencia que en un principio fue concebida como una simple introducción a la *Doctrina estoica*<sup>207</sup>. Ello no quiere decir que la *Defensa*, tal como hoy la conocemos, fuera escrita en 1612, pues está muy claro que no fue compuesta de una sola vez<sup>208</sup>. Ettinghausen distingue en la estructura de la obra una primera redacción, efectuada principalmente con el apoyo de diversos testimonios de Séneca sobre el filósofo griego, de una serie de «extensiones» de ese proyecto general —en las que se recoge la crítica anticiceroniana y una reinterpretación

<sup>204</sup> Para el texto de la carta, cf. Astrana, p. 1650 b.

<sup>205</sup> Cf., por ejemplo, A. Rothe, *Quevedo und Seneca...*, pp. 47-48; Luisa López Grigera, en su edición crítica de *La cuna y la sepultura*, Madrid, 1969, introducc. pp. XIV-XV; Blüher, p. 461, n. 132.

<sup>206</sup> Véase H. Ettinghausen, «Acerca de las fechas...», pp. 162-166.

<sup>207</sup> Cf.: «...algunos estoicos, que referiremos...» (p. 25, 21); «He procurado desempeñarme de las promesas de esta introducción previa a la doctrina estoica» (p. 33, 12).

<sup>208</sup> Con la frase citada en segundo lugar en la nota anterior comenzaba probablemente el párrafo final de la primera redacción de la *Defensa*. Cf., para toda esta cuestión, Ettinghausen, pp. 48 ss.

tación de ciertos pasajes de Séneca— y de algunas interpolaciones, todo ello añadido en fechas posteriores con el propósito de «cristianizar» a Epicuro, una vez que en el primitivo bosquejo Quevedo había hecho de él un estoico. Ese proyecto original bien pudo ser redactado por Quevedo en la fecha indicada, justo cuando compuso la *Doctrina estoica*.

Esta sugerencia, sin embargo, tropieza con un inconveniente: Quevedo menciona en una primera lista de autoridades que le sirvieron de soporte para componer la redacción original de la *Defensa* a Séneca, Diógenes Laercio, Juvenal y Petronio. El testimonio de este último ha sido introducido para establecer un parangón con Epicuro a propósito del desprecio de ambos autores por la sofística (p. 6, 4 ss.). A ese testimonio le sigue justamente una larga interpolación de varios pasajes de los Padres de la Iglesia referentes al mismo tema del rechazo de la sofística, con los que pretendía Quevedo reforzar la opinión de Epicuro desde una perspectiva cristiana (pp. 7, 1-8, 9). Si, como creemos, Quevedo efectivamente se sirvió de la edición del *Satiricón* de su amigo Josef González de Salas, fechada en 1629 —y quizás de otra edición del mismo año realizada por varios autores—<sup>209</sup>, habría que concluir o bien que el testimonio de Petronio no pertenecía al bosquejo original y fue añadido posteriormente<sup>210</sup> o bien que no es posible rebajar a 1612 la fecha de la primera redacción de la *Defensa*. Por lo demás, sólo una cosa es segura: antes de 1630 no pudo adquirir la *Defensa de Epicuro* la estructuración con que hoy la conocemos, pues Quevedo menciona a Gonzalo Correas, cuya traducción del *Manual* de Epicteto apareció en esa fecha. En vista de estas consideraciones y a modo de tentativa, habría que señalar,

<sup>209</sup> Véase *infra*, p. 6, n. 8 al texto de nuestra edición.

<sup>210</sup> Del mismo modo que habríamos de considerar como añadidas en fechas posteriores las palabras dedicadas al final de la *Defensa* a Rodrigo Caro, pues en ellas Quevedo se refiere (véase *infra*, p. 62, n. 187) a un impreso, publicado en Sevilla en 1627, en que el ilustre historiador defendía la veracidad de los *Cronicones*.

por tanto, como límites extremos para la composición del opúsculo las fechas de 1612-1634, pues no pueden descartarse para el establecimiento de la fecha los años previos a su publicación.



## BIBLIOGRAFIA

- Alcalá, A., «Juan de Lucena y el pre-erasmismo español», *Revista hispánica moderna* XXXIV (1968), pp. 108-131.
- Allen, D. C., «The rehabilitation of Epicurus and his theory of Pleasure in the Early Renaissance», *Studies in Philology* 41 (1944), pp. 1-15.
- Balcells, J. M., *Quevedo en «La Cuna y la sepultura»*, Madrid, 1981.
- Bataillon, M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México/Buenos Aires, 1966.
- Bénichou-Roubaud, S., «Quevedo helenista (el *Anacreón castellano*)», *Nueva Revista de Filología Hispánica* XIV (1960), pp. 51-72.
- Bignone, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1972<sup>2</sup>.
- Blüher, K. A., *Séneca en España: Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, 1983.
- Bouiller, V., *La fortune de Montaigne en Italie et en Espagne*, Paris, 1922.
- Bulbot, R., «Erasmus, Epicure et le De contemptu mundi», *Scriptum Erasmianum*. Leiden, 1969, II, pp. 205-238.
- Castanien, D. G., «Quevedo's Translation of the Pseudo-Phocylides», *The Philological Quarterly*, XL (1961), pp. 44-52.
- «Quevedo's Version of Epictetus' Encheiridion», *Symposium XVIII* (1964), pp. 68-78.
- Castellanos, D., «Quevedo y su Epicteto en español», *Boletín de la Academia Nacional de Letras* (Montevideo), 1 (1947), pp. 179-213.
- Castro, A., «Escepticismo y contradicción en Quevedo», en *Francisco de Quevedo*, ed. de G. Sobejano, Madrid, 1978, pp. 39-43.
- Crosby, J. O., *En torno a la poesía de Quevedo*, Madrid, 1967.
- Cuevas García, C., «Quevedo entre neoestoicismo y sofística», en *Estudios sobre literatura y Arte dedicados al Profesor Emilio Oroz-*

- co Díaz, ed. de A. Gallego Morell, A. Soria y N. Marín, Granada, 1979, I, pp. 357-375.
- Delcourt, M.-Derwa, M., «Trois aspects humanistes de l'épicurisme chrétien», *Colloquium Erasmianum. Actes du Colloque International réuni à Mons du 26 au 29 Octobre 1967 à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Erasme*, Mons, 1968, pp. 119-133.
- Di Camillo, O., *El humanismo castellano del siglo xv*, Valencia, 1976.
- Ettinghausen, H., «Acerca de las fechas de redacción de cuatro obras neoestoicas de Quevedo», *Boletín de la Real Academia Española* LI (1971), pp. 161-173.
- «Neostoicism in Pictures: Lipsius and the Engraved Title-page and Portrait in Quevedo's *Epicteto y Phocilides*», *Modern Language Review* LXVI (1971), pp. 94-100.
- *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford, 1972.
- Gabotto, F., «L'epicureismo di Lorenzo Valla», *Rivista di filosofia scientifica* 8 (1889), pp. 651-672.
- Garin, E., «Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento», en *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1961, pp. 72-92.
- González de la Calle, P. U., *Quevedo y los dos Sénecas*, México, 1965.
- Green, O. H., *España y la tradición occidental. El espíritu castellano en la literatura desde «El Cid» hasta Calderón*, 4 vols., Madrid, 1969.
- Iventosch, H., «Quevedo and the Defense of the Slandered: the Meaning of the *Sueño de la muerte*, the *Entremés de los refranes del viejo celoso*, the *Defensa de Epicuro*, etc.», *Hispanic Review* XXX (1962), pp. 94-115; 173-193.
- Jungkuntz, R. P., «Christian Approval of Epicureanism», *Church History* 31 (1962), pp. 279-293.
- Lida, R., «Cartas de Quevedo», *Letras Hispánicas: estudios, esquemas*, México/Buenos Aires, 1958, pp. 103-108.
- Maldonado, F. C. R., «Algunos datos sobre la composición y dispersión de la biblioteca de Quevedo», en *Homenaje a Don Antonio Rodríguez-Moñino*, Madrid, 1975.
- Marichal, J., «Montaigne en España», en *La voluntad de estilo. Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Barcelona, 1957.
- Márquez Villanueva, F., «El epicureísmo cristiano», en *Personajes y Temas del Quijote*, Madrid, 1975, pp. 168-175.
- Massaloux, M., «Quevedo traducteur des deux Sénèque», *Thèse en*

- vue de l'obtention du Doctorat de Troisième Cycle*, Paris, 1970.
- (Gendreau), *Héritage et création: Recherches sur l'humanisme de Quevedo*, Lille/Paris<sup>8</sup>, 1977.
- Mérimée, E., *Essai sur la vie et les oeuvres de Francisco de Quevedo* (1580-1645), Paris, 1886.
- Michel, A., «Epicurisme et christianisme au temps de la Renaissance: Quelques aspects de l'influence cicéronienne», *Revue Ét. Latines* 52 (1974), pp. 356-383.
- Morreale, M., «El tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 9 (1955), pp. 1-21.
- Pagnoni, M. R., «Prime note sulla tradizione medievale ed umanistica di Epicuro», *Atti della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere* 4 (1974), pp. 1443-1477.
- Rebolledo, B., [«Defensa de Epicuro»], en *Selva militar y política*, Amberes, 1661<sup>2</sup>, vol. II, pp. 477-496.
- Rothe, A., *Quevedo und Seneca: Untersuchungen zu den Frühchriften Quevedos*, Kölner romanistische Arbeiten, N. F., Heft 31. Genève/Paris, 1965.
- Saitta, G., «La rivendicazione di Epicuro nell'Umanesimo», en *Filosofia e Umanesimo*, Venezia, 1928, pp. 55-82.
- Selke de Sánchez, A., «El caso del bachiller Antonio de Medrano, iluminado epicúreo del siglo XVI», *Bulletin Hispanique* LVIII (1956), pp. 393-420.
- Schmid, W., *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Brescia, 1984.
- Timmermans, B. J. H. M., «Valla et Erasme défenseurs d'Epicure», *Neophilologus* 23 (1938), pp. 414-419.
- Zanta, L., *La Renaissance du stoïcisme au 16<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1914.



**DEFENSA DE EPICURO  
CONTRA LA COMÚN OPINIÓN**



Resta la defensa de Epicuro<sup>1</sup>. No la hago yo, refiero la que hicieron hombres grandes, ni en este caso es mi caridad la primera con este nombre. Arnaudo en su libro, que llama *Juegos*, la imprimió, mas dejando lugar a que yo no perdiese el tiempo en ésta<sup>2</sup>. 5

---

<sup>1</sup> Este párrafo fue sin duda añadido a la redacción primitiva de la *Defensa*, pues Quevedo no nombra a Arnaud en su primera lista de las autoridades sobre las que basó el bosquejo original. La primera frase ha sido asimismo introducida en el momento en que Quevedo decidió ampliar ese bosquejo inicial y publicar aparte la *Defensa*, que en un principio había sido pensada como introducción al tratado de la *Doctrina estoica*. Cf. Ettinghausen, p. 50.

<sup>2</sup> Andreas Arnaud, militar y ensayista francés a quien Quevedo cita también en el panfleto *La rebelión de Barcelona ni es por el güevo ni es por el fuero*, p. 694 a Astrana: «... pues cuenta y lo escribe Andrés Arnaudo en sus *Juegos* que teniendo un español un güevo en la mano para comerle, le advirtieron que tenía pollo; él se lo sorbió diciendo: 'Vaya antes que llegue a gallo, que será mi enemigo'». La obrita tiene el título general de *Ioci / G. du V. / Senatus Aquensis / Principi / Avenioni, / Ex typhograph. / Iacobi Bramereav. / 1600 / Cum licentia Superior*. A juzgar por las sucesivas reediciones que de ella se hicieron, a partir de la *princeps* reseñada, gozó de una estimable fortuna. Consta de diversos apartados con algunas apologías, entre las cuales se halla la de Epicuro basada sobre todo en datos transmitidos por Diógenes Laercio y Séneca. El juicio de Quevedo, matizado de ironía, sobre la misma se explica por su carácter banal, pues en realidad viene a ser una suerte de libro de pasatiempo. El propio Arnaud, en la dedicatoria dirigida a G. du Vair, define su contenido como *puerilia* (*sign.*

No es culpa de los modernos tener a Epicuro por glotón y hacerle proverbio de la embriaguez y deshonesto lascivia; lo mismo precedió en la común opinión a Séneca; execrable maldad fue en los primeros, que le hicieron proverbio<sup>3</sup> vil para los que les siguieron f. 99 v necesariamente después<sup>4</sup>. La infamia aje[na más fácilmente se cree que se dice, y peor, pues siempre se añade. Diógenes Laercio dice que Diotimo estoico de envidia fingió muchos escritos torpes y blasfemos, y le achacó otros a Epicuro, y los publicó para disfamarle y desacreditar su escuela<sup>5</sup>. Pocos oyen murmurar de

---

6. necesariamente después (ya en *Fe de Err.* de B. Cf. Blecua, vol. IV, p. 484, *in fine*): necesariamente, después A B

---

A<sup>2</sup> r) y en el inicio del prólogo (*sign.* A<sup>4</sup> r) reconoce que «tal género de publicación sin duda resultará desagradable a muchos, y a pocos, y quizás a ninguno, grato». (Cito por un ejemplar de la edición de Paris, 1609, corregida y aumentada de mano del propio autor, que se halla en la BN de Madrid, 3/36011).

<sup>3</sup> Para la noción de «proverbio» como prototipo de actitudes negativas, consecuencia de las prácticas difamatorias y calumniadoras del vulgo y, en general, para el rechazo en Quevedo de sentencias y refranes en que aquéllas se articulan, cf. Iventosch, pp. 96 ss.

<sup>4</sup> La imagen de Epicuro como modelo de hedonista vulgar y grosero se remonta en primer lugar a Timócrates, disidente de la escuela, hermano de Metrodoro, el fiel discípulo del filósofo. Timócrates, que no aceptaba algunos de los principios doctrinales de la secta, divulgó tesis y obras calumniosas acusando a Epicuro y sus discípulos de concebir una teoría del placer a tono con un supuesto afán desmesurado por los placeres del vientre (cf. Dióg. Laerc., X, 6 ss. = p. 362s. Us., [1] p. 7 s. Arr. <sup>2</sup>). Esta distorsión de la figura de Epicuro, acrecentada después por toda la tradición platónico-aristotélica, ganó terreno también en el ámbito de la comedia, con enorme fortuna en la tradición sucesiva de la tardía edad imperial y, particularmente, en la época medieval. Para algunos aspectos de la polémica antiépícúrea, en esta perspectiva señalada, cf. E. Bignone, *L'Aristotele perduto...*, I, pp. 282 ss.; 302 ss.; 412 ss.; 507 s.; 573 ss. Un elenco de textos que ilustran esta polémica puede verse en Us., pp. 278 ss.

<sup>5</sup> El testimonio de Diógenes Laercio (X, 30 = p. 360 Us., [1] p. 7 Arr. <sup>2</sup>)

otro, que no les parezca poco lo que oyen y verdad lo que creen. Esto sucedió a Epicuro con los demás filósofos, con intervención de las ruindades de la envidia.

Epicuro puso la felicidad en el deleite, y el deleite 5 en la virtud, doctrina tan estoica, que el carecer de este nombre no la desconoce<sup>6</sup>. Desembarazó la atención de sus discípulos, como de trastos, del embarazo de la dialéctica sofística, de la cual habló sola, porque la lógica en lo escolástico es grande y valiente parte 10 de la teología<sup>7</sup>; y el condenar la dialéctica (entiéndese

---

1. oyen (ya en *Fe de Err.* de B. Cf. Blecua, *ibid.*): ay en A B  
10. grande y valiente parte: grande y valiente, parte B

---

hace referencia en concreto a la publicación de «cincuenta epístolas escandalosas a nombre de Epicuro» por Diotimo, filósofo estoico de la segunda mitad del siglo II a.C. El paso es recogido también por Ateneo (XIII, 611 b). No alude, en cambio, Quevedo a otros testimonios que el propio Diógenes relaciona a continuación acerca de diversos calumniadores de Epicuro y, en particular, de algunos estoicos tan importantes como Posidonio y Epicreto (cf. respect. X, 4; 6 = p. 362 US., [1] p. 7 Arr. <sup>2</sup>). La razón parece obvia: aquí el énfasis está puesto precisamente en la difamación que se ejercita mediante la divulgación de obras atribuidas falsamente a un autor, manejos de los que fue víctima el propio Quevedo. Cf. *Introd.*, pp. II s. En el *Índice* se recoge una edición de Diógenes con el siguiente título: *De vitis eorum, qui in Philosophia claruerunt*, Romae, 1594, que sin duda es la versión de Thomas Aldobrinus. Sin embargo, del cotejo del largo pasaje de Diógenes Laercio citado por Quevedo en otro lugar de la *Defensa* (p. 51, 10 ss.) con el texto latino de esa edición no resulta que haya sido utilizada por Quevedo y sí, en cambio, en nuestra opinión la edición más literal y clásica de Antonius Traversarius, realizada en Roma en 1473 y publicada posteriormente en diversas ocasiones, ya sola, ya acompañando el texto griego de la edición de Henricus Stephanus (1533).

<sup>6</sup> La distorsión es evidente y obedece al afán de vincular ambas doctrinas, como en tantas ocasiones a lo largo de la *Defensa*. Cf. *Introd.*, p. XX s.

<sup>7</sup> Probablemente Quevedo ha tenido aquí en cuenta los testimonios de Diógenes Laercio, X, 31 (*Fr.* 36 US., [1] p. 22 Arr. <sup>2</sup>) y Cicerón, *Fin.*, I, 63 (*Fr.* 243 Us.), aunque se debe precisar que la doctrina epicúrea recha-

sofística) en que fundaban su mayor pompa los otros filósofos, fue ocasión de aborrecer y disfamar a Epicuro.

Con felicísimo estilo le defiende el primer fragmento de Petronio Arbitro; mucho pierde quien me obliga a traducir sus palabras: «Estas cosas fueran tolerables, si hicieran lugar a quien se en[camina a la elocuencia: ahora, con la hinchazón de las cosas y el vanísimo rumor de las sentencias, sólo aprovechan para que, cuando vengan a la corte, sospechen que han sido llevados a otro orbe de la tierra; por esto me persuado que los muchachos se hacen ignorantísimos en las escuelas, pues ninguna cosa de las que nos son en uso oyen ni ven.»<sup>8</sup>

---

2. disfamar: difamar B

---

zaba cualquier modalidad de dialéctica y no una en concreto. De otra parte, no quedaban tampoco al margen del rechazo epicúreo ni los esquemas silogísticos ni las restantes formas lógicas aceptadas por la tradición filosófica. Cf., por ejemplo, del tratado *Peri Phýseos*, fr. [31.11] Arr. 2; Cicerón, *Fin.* 1, 22 (*Fr.* 243 Us.). Véase la *Introd.*, p. LX s.

<sup>8</sup> Dos referencias expresas a Epicuro aparecen en Petronio, una de las cuales es recogida por Quevedo en esta *Defensa*, pero el presente testimonio (*Satir.*, 1, 2) no concierne en absoluto al filósofo. En el *Índice* aparecen dos ediciones del *Satiricón*, fechadas ambas en 1629, una en Colonia y otra en Francfort. La primera (*T. Petronii / Arbitri Equitis / Romani Satyricon...*, BN de Madrid, 3/8728) es una miscelánea realizada por diversos editores, algunos de ellos humanistas muy conocidos, en que aparecen, junto a detalles de la biografía del autor y otros apartados, el texto de la novela y los fragmentos con amplísimos comentarios. La segunda es la muy famosa (cf. Petronio, *Satiricón*, ed. de M. Díaz y Díaz. Col. «Alma Mater» de aut. gr. y lat., Barcelona, 1968, vol. I., *Introd.*, p. CI s.) de Josef González de Salas, el íntimo amigo y editor de Quevedo: *T. Petroni Arbitri / ER / Satiricon / Extrema editio ex Musaeo / D. Iosephi Antomi / Gonsali de Salas / E.H. / Magno Comiti de Olivares Sac. / Francofurti cura Wolfgangi Hofmannny / MDCXXIX* (BN de Madrid, R/ 34.156 y 5.308). Creo que Quevedo ha tenido presente ambas ediciones, no sólo en lo que toca al presente pasaje,

Poco es para esta defensa voz elegante: oigamos voz elegante, doctísima y sagrada. San Jerónimo, *Sobre la Epístola de San Pablo a Tito*: «Los dialécticos, de quienes Aristóteles es príncipe, suelen tender redes de argumentos y concluir la vaga libertad de la retórica en las zarzas de los silogismos: si esto hacen aquellos de quienes la contención es arte propia, ¿qué debe hacer el cristiano, sino huir la contienda?»<sup>9</sup> San Ambrosio en el *Exameron*: «De la manera que el agua (como dicen) puede estar sobre el orbe, revolviéndose el orbe, tal es la astucia dialéctica. Dame cosa a que te pueda responder, porque si no me la das, no responderé palabra.»<sup>10</sup> San Agustín, *Contra Cresconio gramático*: «Esta arte que llaman dialéctica, la cual no hace

---

con relación al cual ambas hacen amplias disquisiciones en el comentario sobre la futilidad de la retórica y la dialéctica, sino más concretamente aún en lo que toca al texto y al comentario al verso que cita de Petronio en otro lugar de esta *Defensa*, en que éste llama a Epicuro «padre de la verdad». (Cf. *infra*, p. 48, n. 139).

<sup>9</sup> *In Tit.* 3, 9 (PL 26, col. 631 c-d). En el *Índice* aparecen, entre otras obras de S. Jerónimo, una versión castellana fechada en Madrid en 1595 y la edición *Hieronimi Opera*, Parisiis, 1579.

<sup>10</sup> *Hex.* II, 3, 9 (PL 14, col. 160 b). Quizás Quevedo pudo manejar la edición reseñada en el *Índice*, *S. Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Romae, 1580. El texto latino es como sigue: *Quomodo enim aqua super orbem stare ut aiunt potest, cum orbis ipse volvatur? haec est illa versutia dialecticae*. Se trata de la objeción presentada por quienes se oponen a la concepción bíblica según la cual sobre el cielo se encuentra un mar inextinguible de aguas celestes. (Cf. *Génesis* 1,7: *Sic enim scriptum est: et discretivit deus inter medium aquae, quae erat sub firmamento, et inter medium aquae, quae erat super firmamentum*). S. Ambrosio refuta ampliamente esta objeción, que el agua no puede estar firme sobre una esfera pues ésta gira, considerándola una manifestación propia de la sutileza de la dialéctica, *versutia dialecticae*. En cambio, de acuerdo con la versión de Quevedo, en la que la frase interrogativa se ha sustituido por una comparación, parece establecerse una confrontación entre el agua, capaz de agitar el orbe, y la dialéctica.

otra cosa sino demostrar con la conclusión, o la ] verdad a las verdades, o la mentira a las mentiras.» San Ambrosio, *De fide ad Gratianum*: «Los herejes fundan toda la fuerza de su veneno en la arte dialéctica, la cual por la sentencia de los filósofos se define arte, 5 que no tiene fuerza de instruir los estudios, sino de destruirlos.»<sup>12</sup> No hubo otros filósofos, sino los Epicuros, que dijese que la dialéctica destruía y no instruiría los estudios.

Sígase que, pues Epicuro con razón desechó la dialéctica sofística y que con la verdad indignó contra sí 10 todos los filósofos, que valiéndose de la palabra *deleite* en que ponía la felicidad, callando la virtud en que decía consistir el deleite, difamaron al filósofo más sobrio y más severo. 15

Que Epicuro dijese que no había deleite sin virtud,

---

### 3. *Gratianum: Tratianum* A B

---

<sup>11</sup> *C. Cresc.*, 1, 20, 25 (PL 43, col. 459). El texto no parece haber sido seleccionado adecuadamente si de lo que se trataba era de resaltar la negatividad de la dialéctica, pues justamente S. Agustín en este pasaje añade a lo recogido por Quevedo una precisión: tal tipo de dialéctica «nunca la teme la doctrina cristiana» (*nunquam doctrina christiana formidat*). De otra parte resulta errónea la versión del término latino *consequentia* por *conclusión*, pues con él se designa en realidad el rigor lógico que debe caracterizar todo el aparato formal que conduce a una conclusión verdadera. En el *Índice* figura, entre diversas obras de S. Agustín, una con el siguiente título: *Augustini Episc. Hyponensis. Opera. Parisiis (cum Indice)*, 1555.

<sup>12</sup> *De fide*, 1, 5, 42 (PL 16, col. 559 b). *Herejes* es un añadido de Quevedo, aunque acorde con el contexto. También lo es la definición de dialéctica como *arte*, que probablemente está motivada por la anterior cita de S. Agustín y por un cierto tratamiento convencional de la cuestión. Cf., por ejemplo, Gonzalo Correas, *Ortografía castellana...* (para la referencia completa, véase *infra*, n. 176), n. 5, p. 114; «Dialektikos: Son los ke estudian la Dialetika, *arte* o zienza de arguir i disputar, la fakultad ke vulgarmente llaman *Artes*».

Séneca lo dice en el lib. 4 *De beneficiis*, cap. II: «La virtud ministra los deleites; no hay deleite sin virtud»<sup>13</sup>. El mismo, en el libro *De la vida bienaventurada*, cap. 12: «No se dan a la lujuria impelidos de Epicuro, antes entregados a los vicios abrigaron en los retiramientos de la filosofía su lujuria, y acuden donde oigan alabar el deleite, ni buscan aquel deleite de Epicuro, así lo siento, por ser sobrio y seco»<sup>14</sup>. Y en el capítulo 13: «De verdad este es mi parecer (diré a pesar de nuestro vulgo): Epicuro enseñó doctrina santa y recta y, si te acercas, triste»<sup>15</sup>.

Estas palabras por sí tienen soberanía, dichas por nuestro Séneca. ¡Cuán grande estimación solicitan a Epicuro! ¡Cuán justa indignación contra los ignorantes que le difamaron! Y particularmente contra Cleomedes, autor de condenada memoria, por su libro, en

5. Epicuro: Epicuros B

11. Y, si te acercas, triste (ya en *Fe de Err.* de A. Cf. Blecua, *ibid.*, p. 484, 10): y así te acercas triste A B

15. Cleomedes (ya en *Fe de Err.* de B «los Leomedes, lee Cleomedes», pero con la referencia errónea de «fol. 13, p. 2, lin. 19 y 20» —cf. Blecua, *ibid.*, p. 484 *in fine*—; en realidad, «fol. 23, p. 2 [= v], lin. 19 y 20): los Leonedes B

<sup>13</sup> *Benef.*, 4, 2, 1. El paso se refiere al importante problema de las relaciones entre virtud y placer en la doctrina epicúrea. En el texto de Séneca, como es habitual, se combate la posición del filósofo acerca de que la virtud está supeditada al placer y en él encuentra su razón de ser. Para la interpretación de Quevedo, Cf. la Introducción, pp. LIV ss.

<sup>14</sup> *Dial.*, VII, 12, 4 (*Fr.* 460 US.). Rebollo, p. 480, comenta así este pasaje: «Bien creo que algunos discípulos de Epicuro debieron de seguir la opinión materialmente, y otros se valieron del equívoco del deleite, que él aplicaba a la virtud, para hacer filosofía del vicio».

<sup>15</sup> *Dial.* VII, 13, 1 (*Fr.* 460 Us.): *et, si propius accesis, tristia*, con el sentido de acercarse a la doctrina, de penetrar de cerca en ella. Con el término *tristia* se alude en Séneca a la austeridad de los principios doctrinales de Epicuro concernientes a su teoría del placer. Cf. *ibid.*: ... *Voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur...*

que llama a Epicuro «Tersites de los filósofos»<sup>16</sup>; y estudiando en su mengua oprobrios que decir al gran filósofo, gasta su pluma en distraimientos de la envidia. Este inútil escritor griego le trata con tal ignominia; cuando Lucrecio en sus versos, consolando al hombre de que ha de morir, con referir que murieron los príncipes y los sabios, por último encarecimiento del poder de la muerte, dice:

Murió el mismo Epicuro, fenecido  
 el curso de su vida, el que en ingenio 10  
 todo el género humano aventajaba,  
 como el sol celestial a las estrellas,  
 a todos los demás obscurecía<sup>17</sup>.

---

12. como el sol: como sol B .

---

<sup>16</sup> *Cleomedes*: Filósofo y astrónomo estoico del siglo I d.C., detractor de Epicuro, a quien consideraba un nuevo Sardanápalo. Para el testimonio citado, cf. Cleomedes, *Theoria Cycl.*, II, 1, p. 164 Ziegler (= p. 89, 18-20 Us.) En el *Índice* figura la edición que probablemente siguió Quevedo: *Cleomedis Meteora Graece et Latine, commentarius illustrata a Roberto Belforeo*, Burdigalae, 1605. *Tersites*: paradigma de individuo vocinglero y deforme. Se trata del personaje, tan admirablemente descrito por Homero (*Ilíada*, II, 210 ss.), que gusta de disputar con los soberanos y en una asamblea llega incluso a zaherir con osadía a Agamenón, siendo violentamente reprimido por Odiseo. Cf., sin embargo, para un juicio contrario de Quevedo sobre Cleomedes a propósito del propio Epicuro, *Providencia de Dios*, pp. 1247 b - 1248 a Astrana; «Todo el círculo del sol le ves en su cabal circunferencia mucho menor que una rueda de molino; y Cleomedes dice que Epicuro, como quien con captivo discurso creía a los sentidos, afirmó que no era mayor de lo que se vía; y por este desatino le llama el Thersites de los filósofos, como si dijera el moharrache. Y con razón le trata así, pues con evidencia matemática se prueba con la disminución y aumento de su distancia y con su difusión, que es muchas veces mayor que toda la tierra, y sus eclipses lo demuestran».

<sup>17</sup> Lucrecio, *De rer. nat.*, III, 1042-1044. Se trata de los bellísimos ver-

f. 101 v Mi Juvenal, que a mi juicio escribió la política en versos con nombre de sátiras (no sin cuidado), pues este género de filosofía más necesita de lo sátiro que de lo comendable, porque más veces está el bien en lo que se deja de hacer que en lo que se hace, reprehendiendo los glotones y desordenados, pone por ejemplo de los sobrios y abstinentes en todo rigor a Epicuro, sát. 13:

Y quien ni lee los cínicos, ni estudia dogmas de los estoicos, que difieren solamente en la capa de los cínicos, ni a Epicuro contento con legumbres del huerto pobre<sup>18</sup>.

Y en la sátira 14:

---

sos en que el poeta, a propósito de lo irremediable y fútil de la muerte, cita expresamente, por única vez, el nombre del filósofo:

*Ipse Epicurus obit decurso lumine vitae,  
qui genus humanum ingenio superavit et omnis  
restinxit, stellas exortus ut aetherius sol.*

La traducción de Quevedo es correcta en líneas generales y no parece que pueda considerarse como error su versión de *decurso lumine vitae* por «fenecido el curso de su vida», por más que no se respete el texto literal. Se trata, en efecto, de una frase propicia para el juego de matices significativos, «a strange expression which seems to be a conflation of *decurso spatio* and *extincto lumine*» (cf. *Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex*, ed... by Cyril Bailey, Oxford 1947, vol. II, p. 1167). En el Índice aparece una edición del poema de Lucrecio *De rerum natura*, Francofurti, 1583. Cf. Maldonado, «Algunos datos...», p. 406, n.6.

<sup>18</sup> Juvenal, V, 13, 121-123, (ad Fr. 471, p. 302, 7 Us.) El énfasis está puesto en la frugalidad y morigeración de Epicuro y, por tanto, al margen de la descontextualización de la cita, en la referencia concreta al filósofo: *non Epicurum suspicit exigui laetum plantaribus horti*. No recoge Quevedo, sin embargo, el término lat. *suspicit*, con el sentido de «admirar»: «...no admira a Epicuro...»

Si me pregunta alguno la medida  
del censo, qué será bastante, digo  
que cuanto pide hambre, sed y frío  
y cuanto a ti, Epicuro, te bastaba  
en los huertos pequeños<sup>19</sup>.

5

f. 102 Constante cosa es que se sustentaba el Epicuro de agua y yerbas. En una carta suya, que cita Laercio, dice que pan y agua le sustenta, y pide un poco de queso para regalarse<sup>20</sup>.

Plinio dice fue el primero que introdujo huertos en la ciudad<sup>21</sup>.

Séneca habla de Epicuro con suma veneración, y se alaba de que no habla de él como el inútil y rabioso Cleomedes, libro *De la vida bienaventurada*, cap. 14: «Yo no digo lo que muchos de los nuestros, que la secta de Epicuro es maestra de maldades; empero digo: mal nombre tiene, infamada está, mas sin

---

14. cap.: capítulo B

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, V. 14, 316-319 (*ibid.* Us.). *censo*: lat. *census*, en el sentido de «riquezas», «hacienda», «el padrón auténtico que se hacía de la hacienda que cada uno tenía» (*Autoridades*).

<sup>20</sup> Dióg. Laerc., X, 11 (*Fr.* 182 Us., 123 Arr. 2). Cf. también, para otros testimonios similares, Séneca, *Ep.* 18, 10 y J. Estobeo, *Flor.*, III, 17, 33, p. 501 Hense (*Fr.* 181 Us., 124 Arr. 2)

<sup>21</sup> *Nat.*, XIX, 51: «Hoy, con el nombre de jardines, poseen, incluso en la propia ciudad, lugares de placer, campos y villas. Fue Epicuro, maestro del ocio, quien primero instituyó en Atenas este uso. Hasta él no entraba en las costumbres habitar el campo en la ciudad». Cf., también, Dióg. Laerc., X, 10 (p. 364 Us., [1] p. 9 Arr. 2). Epicuro, de regreso de Atenas en el año 306, había comprado un pequeño jardín en el que impartía su doctrina a amigos y discípulos. Son varias las obras de Plinio que aparecen en el *Índice*, pero tan sólo pudieron pertenecer a Quevedo los ejemplares de las tres ediciones de la *Historia naturalis* fechadas respectivamente en Lugduni en 1561, 1562 y 1586.

razón»<sup>22</sup>. Sabía Séneca lo que Diógenes Laercio refiere en la vida de Epicuro, con estas palabras: «Diotimo estoico por aborrecimiento que le tenía, le difamó cruelmente, publicando por de Epicuro quinientas cartas lascivas y deshonestas, y achacándole las que andan con nombre de Crisipo»<sup>23</sup>.

En todo tiempo ha habido hombres infames, que han tenido en más precio infamar a los famosos que hacerse famosos siendo infames. En Epicuro ya lo he-

---

3. aborrecimiento B: abarrecimiento A

---

<sup>22</sup> *Dial.*, VII, 13, 2 (*Fr.* 460 Us.) y no cap. 14, como aparece erróneamente en la cita de Quevedo (cf. *EE*, pp. 785-786). La traducción es, en este caso, de las más logradas y ajustadas al original: ... *non dicam quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse, sed illud dico: male audit, infamis est, et inmerito.*

<sup>23</sup> Cf. *supra*, n. 5. La traducción presenta dos alteraciones notables con respecto al texto de Diógenes. De una parte, en éste se lee «cincuenta cartas» en lugar de «quinientas». De otra parte, de acuerdo con las ediciones modernas de Diógenes, fueron Diotimo y un detractor incierto quienes publicaron respectivamente, a nombre de Epicuro, cincuenta cartas y una recopilación de algunas otras atribuidas a Crisipo: «Diotimo estoico, que le tenía animadversión, le calumnió agriamente con publicar cincuenta epístolas escandalosas bajo el nombre de Epicuro. Lo propio hizo el que recopiló bajo su nombre una especie de cartas atribuidas a Crisipo». Sin embargo, en la versión latina de Antonio Traversario, que a nuestro juicio fue la manejada por Quevedo, Diotimo aparece como realizador de ambas acciones, por lo que la traducción de Quevedo «y achacándole las que andan con nombre de Crisipo», con referencia al calumniador estoico de Epicuro, debe ser considerada correcta, ya que en la mencionada versión se lee: *easque quae Chryssippi feruntur, veluti sub eius nomine componens*, con el participio *componens* concertando con *Diotimus* (sigo la lectura de un ejemplar —BN de Madrid, I/1346—, incunable, de la traducción latina mencionada, publicada en Bolonia, 1495, y de un ejemplar de la edición de Henricus Stephanus —BN de Madrid, R/23.010—, fechada en Génova en 1570, en el que aparece también incluida la versión de Traversario).

En cambio, la alteración «quinientas» por «cincuenta» es a todas luces errónea, pues en la mencionada traducción latina se lee *quincuaginta*.

mos visto; en Homero ya se vio en Zoilo<sup>24</sup>, que hubiera sido el más vil ignorante, si Julio Escalígero<sup>25</sup> siguiéndole, y a Escalígero otros abominables idiotas, no hubieran excedido su afrenta.

f. 102 v     ¡Oh pos[trera] impiedad, hacer en Epicuro proverbio de los vicios las virtudes, de la deshonestidad al continente, de la gula al abstinentes, de la embriaguez al sobrio, de los placeres reprehensibles al tristemente retirado en estudio, ocupado en honesta enseñanza! Muchos hombres doctos, muchos Padres cristianos y santos le nombraron con esta nota<sup>26</sup>, no porque Epicuro fue deshonesto y vicioso, sólo porque le hallaron común proverbio de vicio y deshonestidad: en ellos no fue ignorancia, fue gravamen a la culpa que tenían los que con sus imposturas le introdujeron en hablilla<sup>27</sup>.

Séneca, cuyas palabras todos los hombres grandes reparten por joyas en sus escritos, repartió en los su-

---

6-7. de la deshonestidad al continente (ya en *Fe de Err.* de A «continente, lee al continente». Cf. Bleuca, *ibid.*, p. 484, 10-11): de la honestidad al continente B; de la deshonestidad continente A

---

<sup>24</sup> Zoilo, sofista y gramático del siglo IV a.C., natural de Anfípolis, conocido por su crítica implacable de las obras de Isócrates, Platón y, particularmente, de Homero, por lo que se le dio el nombre de *Homeromastix*, «castigador de Homero».

<sup>25</sup> Julio Cesar Scalígero (1484-1558), médico, humanista y filósofo, comentarista de diversos autores clásicos, a quien con frecuencia Quevedo hace objeto de sus censuras. Cf. *El Sueño del Infierno*, en *Sueños y Discursos*, ed. de F.C.R. Maldonado, «Clásicos Castalia», Madrid, 1972, p. 148: «Julio Cesar Scalígero se estaba atormentando por otro lado en sus *Ejercitaciones*, mientras penaba las desvergonzadas mentiras que escribió de Homero y los testimonios que le levantó por levantar a Virgilio aras, hecho idólatra de Marón». Cf. R. Lida, «De Quevedo...», pp. 157-162.

<sup>26</sup> Cf. para algunos testimonios, *Introd.* p. XXIV, n. 16.

<sup>27</sup> *hablilla*: «Cuento que no tiene fundamento, mentira que se semeja a la verdad, historia fabulosa» (*Autoridades*).

yos las de Epicuro, donde se leen con blasón de estrellas. Cicerón llamó el libro que se intitula *Canon* entre las obras de Epicuro *Libro que cayó del cielo*<sup>28</sup>. Escribió tantos libros, que dice Laercio fueron infinitos, y que excedió en el número a todos los filósofos<sup>29</sup>. Los títulos de todos son útiles, son decentes, son, como es lícito decirlo en un gentil, santos. Entre otros, escribió el libro *De apetencia y fuga*<sup>30</sup>,  
 f. 103 que es toda la doctrina estoica, que [ Epicuro abrevió

<sup>28</sup> Se trata de la obra que contenía la Canónica o «ciencia de los criterios» (cf. Dióg. Laerc., X, 30 = p. 370 Us., [1] p. 21 Arr. <sup>2</sup>), esto es, la teoría del conocimiento epicúrea, basada esencialmente en la sensación. Para el testimonio de Cicerón, cf. *Fin.*, 1, 63 (p. 104, 25 Us.): *illa, quae quasi delapsa de caelo est ad cognitionem omnium, regula*. Cf. asimismo *Nat. deor.*, 1, 43 (*ibid.* Us.): *illo caelesti Epicuri de regula et indicio volumine*, y Séneca, *Ep.* 89, 11: *locum quem de iudicio et regula appellant*.

Para otros testimonios sobre esta obra, véanse las pp. 104-106 Us.; Rebolledo, p. 482, recoge en los mismos términos la cita de Quevedo: «El que él llamó Canon, le parece a Cicerón caído del Cielo».

Conviene precisar, sin embargo, que aunque Quevedo considera como un elogio por parte de Cicerón las referencias antes citadas a propósito del *Canon* de Epicuro, en realidad las mismas están puestas en boca de los epicúreos Torcuato y Velleio como una manifestación usual en la terminología con que los miembros de la secta caracterizaban la persona y la obra del filósofo, como si de un dios se tratara. Cf., a este respecto, Lucrecio, *De rer. nat.*, V, 8-9: *deus ille [Epicuro] fuit, deus... qui princeps vitae rationem invenit*. Véase, también, Plut., *Adv. Colot.*, 1117 a-b. Cicerón, por el contrario, se mostraba irónico ante tales prácticas y las criticaba. Cf. por ejemplo, *Tusc.*, 1, 48; *Fin.*, 2, 20.

Con relación a qué edición de Cicerón pudo manejar Quevedo, en el *Índice* aparece la referencia de una *Opera Omnia*, a *Dionysio Lambino*, fechada en París en 1567.

<sup>29</sup> Dióg. Laerc., X, 26 (p. 85, 1 Us., [1] p. 19 Arr. <sup>2</sup>). Diógenes llama a Epicuro «escritor fecundísimo».

<sup>30</sup> Traducción del título de la obra de Epicuro, de contenido ético, *Peri hairéseon kai phygoñ*, «Sobre lo que hay que elegir y evitar» (cf. Dióg. Laerc., X, 27 = p. 85, 20 Us., [1] p. 20 Arr. <sup>2</sup>).

en las dos palabras *Sustine et abstine*<sup>31</sup>. Esto movió a Séneca en el libro *De vida bienaventurada*, cap. 30, a decir: «En esto difieren dos sectas, la epicura y la estoica, mas cualquiera de ellas encamina al ocio por diferente camino. Dice Epicuro: el sabio no se llegará a la República si no es cuando interviniere causa. Zenón dice: llegaráse a la República el sabio, si no se lo impidiere alguna cosa. El uno apreció el [ocio] por el propósito, el otro por la causa»<sup>32</sup>. Igualmente se apia-

---

3. epicura: epicurea B

8-9. El uno apreció el [ocio] por el propósito, el otro por la causa (cf. *EE*, p. 802: *Alter otium ex proposito petit, alter ex causa*): el uno apreció, el por el proposito, el otro por la causa B; el uno apreció el proposito, el otro la causa A

---

<sup>31</sup> Otro intento por hermanar ambas doctrinas con el pretexto de la aparente similitud en el planteamiento de una cuestión doctrinal. Rebolledo, pp. 481-482, parece referirse a Quevedo cuando dice: «Hay quien crea que el libro *De apetencia y fuga* de Epicuro dio materia al manual que escribió Arriano con nombre de *Doctrina de Epicteto*». *Sustine et abstine*: cf. *Vida de Epicteto*, en Blecua, vol. IV, p. 495: «Cerró nuestro filósofo [Epicteto] toda la doctrina de las costumbres en estas dos palabras: *Sufre, abstente*. Aquella por medicina de lo que sucede al sabio, o le puede suceder, que no le conviene; ésta, de lo que conviene que ni tenga ni le suceda. Con esta brevedad quitó el miedo de los grandes volúmenes, que son embarazo a la casa, tarea a la vida, y carga a los brazos. Hizo un libro en estas dos palabras, que se oye en una cláusula, y que no necesita de repeticiones a la memoria. Tan bien acostumbrado estaba al ejercicio destas dos voces, que muchas veces, ambicioso de vitorias contra los trabajos y calamidades, provocaba fervoroso a Dios, exclamando: Lluève, ¡oh, Júpiter!, calamidades sobre mí».

<sup>32</sup> En realidad este pasaje pertenece al tratado *De otio* (cf. *Dial.*, VIII, 3, 2-3 = *Fr.* 9 Us.). La diferencia de citas se explica porque en la *EE*, p. 802, seguida por Quevedo, la numeración y la referencia corresponden efectivamente a *De vita beata*, XXX. Sabido es, en efecto, que en los códices el *De otio* se encuentra situado inmediatamente después del *De vita beata*, pero tanto la parte final de este tratado, como el comienzo de aquél, se

daron del sabio Zenón [y] Epicuro en dificultarle los cargos políticos<sup>33</sup>. Parece que no puede admitirlos sin

---

1. Zenón [y] Epicuro: Zenon Epicuro A B

---

perdieron. En consecuencia un tratado sigue al otro sin interrupción alguna y sin el añadido de ningún epígrafe diferenciador, de suerte que el primer capítulo del *De otio* continúa el capítulo XXVIII del *De vita beata*. Por esta razón, en algunas ediciones antiguas se numeran erróneamente los capítulos siguientes del XXIX al XXXII, atribuyéndolos a este último tratado. Que a partir del capítulo XXVIII el texto pertenecía al *De otio* fue ya la conclusión a que llegó, en su edición plantiniana de Séneca, Lipsio (*o. c.*, pp. 252-253). Rebolledo, que recoge el pasaje señalado, p. 483, se hace eco de la cuestión cuando afirma: «Justo Lipsio dice que la mayor parte del cap. 28 y los siguientes, hasta el fin desde libro, no están en el suyo, y que son a diferente propósito: pero yo cito la más común impresión».

El texto de Quevedo presenta, de otra parte, algunas dificultades. En el original de la primera edición se lee literalmente la siguiente frase: «el uno aprecio, el por el proposito, el otro por la causa». En la segunda edición se han introducido correcciones, de suerte que la lectura resultante es: «el uno apreció el proposito, el otro la causa». Esta segunda versión es, sin duda, acorde con el contexto, que guarda referencia a la valoración que hace Séneca de la vida contemplativa y a las condiciones establecidas por Zenón y Epicuro para la participación en la vida pública, pero a mi juicio tampoco puede considerarse como la lectura original. Si se compara el texto latino, podemos encontrar una solución coherente para esta dificultad. En la *EE*, p. 802 se lee: *Duae maximae in hac re dissident sectae Epicureorum et Stoicorum, sed utraque ad otium diversa via mittit. Epicurus ait, accedet R.P. sapiens, nisi si quid intervenerit. Zenon ait, accedet ad R.P. nisi si quid impediērit. Alter otium ex proposito petit, alter ex causa.* Si integramos, de esta última oración, el vocablo *otium*, que parece haber sido omitido por un simple error, el pasaje adquiere su significación plena y, en concreto, la lectura de la primera edición: «el uno apreció el [ocio] por el propósito, el otro por la causa». Tal parece ser, en mi opinión, el texto original de Quevedo y, desde luego, no creo que haya sido éste quien introdujo la segunda versión, pues es difícil pensar que para dar coherencia al pasaje prefiriera la corrección parcial del mismo a la simple integración del *otium* del original latino, que además está presente y ha sido traducido líneas antes. En Rebolledo, en cambio, p. 483, el término en cuestión ha sido puntualmente recogido como sigue: «El uno desea la quietud del alma por liberación; y el otro por alguna causa la qual se estiende a mucho».

<sup>33</sup> Cf. la Introducc. pp. LVIII s.

aventurarse; puestos son más apetecidos del astuto que del sabio.

Más frecuente es Epicuro en las obras de Séneca que Sócrates y Platón y Aristóteles y Zenón<sup>34</sup>. El se precia de hacerlo, y da la razón en la epístola 8: «Puede ser que me preguntes por qué de Epicuro refiero tantas cosas bien dichas, y no de los nuestros. ¿Por qué razón juzgas que estas voces son de Epicuro, y no públicas? Muchos poetas dicen lo que dijeron los filósofos o debieron decir»<sup>35</sup>. Por esto, en 20 epístolas, Séneca le cita todas las veces que necesita de socorro en f. 103 v las ] materias morales que escribe<sup>36</sup>. Dice en la séptima: «A Metrodoro, a Erimaco, a Polieno, varones grandes, no los aprovechó la escuela de Epicuro, sino el trato». Calificada alabanza de la vida de Epicuro, aprovechar más con el ejemplo que con la doctrina<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Iventosch, p. 179, n. 44, refiriéndose a esta observación sugería que «Quevedo probably had his eyes on an index of the Roman's Works». De hecho, en el segundo volumen de la edición erasmiana de Séneca manejada por Quevedo se incluye un *Index in omnia Senecae opera copiosis/simus*, tal como reza el epígrafe del mismo en el ejemplar que se conserva en la BN de Madrid (R/29717). Pero del recuento de las referencias a los filósofos mencionados en este texto no se deduce que Epicuro sea el más citado. Ettinghausen, p. 45, sugiere que tal índice de referencias de Séneca a Epicuro podría ser de hecho el que el propio Quevedo elaboró escribiendo, junto con diversas anotaciones, el nombre del filósofo a grandes rasgos, en los márgenes de su ejemplar de la edición citada.

<sup>35</sup> *Ep.* 8, 8 (*Fr.* 199 Us.)

<sup>36</sup> Esta afirmación es incorrecta, pues no se ajusta al número real de las menciones de Epicuro en las epístolas. De hecho Epicuro es citado por Séneca en veintiséis epístolas y en la *Defensa* Quevedo recoge pasajes de sólo quince. Ettinghausen, p. 46, n. 17, observa que «the number 20 is probably based either on the fact that Quevedo quotes that number of passages relating to Epicurus in these 15 Epistles or else on a rough count of the Epistles (in fact 21) that he hand marked «Epicuro». Cf. la nota anterior.

<sup>37</sup> La referencia exacta es *Ep.* 6, 6 (*praef.*, p. LV Us.), la misma de la *EE*, p. 186, y no *Ep.* VII como recoge Quevedo.

En la nona refiere que dijo Epicuro: «Si a alguno no le parece bastante lo que posee, aunque sea de todo el mundo señor, es miserable»<sup>38</sup>. ¿Quién puede ser sabio que no diga estas palabras? ¿Quién bueno si no las obra? En la 12: «Dices que Epicuro dijo: ¿Qué tienes tú que embarazarte con lo ajeno? Lo que es verdad es mío; perseveraré en introducirte a Epicuro»<sup>39</sup>. Al que Séneca quiere aprovechar, con Epicuro le asiste.

- 
1. En la nona B (ya en *Fe de Err.* de A. Cf. Blecua, *ibid.*, p. 484, 11): En la nota A
  2. bastante A B (cf. *EE*, p. 194: Si cui... sua non videntur amplissima...; pero, quizás erróneamente, en *Fe de Err.* de A «bastarte, lee bastarte». Cf. Blecua, vol. IV, p. 484, 12)

---

*Metrodoro, Erimaco, Polieno*; discípulos destacados de Epicuro. Metrodoro de Lámpsaco, hermano del disidente Timócrates, en cuya polémica contra Epicuro tomó parte abiertamente por éste, nos es presentado por Diógenes Laercio (X, 22 ss. = p. 367 s. Us., [1] p. 17 Arr. 2) como discípulo fidelísimo del maestro, del cual sólo se separó, una vez que le conoció, por un breve período de seis meses. Diógenes, que nos ha transmitido también noticias sobre sus obras, atestigua que murió en vida de Epicuro y que éste, en su testamento, tomó previsiones para sus hijos.

Hermarco de Mitilene («Erimacho» en los originales, pues la lectura recogida en la *EE* es *Erimachum*) fue el primer escolarca del Jardín, de acuerdo también con el testimonio de Diógenes (X, 24 s. = p. 369 Us., [1] p. 19 Arr. 2), a la muerte de Epicuro y el designado por éste para ejecutar su testamento (X, 16 ss. = p. 165 Us., [1] p. 12 Arr. 2). Aunque en un principio se dedicó a la retórica, abrazó enseguida, todavía adolescente, la doctrina del maestro.

Polieno, natural de Lámpsaco, tenía un hijo homónimo que Epicuro confió a Hermarco en su testamento (X, 19 = p. 167 Us., [1] p. 15 Arr. 2). Diógenes lo describe como «hombre modesto y amable» (X, 24 = p. 369 Us., [1] p. 19 Arr. 2) y un testimonio de Cicerón (*Lucull.*, 33, 106 = ad *Fr.* 229<sup>a</sup>, p. 172, 31 Us.) nos refiere que abandonó los estudios de geometría para seguir a Epicuro. Otras noticias sobre su personalidad y su obra nos las proporcionan algunos papiros herculanenses (cf. p. 677 Arr. 2).

<sup>38</sup> *Ep.* 9, 20 (*Fr.* 474 Us.)

<sup>39</sup> *Ep.* 12, 11 (*Fr.* 487 Us.)

En la 13: «¿Qué cosa hay más vergonzosa que el viejo que empieza a vivir? <sup>40</sup> No añadiera el autor de esta sentencia, si no fuera retirada entre los dichos de Epicuro, los cuales yo me precio de alabar y apropiarme». ¡Oh, grande Séneca, que te precias de lo que te aprovechas, que nombras al autor ignorado de la sentencia que te ilustra! Eres lo que se ve raras veces, fiel y docto.

En la 18 <sup>41</sup>: «Tenía ciertos días señalados aquel maestro del deleite, Epicuro, en que escasamente satisfacía la hambre, para ver | si faltaba algo del gusto <sup>42</sup> consumado y lleno, y cuánto, y si era digna la falta de ser recompensada con grande trabajo; no gastaba un dinero cabal <sup>43</sup> todo el sustento de Metrodoro, que no había arribado a tanta perfección» <sup>44</sup>.

---

2 . al autor: el autor B

---

<sup>40</sup> *Ep.* 13, 17 (*Fr.* 494 *Us.*, 244 *Arr.* 2).

<sup>41</sup> *Ep.* 18, 9 (*Fr.* 158 *Us.*, 83 *Arr.* 2).

<sup>42</sup> *gusto*: traducción inusual del lat. *voluptas*, que Quevedo habitualmente vierte por «deleite».

<sup>43</sup> *dinero cabal*: En el sentido de suma o cantidad total, completa. Cf. *cabal*: «Cumplido, entero y perfecto, y que está sin faltarle, o sobrarle cosa alguna» (*Autoridades*); *cuenta cabal*: «Se dice cuando está la suma entera y que nada le falta» (*ibid.*). Quevedo traduce con esta expresión la latina *toto asse pasci*, «alimentarse con un as entero».

<sup>44</sup> La traducción de todo el pasaje se ajusta en líneas generales al original latino y una cierta ambigüedad que es posible descubrir en ella hay que atribuirle al texto de la *EE*, p. 217, que difiere de las ediciones modernas de forma sustancial. Así en *EE* se lee: *Et quidem gloriatur, non toto asse pasci Metrodorum, qui nondum tantum profecerit. Toto in hoc...*: «Y se gloriaba ciertamente de que Metrodoro, que aún no había avanzado tanto, se alimentara con menos de un as...» En cambio, en las ediciones modernas, que aceptan la integración [se] de la edición de Séneca de Muret (*o. c.*, p. 79) toda dificultad de comprensión del texto desaparece. Así en la *ed. oxon.* leemos: *Et quidem gloriatur non toto asse [se] pasci, Me-*

Esta acción más facciones tiene de ayuno que de glotonería: más muestran a Epicuro y a Metrodoro penitentes que bacanales<sup>45</sup>.

En la epístola 19: «Según lo pide el discurso, nos hemos de valer de Epicuro, que dice: Antes debes considerar con quién comes y bebes, que no lo que comes y bebes»<sup>46</sup>. Primero quiere se aseguren las costumbres en la compañía, que satisfacer el apetito en la mesa.

Epístola 21<sup>47</sup>: «Referiré el ejemplo de Epicuro, escribiendo a Idomeneo<sup>48</sup>, y queriéndole reducir del camino ancho<sup>49</sup> (así lo leo yo, no vita<sup>50</sup>, ni vía

---

*trodorum, qui nondum tantum profecerit, toto*: «Y ciertamente se gloriaba [Epicuro] de alimentarse con menos de un as, mientras Metrodoro, que aún no había avanzado tanto, con uno entero».

Rebolledo, p. 489, que probablemente ha seguido aquí el texto de Lipsio (*o. c.* p. 418) en que se recoge la integración de Muret, traduce correctamente: «y se alaba de no gastar un óbolo en su comida y que Metrodoro que no estaba tan aprovechado, le gastaba entero».

<sup>45</sup> *bacanales*: en el sentido de lascivos y carentes de toda morigeración. Cf. *bachanal*: «Por extensión significa gordo, panzudo, y también bebedor y alegre» (*Autoridades*).

<sup>46</sup> *Ep.* 19, 10 (*Fr.* 542 *Us.*)

<sup>47</sup> *Ep.* 21, 3-4 (*Fr.* 132 *Us.*, 55 *Arr.* 2).

<sup>48</sup> Idomeneo de Lámpsaco, discípulo de Epicuro, perteneciente a una familia noble (cf. Estrabón, XIII, 1, 19: *Fr.* 107 *Us.*), se entregó a la filosofía desde muy joven (Dióg. Laerc., X, 22 = *Fr.* 138 *Us.*, 52 *Arr.* 2), aunque participó también activamente en la política como alto dignatario de la corte de Lisímaco, cuando éste obtuvo el dominio de Macedonia y el Asia Menor (ca. 294 a.C.). A él dirigió Epicuro la famosísima *Carta del día postrero*, escrita por el filósofo en el lecho de muerte. Cf. *infra*; cf., también, Cicerón, *Fin.*, 2, 96; *Tusc.*, 5, 31.

<sup>49</sup> *del camino ancho*: traducción de la pintoresca variante que Quevedo introduce a continuación, «via espaciosa» (*via spatiosa*), en lugar de la lectura *a vita speciosa* de la *EE*, p. 225. Yerra Iventosch, p. 183, n.50, cuando a propósito de esta enmienda escribe: «The textual interpolation takes even greater liberties; Seneca has: *Cum Idomeneo scriberet et illum a vita speciosa* (sic) *ad fidelem stabilemque gloriam revocaret*... Quevedo would subs-

especiosa<sup>51</sup>, sino espaciosa) a la gloria fiel y permanente, siendo rígido ministro del poder<sup>52</sup>, y ocupado en grandes negocios. Díjole: Si eres ambicioso de gloria, más fama te darán mis cartas que todas estas cosas que reverencias y por que te reverencian. ¿Acaso 5  
mintió? ¿Quién conociera a Idomeo, si Epicuro con sus cartas no le hubiera ilustrado? Todos aquellos magistrados<sup>53</sup> y sátrapas, y el propio rey, de quien el

4 . estas B: om. A

8 . aquellos magistrados: aquellos grandes magistrados B (cf. EE, p. 225 y ann. in. ep. XXI, p. 244: *omnes illos magistratus et satrapas*)

titute a Latin *ad* for Seneca's *a* (*ab*), and postulate an «ad viam spatiosam», apparently to reinforce, by a sort of repetition, his notion of the «power» of Epicurus' pen, but with the curious result: «al camino ancho a la gloria». La realidad es que en los originales de Quevedo se lee «del camino ancho... a la gloria», respetando, si no la lectura de Séneca, sí la sintaxis en este caso, pues «al camino ancho... a la gloria» es una lectura defectuosa de Janer, p. 432, recogida por Astrana, p. 909. De hecho con esta enmienda Quevedo intenta acentuar la oposición, presente en el pasaje, entre el comportamiento virtuoso y la competitividad de la vida pública.

<sup>50</sup> *vita speciosa*: lección de los códices inserta en la EE, p. 225.

<sup>51</sup> *via especiosa*, de *via speciosa*, lección variante de un códice *deterior* inserta por Erasmo, en el margen del pasaje referido de esta epístola, en la EE, *ibid.*

<sup>52</sup> *rígido ministro del poder*: en el texto latino (EE, p. 225) se lee: *rigidae.. potentiae ministrum*, «ministro de un poder rígido»; quizá la pequeña alteración deba relacionarse con el afán por resaltar la contraposición señalada en la nota anterior.

<sup>53</sup> *magistrados*: En el texto latino seguido por Quevedo se lee *megistanas* (EE, *ibid.*), lectura de uno de los códices, preferida por Erasmo a otras similares pero defectuosas de otros códices (en el margen de este pasaje, Erasmo inserta *magistanas*, una de estas últimas). Con tal nombre designaban los griegos a los personajes de la corte persa. La razón de que Quevedo recoja aquí *magistrados* se debe a que ha tenido presente el escolio de Erasmo (EE, p. 244) a este pasaje en que se lee: *Omnes illos magistratus et satrapas. Ex vetustissimo codice reposui Megistanas, nam hoc verbo usus est*

f. 104 v título de Idomejneo se derivaba, alto olvido los sepul-  
ta». Poderosa virtud, que con una carta reduce un ti-  
rano de la licencia del poder a la gloria segura de la  
virtud, y con una cláusula en que le nombra, le da  
la memoria que no pudo guardar del olvido su mis- 5  
mo príncipe<sup>54</sup>.

En la propia epístola: «A este Epicuro escribió aque-

---

*Suetonius, nos magnates sive primates dicimus.* En efecto, Erasmo en su primera edición de las obras de Séneca (Basilea, 1515) había adoptado la lectura *magistratus*, del cód. parisino 8540.

<sup>54</sup> Iventosch, p. 183, al comentar esta observación de Quevedo, sugiere que se trata de un juicio condicionado por su celo polémico que intenta poner el énfasis en el poder de la pluma de Epicuro, lo cual le lleva también a enmendar el pasaje anterior; pero Séneca, dice Iventosch, «assumes no such conclusion, nor is it suggested that Epicurus was successful in his plea. The Stoic merely alludes to the great celebrity of the philosopher in orden to hint (¿humorously?) that Lucilius, like the tyrant... will win his greatest fame as the recipient of his (Seneca's) letters». Conviene, sin embargo, tener presente que el que Séneca se proponga el obtener una gloria duradera, y además estimule a Lucilio, como discípulo que se inicia, a conseguirla, es un tópico habitual que, al margen de cualquier presupuesto irónico, se articula como un objetivo razonable y fundamental del comportamiento virtuoso nacido de la praxis moral (cf., por ejemplo, como textos más significativos: *Ep.* 21, 5; 39, 2; 79, 16-17).

Tanto menos descaminada es la interpretación de Quevedo, cuanto más se tenga presente, por otra parte, que la literatura protréptica, y muy especialmente las cartas, era un medio eficaz, en el seno de la secta epicúrea, para la divulgación de principios doctrinales y la atracción de nuevos adeptos. En el caso concreto de Idomeneo, además, la cuestión es clara: Entregado a la política y perteneciente a una familia aristocrática, el testimonio del estoico intenta resaltar la constante preocupación de Epicuro por conseguir del joven discípulo al abandono de sus cargos —tanto más cuanto que el círculo epicúreo de Lámpsaco, alejado del maestro, estaba expuesto a todo tipo de heterodoxias— y su entrega a la filosofía, objetivos que consiguió con creces. Para esta cuestión, cf. A. Angeli, «I frammenti di Idome-neo di Lampsaco», en *Cronache Ercolanesi* 11 (1981), pp. 41-99. Véase también Us., pp. 141-142, que al testimonio seleccionado como de Epicuro del pasaje transmitido por Séneca, añade por entero el comentario de éste que motiva el juicio de Quevedo.

lla notable sentencia, con la cual le aconseja a Pitoclea<sup>55</sup> no le enriquezca por el público y dudoso camino. Si quieres, dijo, enriquecer a Pitoclea, no le has de añadir dinero, sino quitarle la codicia»<sup>56</sup>.

¡Oh alma grande y generosamente docta, fecunda de partos tan felices! ¿Cuál seso humano sin luz de la fe encaminó al espíritu riqueza tan decente? Bien admiró nuestro Séneca estas palabras, pues consecutivamente dijo: «Tan clara es esta sentencia, que no necesita de intérprete; tan docta, que no ha menester esfuerzo»<sup>57</sup>. Y más abajo pocos renglones<sup>58</sup>, bien a propósito de Cleomedes, y otras lechuzas ciegas de esta luz de Epicuro, dice Séneca: «Por eso de mejor voluntad refiero las admirables sentencias de Epicuro; porque aquellos que a su nombre disfamado se acogen llevados de mala esperanza, imaginando hallar rebozo<sup>59</sup> de sus maldades, experimen[ten que en cualquier parte que se acogieren han de vivir bien].»

f. 105

Con este propio fin refiero todas las palabras de Epi-

<sup>55</sup> *Pitoclea*: así denominaba Quevedo (*Pythoclea*), siguiendo tal cual la lectura de *EE*, p. 226, al joven Pitocles, otro discípulo de Epicuro, por el que éste y los demás miembros de la secta mostraron una dedicación especial en razón de su edad, como lo indican los diversos testimonios, en especial fragmentos de cartas, que conservamos (cf. *Frr.* 161-165 Us.). A él precisamente va dirigida la *Carta II* sobre los meteoros, transmitida por Diógenes Laercio (X, 84 = p. 35 Us., [3] p. 77 Arr. 2). Para otros testimonios, cf. p. 678 Arr. 2.

<sup>56</sup> *Ep.* 21, 7 (ad *Fr.* 135, pp. 142-143 Us.). Cf. J. Estobeo, *Flor.*, III, 17, 23, p. 495 Hense (*ibid.* Us., 53 Arr. 2). Cf: «Quitar codicia, no añadir dinero, / hace ricos a los hombres»..., en el poema «Enseña cómo no es rico el que tiene mucho caudal», Blecua, vol. I, n.º 42, vv. 1-2, p. 201.

<sup>57</sup> *Ep.* 21, 8.

<sup>58</sup> *Ep.* 21, 9-10.

<sup>59</sup> *rebozo*: metaf. en el sentido de «ocultamiento»; es traducción del lat. *velamentum*, «velo». Cf.: «la toca o beca con que cubrimos el rostro, porque se da una y otra vuelta a la boca» (Covarrubias).

curo, con el mismo le definiendo. Deseo que nadie halle acogida en hombre tan admirable para su desenvoltura<sup>60</sup>, rescato de poder de los vicios el talento admirable que se debe a las virtudes. No pudo ser tan eminente varón secuaz de las abominaciones. No lo fue, fue su reprehensión, fue su desengaño. 5

En la 23: «Puedo responderte con la voz de tu Epicuro y calificar esta carta: Molesto es empezar siempre la vida, o si de esta manera se declara más este sentir, mal vive quien siempre empieza a vivir»<sup>61</sup>. Esta voz no pudo salir por garganta frecuentada de ahítos y embriagueces, no pudo ser paso de oráculos y de glotonerías. Quien decía que vivía mal quien siempre empezaba a vivir, no podía vivir como quien no piensa morir. 10 15

En la 24: «Reprehede Epicuro no menos aquellos que desean la muerte, que a los que la temen: ¿Qué cosa tan ridícula como apetecer la muerte, cuando con el miedo de la muerte inquietas tu vida?»<sup>62</sup> En pocas palabras condena con suma elegancia Epicuro la opinión de algunos estoicos, que referiremos, afirmando que el sabio puede y debe darse la muerte<sup>63</sup>. Olvidóse Séneca que le citaba contra sí. No, empero, es 20

f. 105 v

1. con el mismo: con él mismo B

7. Puedo: pudo A B

7- 8. de tu Epicuro B (cf. EE, p. 232: *Epicuri tui*): de Epicuro A

18-19. con el miedo de la muerte B (cf. EE, pp. 236-237: *Quid tam ridiculum appetere mortem, cum vitam tibi inquietam feceris metu mortis?*): con el miedo della A

<sup>60</sup> *desenvoltura*: «Atrevimiento y demasía» (Covarrubias, s.v. *desembolver*).

<sup>61</sup> *Ep.* 23, 9-10 (*Fr.* 493 Us., 243 Arr. 2).

<sup>62</sup> *Ep.* 24, 23 (*Fr.* 498 Us., 229 Arr. 2).

<sup>63</sup> Cf. *Introd.*, p. LIX s.

falta de memoria, antes sobra de ingenuidad. No rehusó citar la verdad contra sí. En afirmar que se debía dar muerte el sabio, se mostró estoico y en contradecirse, buen estoico. ¡Oh, grande Séneca, cuán felizmente sabes acertar, aun cuanto te contradices! 5

En la 25<sup>64</sup>: «Agua y pan desea la naturaleza, nadie es pobre de esto, pues quien en estas cosas descansó su deseo puede competir en felicidad con Jove, como dice Epicuro, de quien alguna voz mezclaré en esta carta: de tal manera (dice) haz todas las cosas, como si alguno te viese»<sup>65</sup>. 10

Y pocos renglones más abajo<sup>66</sup>: «Lo mismo aconseja Epicuro: Entonces, principalmente, te retira a ti mismo<sup>67</sup>, cuando eres forzado a estar en la multitud». Estando solo conocía Epicuro que eran testigos de sus acciones su conciencia dentro de él, y sobre él Dios: quería que el hombre obrase a solas, como si fuera espectáculo de todos. Aconsejaba por más importante soledad la que se tenía en los propios concursos. Ninguno dijo primero que Epicuro que el mejor solitario era el que sabía estar solo entre la gente<sup>68</sup>. 15 20

f. 106 En la 46, tratando de un libro que le envió Luci-

<sup>64</sup> *Ep.* 25, 4-5 (*Fr.* 602, p. 340, 18 Us., 223 Arr. 2).

<sup>65</sup> *Alguno*: Quevedo sigue la lectura *aliquis* de *EE*, p. 238, pero normalmente otras ediciones recogen la variante *Epicurus*.

<sup>66</sup> *Ep.* 25, 6 (*Fr.* 209 Us., 130 Arr. 2).

<sup>67</sup> *te retira a ti mismo*: Cf. Rebolledo, p. 490: «Y cuando te obligaren a hallarte en algún gran concurso, *retírate a ti mismo*».

<sup>68</sup> Cf. *Ep.* 7, 11 (*Fr.* 208 Us., 129 Arr. 2): «No digo estas cosas para el vulgo, sino para ti, pues somos el uno para el otro un teatro lo suficientemente amplio». *Ep.* 29, 10 (ad *Fr.* 187, p. 157, 28 Us.): «Jamás pretendí contentar al vulgo, porque lo que a él le agrada, yo lo ignoro y lo que yo sé, bien lejos está de su comprensión».

lo, y alabándole encarecidamente, dice: *Quam disertus fuerit ex hoc intelligas licet, levis mihi visus est, cum esset nec mei, nec tui temporis, sed qui primo aspectu, aut Titii Livii, aut Epicuri posset videri*<sup>69</sup>. He trasladado las palabras latinas, porque, como reconocerá el docto que tiene ingenio, están erradas. Yo las leo y restituyo así: *Brevis*<sup>70</sup> *mihi visus est, nec esse mei, nec tui temporis*. Lo que confirma el *sed*, que con relación comparativa le juzga por digno de Tito Livio o de Epicuro. *Levis mihi visus est; leí brevis*; que la mayor señal de que un libro es bueno, es que parezca breve, y el error fue fácil. Esta es la versión del lugar, como lo he leído: «De esto podrás entender cuán docto me pareció tu libro, parecióme breve, que no era de tu tiempo, ni del mío, sino que a la primera vista podía parecer de Tito Livio o de Epicuro».

Bien encarecido queda el alto espíritu de Lucilo, de donde se conoce lo sublime del estilo de Epicuro, pues

---

1-2. *disertus* (cf. *EE*, p. 276): *dissertus* A B

---

<sup>69</sup> *Ep.* 46, 1: leo *disertus* (*dissertus* en los originales) pues tal es el vocablo recogido en la *EE*, p. 276, y en la traducción que de este pasaje hace Quevedo líneas más abajo. Se trata evidentemente de un simple error de impresión, pues la variante *dissertus*, perteneciente a un códice denominado *Quirinianus* B II 6 (siglos IX-X) no es tampoco recogida ni por Muret (*o. c.*, p. 96) ni por Lipsio (*o. c.*, p. 459), aparte de quedar en su significación al margen del contexto.

<sup>70</sup> *brevis*: es lectura de Muret (*ibid.*) y Lipsio (*ibid.*). Las demás supresiones e integraciones de esta frase son de Quevedo. Todas ellas fueron intercaladas en el texto o en los márgenes de su ejemplar de la edición erasmiana de Séneca utilizada para la *Defensa*, del siguiente modo (cf. *EE*, p. 276):

<i>brebis</i>	... Quam disertus fuerit ex hoc intelligas licet, levis mihi visus est, <del>cum-esset</del> , nec <sup>esse</sup> mei, nec tui temporis, sed qui
<i>dele esset</i>	primo aspectu, aut <u>Titii Livii</u> , aut <u>Epicuri</u> posset videri.

porque creyese la oración, le nombra Séneca después de Livio.

En la 54 dice Epicuro: «Hay algunos que se encaminan a la verdad sin socorro de otro, de sí hicieron camino ] para sí; éstos alaba sumamente, a los cuales asistió su propia inclinación, que ellos mismos se aventajaron; otros necesitan de ayuda ajena, que no fueran a la verdad, si alguno no les precediera; empero siguen bien: de éstos, dice, es Metrodoro»<sup>71</sup>. No gasta Epicuro palabras en otros sujetos que en la virtud, en el virtuoso y en la verdad.

En la 67<sup>72</sup>: «Daréte en Epicuro división de los bienes, semejante a la nuestra. En su opinión hay algunos bienes que él deseara tener, como la quietud del cuerpo, libre de toda incomodidad, la remisión del ánimo, contento con la contemplación de sus bienes. Otros hay que, si bien no los desea, los alaba y aprueba, como la falta de salud, que ya dije, y la molestia de gravísimos dolores y enfermedades, en la cual estuvo Epicuro aquel día suyo postrero y fortunadísimo<sup>73</sup>: dice que padecía de la vejiga y úlceras del vientre, dolores que no podían aumentarse, y con todo llama bienaventurado aquel día».

<sup>71</sup> Yerra Quevedo en la referencia de este pasaje, pues en la *EE*, p. 291, se inserta en la *Ep.* 53. En las ediciones modernas la referencia es *Ep.* 52, 3. La traducción es ciertamente ruda, pero ello se debe a las diversas variantes textuales que presenta la edición seguida por Quevedo en relación con las ediciones modernas. El texto de Erasmo no dejaba mayores opciones.

<sup>72</sup> *Ep.* 66, 47 en las ediciones modernas. Para el texto seguido por Quevedo, Cf. *EE*, p. 338.

<sup>73</sup> *fortunadísimo*: en *EE*, *ibid.*, la lectura es *fortissimo*, recogida por Erasmo de la edición anónima senequiana *Mentelina*. Quevedo con todo rigor sigue la lectura de los *cód.* *fortunatissimo*, que Erasmo inserta en una anotación marginal.

Reconoce Séneca a Epicuro por estoico en la división de los bienes; yo le reconozco por el mejor estoico en la tolerancia de los últimos dolores. Quien de todos los días que vivió llamó sólo bienaventurado aquel en que combatido de excesivos dolores moría, 5  
 f. 107 ¿cómo fue ¡ creíble tenía por bienaventuranza las desórdenes del vientre?: el grande Epicuro ni despreció la muerte ni la temió, ni los dolores se la hicieron desear ni aborrecer. Hizo lo que dijo, murió como decía que se había de morir, vivió para poder morir como 10 lo dijo. Epístola 93: «¿Acaso no te parece igualmente increíble que quien está padeciendo sumos tormentos diga: soy bienaventurado? Y con todo, esta voz se oyó en la misma oficina de los deleites: Bienaventurado es este día en que expiro, dijo Epicuro, cuando las 15 úlceras de los intestinos y el dolor insuperable de la orina le atormentaban»<sup>74</sup>.

Repetir Séneca cuatro veces<sup>75</sup> esta acción y palabras de Epicuro en sus epístolas, no es prolijidad, sino admiración. No es pobreza de noticia de otro ejemplo, 20 es pobreza de otro ejemplo en otro que Epicuro. Verdad es que es decir una misma cosa, mas algo más trae cuanto se repite más. No se contenta Séneca con decirlo, vuélvelo a decir para persuadirlo. Muchas veces

<sup>74</sup> *Ep.* 92,25 en las ediciones modernas.

<sup>75</sup> La apreciación es errónea pues las menciones que hace Séneca de esta *Carta del día postrero*, escrita por Epicuro a Idomeneo, son de hecho sólo dos, la de esta epístola y la de la *ep.* 66, 47. Probablemente Quevedo se refiere a las citaciones en general de la correspondencia de Epicuro a Idomeneo, recogidas por Séneca en número de cuatro: las dos referidas, relativas a la carta escrita por Epicuro en el lecho de muerte, y las contenidas en *Ep.* 21, 7 y 22, 5, que aluden a las exhortaciones de Epicuro a Idomeneo a que escoja la vida retirada y deje la gloria del poder.

se ha de decir la cosa que pocos hacen alguna vez y que todos deben hacer muchas <sup>76</sup>.

En el libro *De la pobreza a Lucio*, por empezarle Séneca con majestad, dice: «Dice Epicuro que es honesta cosa la pobreza alegre» <sup>77</sup>. ¿Qué cosa pudo decir más honesta Epicuro ni se pudo oír con mayor alegría? En otros muchos lugares cita Séneca a Epicuro, que dejo por no crecer en libro este cuaderno, donde lo que Diógenes Laercio, Séneca, Petronio y Juvenal dijeron de Epicuro muestra su grande doctrina, su encarecida virtud, su alta elocuencia, su rica pobreza, su abstinencia y su constancia, y juntamente la causa de que los otros filósofos le envidiasen hasta fingir obras deshonestas y infames y publicarlas por de Epicuro. 5  
10

Grande es esta defensa, donde bastaba nombrar a Séneca; empero mayor es el haber yo referido lo que él enseñó y dijo, como Séneca lo cita. 15

Dará fin a esta defensa la autoridad del señor de Montaña <sup>78</sup> en su libro, que en francés escribió y se

<sup>76</sup> Para este párrafo y en general para las reiteraciones en Quevedo, cf. J.M. Balcels, *Quevedo en «La cuna y la sepultura»*, pp. 237-239 y 256-263.

<sup>77</sup> La referencia a este tratadito, considerado unánimemente como espurio, viene dada por su inclusión en la *EE* utilizada por Quevedo (pp. 650 ss.). El nombre *Lucio* deriva del destinatario del opúsculo (*Ad Luceium*), a imitación de las *Epístolas a Lucilio*. La misma sentencia comparece en un pasaje de la *Ep.* 2, 5 (*Fr.* 475 Us.): *Honesta, inquit, res est laetas paupertas*. Para el texto del *De paupertate*, cf. *Senecae operum supplementum*, ed. F. Haase, Lipsiae, 1902, p. 56.

Rebolledo, p. 488, después de traducir el paso de la *Ep.* 2, 5, donde se recoge la sentencia, dice: «Este es el original desta sentencia, que el libro en que la citó Quevedo, aunque es sacado de las obras de Séneca, nadie le ha conocido por suyo».

<sup>78</sup> J. Marichal, «Montaigne en España»..., en *La Voluntad de estilo*, p. 329, n. 16, sugiere que las traducciones española e italiana del apellido del autor de los *Essais*, *Montaña* o *Montagna*, se originaron en el uso del nombre *Montagne* en lugar de *Montaigne* en algunas ediciones francesas.

intitula *Essais* o *Discursos*, libro tan grande, que quien por verle dejara de leer a Séneca y a Plutarco, leerá a Plutarco y a Séneca<sup>79</sup>. En el capítulo 11, «De la crueldad», lib. 2<sup>80</sup>: «Parece que el nombre de la virtud presupone dificultad y contraste, y que no se puede ejercitar sin padecer<sup>81</sup>. ¿Esto acaso puede ser causa por la cual nosotros llamamos a Dios bueno, fuerte, liberal, ¡ justo? Empero nosotros no le llamamos virtuoso: sus operaciones son todas puras y sin contraste. De los filósofos, no sólo los estoicos, sino los epicúreos<sup>82</sup>, y a éstos yo les defiende de la opinión común, que es falsa, no obstante aquel mote sutil de

---

#### 11. epicúreos: Epitureos B

---

<sup>79</sup> J. Marichal, *ibid.*, p. 122 y p. 327, n. 7, relaciona esta frase con un dicho anónimo del siglo XVIII en Francia: «Si vous avez lu Montaigne, vous avez lu Plutarque et Sénèque, mais si vous avez lu Plutarque et Sénèque, vous n'avez pas lu Montaigne. Cf. *supra*, n. 134 a la Introducción.

<sup>80</sup> *Essais*, II, 11. En el *Índice* figuran dos ediciones de los *Essays*, pero no pudieron pertenecer a Quevedo ya que están fechadas en París en 1657 y 1635.

<sup>81</sup> *sin padecer*: En el texto de Montaigne (sigo la ed. Budé de J. Plattard, Collection des Universités de France, Edit. Fernand Roches, Paris, 1931, vol. II, pp. 129 s.) no se lee *sans pâtir*, sino *sans partie*, expresión que vendría a equivaler a «sans partie adverse, sans lutte», según sugiere V. Bouillier, *La fortune de Montaigne...*, p. 57, quien piensa que quizás Quevedo, extrañado por esta expresión, creyó encontrarse ante un error tipográfico y «aura voulu la rectifier d'une manière ingénieuse et assez analogue à la pensée de Montaigne».

<sup>82</sup> *De los filósofos, no solo los estoicos, sino los epicúreos...*: En el texto original, y ésta es la razón de que a partir de aquí la versión de Quevedo resulte confusa, esta frase queda *pendens*, pues tras *epicureos* viene una larga digresión entre paréntesis, tras la cual de nuevo Montaigne, retomando la misma frase, continúa su discurso: «des philosophes Stoiciens et Epicuriens, dis-je»;... La digresión sirve a Montaigne para recoger alusiones anecdóticas, una de las cuales es la de Arcesilao, desfigurada en la versión de Quevedo. Éste, en efecto, en la frase que continúa escribe: «no obstante

quien le dijo que eran infinitos los que pasaban de su escuela a la de Epicuro y ninguno al contrario: Yo creo bien que de los gallos se hacen muchos capones, mas de los capones nunca se hizo un gallo; porque a la verdad, en firmeza y rigor de opiniones y preceptos, la secta epicúrea no cede de ninguna manera a la estoica».

Y en el propio libro, cap. 10 «De los libros»<sup>83</sup>: «Plutarco tiene las opiniones platónicas, dulces y acomodadas a la compañía civil. El otro<sup>84</sup> las tiene estoicas y epicúreas, más apartadas del uso común; mas, según mi parecer, más acomodadas en particular y más firmes».

Cicerón, *De natura deorum*, lib. I, manda que Epicuro sea tenido en reverencia. Estas son sus palabras: «Él solo vio primero que hay dioses, cuya razón, fuerza y utilidad recibimos de aquel libro suyo celestial, *De la regla y del juicio*»<sup>85</sup>. Y en el I de las *Cuestiones tusculanas*, dijo: «No sólo de los epicúreos, a los

15. sea tenido: se ha tenido B

18. en el I: en el primero B

---

aquel mote sutil de quien le dijo...» En el original se lee: «quoy que die ce subtil rencontre d'Arcesilaüs à celuy qui luy reprochoit que beaucoup de gens passoient...» Debería, por tanto, esperarse: «no obstante aquel mote sutil de Arcesilao a quien le dijo...», para poder entender así correctamente la anécdota del filósofo, extraída de Dióg. Laerc., IV, 43, que viene a continuación: «Yo creo que de los gallos...»

<sup>83</sup> *Essais*, II, 10, p. 118 Plattard.

<sup>84</sup> *el otro*: Séneca, de acuerdo con el texto de Montaigne.

<sup>85</sup> *Nat. deor.*, I, 43, (ad Fr. 255, p. 188 Us., 174 Arr. 2). La cita está distorsionada, pues lo que interesa a Quevedo es tan sólo poner el énfasis en la declaración de Cicerón según la cual Epicuro admitió la existencia de los dioses. De esta manera el largo pasaje en que Cicerón alude a la demostración de la existencia de los dioses por Epicuro sobre la base de la tesis tan particular de la *prolepsis* o anticipación —una suerte de *común noción*

f. 108 v cuales yo no desprecio, antes no sé [ por qué del hombre docto son despreciados »<sup>86</sup>.

Severo el señor de Montaña, juzga que en lo verdadero, rígido y robusto no cede la doctrina de Epicuro a la estoica. No dice que la excede, no porque no es verdad, sino porque no era fácil de creerse; dice que Plutarco era platónico, cuyas opiniones son opuestas a las estoicas y epicúreas; esto es descubrir la causa por que tan esclarecido varón como Plutarco, vencido de la pasión de su secta, contradijo con tanta pasión la estoica.

He procurado desempeñarme de las promesas de esta introducción previa a la doctrina estoica<sup>87</sup>. La secta es fuera del común sentir, mejor diré, contraria; los términos con que se declara son forasteros a los espíritus vulgares, más altos de lo que puede percibir la oreja. Por eso dijo Séneca, epístola 13: «No hablo contigo en la lengua estoica, sino en otra más baja»<sup>88</sup>. Es

---

de lo divino— es reducido a su principio y final sin más. Así, parece que se alude a la razón, fuerza y utilidad de los dioses, cuando en realidad se alude con estas palabras a lo firme del argumento mismo de la demostración, puesto por Cicerón en boca del epicúreo Velleius. Cf.: *Solus enim vidit primum esse deos, // quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum, quam appellat prolepsin Epicurus, id est, anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest? // Cuius rationis vim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri de regula et iudicio volumine accepimus.*

<sup>86</sup> *Tusc.*, 1, 77.

<sup>87</sup> Cf. *Introd.*, p. LXXXI.

<sup>88</sup> *Ep.* 13, 4. Séneca hace referencia con el pasaje donde se inserta esta frase a la influencia que tiene la opinión, más que la propia realidad, en la consideración de los males que nos circundan y nos provocan aflicción. Para tratar la cuestión se aleja deliberadamente del espíritu y del puro lenguaje estoico, adoptando una terminología menos esotérica con vistas a ob-

lengua no sólo diferente, sino extraña, la de la verdad; es amarga, óyese, y en vez de aprenderse, se teme: en esta lengua escribió Epicteto, en ésta escribió Epicuro, no en la que le achacaron a la gula y embriaguez los que conocieron su culpa en no obedecerla. 5

f. 109 Disfamáronle los torpes filósofos idólatras. Admiróle Séneca, admiróle. Con él deshonor al grande cordobés quien no le creyere en esto, quien no le siguie- 10  
re. No soy quien le defiende, oficio para mí desigual; soy quien junta su defensa, porque no pueda blasonar el vicio que fue tan admirable filósofo su secuaz.

Errores tuvo Epicuro como gentil, no como bestia; aquéllos le condenan los católicos, éstos le achacaron los envidiosos; y después, por hallarle ya común proverbio y único de los vicios, los doctos y los santos le advirtieron por escándalo: San Pedro Crisólogo, *serm. 5: Epicuro se tradunt, ultimo desperationis et voluptatis auctore*<sup>89</sup>. Comúnmente se dice negó la inmortalidad del alma. Este error tan feo no se colige de su vida ni de sus palabras, ni de llamar bienaventurado el día en que moría atormentado de inmensos dolo- 15

---

1-2. sino estraña, la de la verdad: sino estraña la de la verdad A B

8. le creyere: lo creyere B

18. *auctore: authore* A; *autore* B

---

tener mejores resultados con el catecúmeno Lucilio. La diferencia así establecida entre la predicación estoica y el lenguaje común es resaltada por Quevedo y aprovechada para establecer, una vez más, un paralelismo entre estoicismo y epicureísmo, entre la regla de la predicación de Epicteto y la de Epicuro.

<sup>89</sup> *Serm.*, 5 (PL 52, col. 199 a). Para los padres cristianos la negación de la providencia y de la inmortalidad del alma no son otra cosa que la expresión de la desesperación del pecador. Cf., en esta misma perspectiva, Jerónimo, *In Is.*, 7, 22, 12 (PL 24, col. 272 c).

res; antes es confesión de lo contrario, según las señas que da el Espíritu Santo de los que no creen otra vida en el *Libro de la Sabiduría*. Las señas de hombre sin Dios son gozar de todos los placeres y gustos, porque no creen otros; empero no gozar de ninguno y absterse de todos y llamar bienaventurado el día de la muerte, señas son de ] creer otra vida.

f. 109 v

Acúsanle de que negó la Providencia divina. Yo trato este punto en mi libro que intitulo: *Historia Teológica, Política de la divina Providencia*<sup>90</sup>. Sea que erró en esto, mas diga la causa el grande padre Agustino, en su libro de *Las ochenta y tres cuestiones*, donde prueba que la ceguedad de la mente no puede ver a Dios: «De la manera que la vista de los ojos, si está enferma, juzga que no hay lo que no ve, por demás la imagen presente asiste a los ojos cuando tienen cataratas, así Dios, que en todas partes está, no puede ser visto de los ánimos cuya mente está ciega»<sup>91</sup>. Por esto no vio Epicuro a Dios y a su Providencia; porque su mente no alcanzó la vista que a nosotros nos da la fe que alcanzamos. Y pues por misericordia de Dios tenemos la luz que le faltó a él y a todos los filósofos gentiles, estimemos lo que vieron y no les acusemos lo que dejaron de ver. Cuando lo condenáremos, no

---

9-10. Theologética B (también en *Fe de Err.* de A «Theologética, lee Theologoethica». Cf. Blecua, *ibid.*, p. 484, 12-13): Theologética A  
18. visto: om. B

---

<sup>90</sup> Quevedo se refiere aquí probablemente a un primer original de la *Providencia de Dios*, refundido después en 1641 en esta obra, en la que ya no remite a la tal *Historia*..., sino a la *Defensa*: «Cuanto a Epicuro me remito a mí en lo que escribí en su defensa en el *Epicteto* que traduje» (*Providencia de Dios*, ff. 1244 a Astrana).

<sup>91</sup> *Divers. quaest.*, 12 (PL 40, col. 14).

disfamemos su memoria, si contradijéremos sus escritos.

Oigamos por Epicuro a Eliano, *De varia historia*, lib. 4, en el título *Epicuri sententia et felicitas*: «Epicuro Gargecio decía: A quien poco no le basta, nada le basta. El [ mismo decía que se atreviera a competir de la felicidad con Júpiter, si tuviera agua y pan. Habiendo tenido Epicuro este sentimiento, otra vez trataremos con qué intención alabó el deleite»<sup>92</sup>.

Nada dejó por decir Eliano en defensa de Epicuro<sup>93</sup>, y aunque no declaró, como lo promete, de qué deleite hablaba, en Cicerón se lee repetidamente, I *De natura Deorum*: «Nosotros los epicuros ponemos la bienaventuranza de la vida en la paz del alma y en carecer de todas las dádivas»<sup>94</sup>. Y en el tercero de las *Tusculanas*: «Niega Epicuro que se puede vivir bien sin virtud. Niega que la fortuna tenga alguna fuerza en el sabio; antepone la comida pobre a la espléndida. Niega que hay algún tiempo en el que el sabio no sea bienaventurado»<sup>95</sup>. Y en el I de *Tusculanas*: «Vienen no sólo catervas de epicúreos que contradicen, a los cuales no desprecia; mas no sé cómo cualquiera doctísimo los desprecia»<sup>96</sup>.

- 
7. de la felicidad: de la fecilidad B  
 20. en el I: en el primero B  
 23. los desprecia: lo desprecia A B

<sup>92</sup> *Var. Hist.*, IV, 13 (Fr. 473, 602 Us.) *Epicuri sententia et felicitas*: se trata probablemente del título de un epígrafe marginal junto al que aparece este pasaje en una traducción latina de Eliano manejada por Quevedo. Para una posible edición italiana que quizás le perteneció, cf. Maldonado, «Algunos datos...», p. 423, n.º 53.

<sup>93</sup> Cf., sin embargo, *ibid.*, II, 31; IX, 12; *Fr.* 10, 39.

<sup>94</sup> *Nat. deor.*, 1, 53.

<sup>95</sup> *Tusc.*, 3, 49.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 1, 77: Cf. pp. 32 s., donde este mismo paso ya ha sido citado por Quevedo, con ligeras alteraciones en la traducción.

Yo me admiro de lo que se admiró Cicerón en el 2 *De finibus*: «Epicuro siempre dice que el sabio es bienaventurado, tiene fin en las codicias, desprecia la muerte, siente sin algún miedo la verdad de los dioses 5  
 f. 110 v inmortales, no duda si será mejor salir ¡ así de la vida, instruido con estas cosas, siempre está en deleite»<sup>97</sup>. Y en el segundo *De finibus*: «Niega Epicuro (esta es vuestra luz) que nadie pueda vivir con deleite que no viva honestamente»<sup>98</sup>. Y en el 3 de las *Tusculanas*<sup>99</sup>: «No sin causa se atrevió a decir Epicuro: 10  
 siempre goza de muchos bienes el sabio, porque siempre está en deleite». Y hablando Cicerón en la proposición capital que acerca de la Providencia divina le acusan, dice en el 3 de las *Tusculanas*<sup>100</sup>: «Con ver-

- 
- 1-2. en el 2 *De finibus*: en el segundo de Finib. B  
 9. en el 3: en el tercero B  
 10. a decir: ha decir A B  
 14. en el 3: en el tercero B

---

<sup>97</sup> En realidad *Fin.*, 1, 62 (ad *Fr.* 397, p. 273 Us.).

<sup>98</sup> *Ibid.*, 2, 70.

<sup>99</sup> En realidad *Tusc.*, 5, 110.

<sup>100</sup> El pasaje no pertenece a las *Tusc.*, sino al *Nat. deor.*, 1, 45: *Vere exposita illa sententia est ab Epicuro, quod beatum aeternumque sit id nec habere ipsum negotii quicquam nec exhiberi alteri.* Con *proposición capital* se alude a las *Máximas capitales* de Epicuro transmitidas por Dióg. Laerc. (X, 139 ss. = p. 71 ss. Us., [5] p. 121 ss. Arr. 2), en este caso a la MC I: «El ser feliz e incorruptible [la divinidad] ni tiene él preocupaciones ni a otro se las causa, de suerte que ni de irritaciones ni de agradecimientos se ocupa, pues todo eso se da en el débil». Quevedo ha podido obtener la referencia contextual al pasaje, o bien de otro texto del propio *Nat. deor.*, 85 (*itaque in illis selectis eius brevibusque sententiis, quas appellatis xυγίως δόξας, haec ut opinor prima sententia est: quod beatum et immortale...*), o bien del texto del propio Diógenes Laercio. Rebolledo, p. 494, copia aquí a Quevedo no sólo en la traducción del pasaje, sino incluso en la

dad pronunció Epicuro aquella sentencia: Lo que es eterno y bienaventurado, ni padece negocio, ni le hace padecer». Si esto ha de ser verdad, es forzoso que se regule con la fe santa y católica, entendiendo que Dios, aunque cuida de todo, él no padece cuidado ni ocupación de toda su Providencia que le embarace o sea molesta, achaques de los que los hombres llaman negocios, cuidados y ocupaciones. 5

No ignoro que el propio Cicerón acusó a Epicuro en muchas cosas y le contradijo en muchas opiniones, sucede a Cicerón contradecirse<sup>101</sup>. Así lo dice Quintiliano, lib. 3, c. 13: *Paulum in his secum etiam Cicero dissentit*<sup>102</sup>. Mas, con reverencia de tan grande varón, oso decir | que Cicerón fue muy interesado en sus opiniones, y que padeció en su defensa la terquedad de causídico<sup>103</sup>, que procuran por el precio no sólo disculpar los delitos, sino defender las virtudes y méritos. Y es cierto que en los libros de la filosofía mostró Cicerón más su oficio que su seso: quien los leyere, me disculpará con lo que leyere y verá son estas 15 palabras menos de mi pluma que de la suya. En el pri-

f. 111

12. c. 13: capit. 13 B

17. defender las virtudes A<sup>2</sup> A<sup>3</sup> A<sup>5</sup> B: defenderlos virtudes A<sup>1</sup> A<sup>4</sup>.

referencia, pues, al igual que éste, lo atribuye al libro tercero de las *Tusculanas*.

<sup>101</sup> Cf. Rebolledo, p. 491: «Don Francisco de Quevedo se indignó mucho contra Cicerón, por lo que le parece que se contradice en las cosas de Epicuro...».

<sup>102</sup> *Inst.*, 3, 11, 18. En el *Índice* aparece una obra con el título de *Quintiliani M. Fabii Orationes*, Parisiis, 1538.

<sup>103</sup> *causídico*: «El abogado que trata los negocios y pleitos de las partes, solicitando y abogando por su buen despacho» (*Autoridades*, que recoge este paso de Quevedo). Cf.: «Los abogados, porque no se han de mover a defender pleito, ni abogar en él sin razón y causa» (Covarrubias).

mero *De natura Deorum*, dice: «Y de verdad no entiendo por qué razón Epicuro quiso más decir que los dioses eran semejantes a los hombres, que decir que los hombres eran semejantes a los dioses»<sup>104</sup>.

Admírame que Cicerón ignorase cosa a que le puede responder cualquier ignorante, como en mí lo verifico. Fue la causa que como no se ve, ni alcanza, ni puede comprender la naturaleza de Dios, y la del hombre se ve y entiende por advertencia científica, declarar lo no conocido por lo conocido, a nuestro modo de entender, y lo contrario, era irracional axioma repetido. Cristiano es: «Por las cosas que fueron hechas se ven las que se entienden»<sup>105</sup>. Enseñanos esto la Iglesia católica con la sagrada adoración de las imágenes de Dios Padre y del [Espíritu Santo, y de las almas y ángeles, pintándolos a semejanza de los hombres, para que nuestros sentidos sean capaces de lo incomprendible, a nuestro modo de entender.

En otra parte dice Cicerón se espanta que Homero quisiese más pintar a los dioses como hombres que a los hombres como dioses<sup>106</sup>. Pues Cicerón repite esta (a su parecer) advertencia,preciado estaba de ella, o empeñado en acreditarla, cosa aun a su elegante persuasión difícil.

Yo no califico a Epicuro, refiero las calificaciones que hallo escritas de su doctrina y costumbres en los mayores hombres de la gentilidad, diligencia hecha pri-

---

11-12. era irracional axioma repetido. Cristiano es: A<sup>3</sup> B; era irracional; axioma repetido, Cristiano es: A<sup>1</sup> A<sup>2</sup> A<sup>3</sup> A<sup>4</sup>

<sup>104</sup> *Nat. deor.*, 1, 90.

<sup>105</sup> Cf. *Romanos*, 1, 20; *Sabiduría*, 13, 1-9; *Eclesiástico*, 17, 8; *Hechos de los Apóstoles*, 17, 24-29; *I Corintios*, 1, 21.

<sup>106</sup> Cf. *Nat. deor.*, 1, 42; 2, 70.

mero por Diógenes Laercio, por Eliano, por Séneca, por Cicerón, y en nuestros tiempos por Arnaudo, en que yo que los junto soy el sexto; que no pudiendo añadir autoridad a esta defensa, la añado un número. Dos cosas, empero, añado y pongo en consideración a los lectores: que Cicerón, para impugnar en algunas partes la doctrina que fue de Epicuro, se vale de lo que falsamente le impusieron sus envidiosos con cartas fingidas<sup>107</sup>. La otra, que se lee frecuentemente, que desterraron de diferentes repúblicas los epicúreos, mas nunca a Epicuro<sup>108</sup>; antes Cicerón dice que, por veneración de su memoria, se traía su retrato en los dedos en anillos<sup>109</sup>, y Laercio que se le hicieron estatuas y se le señalaron fiestas<sup>110</sup>.

De esto tengo por causa que Epicuro, para atraer fáciles a los hombres a la virtud, la llamó deleite, nom-

<sup>107</sup> Este juicio es más propio de la animadversión de Quevedo hacia Cicerón que de una reflexión objetiva, pues independientemente de que éste utilizara fuentes de adversarios de Epicuro, estimadas como fiables, puede demostrarse suficientemente también su manejo de fuentes epicúreas de primera mano, puestas en boca de personajes epicúreos que aparecen en diversos tratados. De otra parte, el propio Cicerón cultivó la amistad de epicúreos muy destacados como Fedro (*Fam.*, 13, 1, 2) y Filodemo (*Pis.*, 70). Para la cuestión de las fuentes, véase, por ejemplo, R. Philippson, en *Real Encycl.*, VII A I, cols. 1.136-37 y A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III*, Darmstadt, 1968, pp. 36-51. Para las relaciones entre Cicerón y Filodemo, el fecundo discípulo de Epicuro, véase «Cicerone e Filodemo» en *Atti I Congr. Intern. St. Ciceroniani*, Roma, 1961, pp. 187 ss.

<sup>108</sup> Cf. para los testimonios más significativos, Cleomedes, *Theor. Cyc.*, II, 1, 87, p. 158 Ziegler (*Praef.*, p. LXXIV Us.); Plut., *Contra Epic. beat.*, 1.110 d; Ateneo, XII, 547 a; Eliano, *Var. Hist.*, IX, 12; Fr. 39; Sex. Emp., *Adv. mathem.*, 2, 25.

<sup>109</sup> *Fin.*, 53; cf. Plinio, *Nat.*, 35, 5.

<sup>110</sup> Cf. respectiv. Dióg. Laerc., X, 9 (p. 364 Us., [1] p. 8 Arr. 2) y X, 18 (p. 166, 6 Us., [1] p. 14 Arr. 2). Para ambos testimonios, cf., también, Plinio, *ibid.*

bre que hace más gente en nuestra naturaleza que el de virtud y autoridad y filosofía. Los viciosos que fueron los epicúreos desterrados acudieron al nombre deleite para autorizar sus vicios y desautorizar a Epicuro. Lo que consiguieron sin culpa de los que le nombran proverbio de gula y deshonestidad. No de otra manera que ha sucedido en nuestra España a Juan de la Encina <sup>111</sup>, que siendo un sacerdote docto y ejemplarísimo, cuerdo y pío, como consta de sus obras impresas, en que se leen muchas de seria erudición —a quien llevó en su compañía el Excelentísimo Señor Marqués de Tarifa <sup>112</sup>, cuando fue en voto a visitar la Casa Santa <sup>113</sup>, que no sólo le honró con su lado <sup>114</sup>, sino imprimiendo en el libro que su Excelencia hizo de su viaje el propio viaje escrito en verso por el mismo sacerdote Juan de la Encina <sup>115</sup>—, sólo porque

---

5. consiguieron B: consiguieron A

---

<sup>111</sup> Juan de la Encina (1469-1530?), pionero del teatro renacentista español.

<sup>112</sup> Marqués de Tarifa: D. Fadrique Enríquez de Ribera, Adelantado mayor de Andalucía.

<sup>113</sup> *Casa Santa*: «Por excelencia se entiende la de Gerusalem, tan venerada de los christianos, por estar en ella el Santo Sepulchro de Christo Nuestro Señor» (*Autoridades*).

<sup>114</sup> *lado*: En el sentido de «compañía», «protección». Cf.: «Por extensión significa la persona que asiste y acompaña a otra y así se dice: Fulano tiene buenos o malos lados» (*Autoridades*). Cf. también: ...«no apartársele del lado, hazerle siempre compañía» (Covarrubias). Cf. *Política de Dios*, ed. de J.O. Crosby, Castalia, Madrid, 1966, p. 49, 123-125: «Y no es de olvidar, que aviendo de tener lado, y no siendo bueno que estén solos los reyes, esta compañía, este lado, que llaman ministro, ellos se le buscan, y le dan a quien se le grangea».

<sup>115</sup> El libro del marqués de Tarifa se intitula *Viaje que hize a Ierusalem...*, en Sevilla, por Fco. Pérez. En las Casas de el Duque de Alcalá, 1606 (BN de Madrid, R/12.740). La obra de Juan de la Encina es *Sacra Via de*

entre otras obras de versos suyos imprimió un juguete que llamó *Disparates*<sup>116</sup>, se ha quedado injustamente por la tiranía del vulgo en proverbio de disparates, tan recibido<sup>117</sup>, que para motejar de necedades las de cualquiera, es el común y universal modo de decir: «Son disparates de Juan de la Encina»<sup>118</sup>. A mi ver es tan ajustado el caso, que se pueden consolar el uno con el otro, y desengañar a todos del agravio sin razón de entrambos.

Clemente Alejandrino, *Stromatum* I, llama [a] Epicuro príncipe de los autores impíos<sup>119</sup>, y San Agustín en muchas partes<sup>120</sup>. Empero hablan del Epicuro que hallaron introducido en proverbio de la maldad y de la doctrina impía que al nombre de Epicuro falsamente atribuyó Diotimo.

Temo, escarmentado, que unos hombres que en este

---

10. llama [a] Epicuro: llama Epicuro A B

---

*Hierusalem*, publicado anteriormente en Roma en 1521 e incluido después en el libro referido de D. Enrique. Es en realidad una descripción, matizada de cander, del viaje realizado por ambos a los Santos Lugares en 1519 y está compuesto por 213 coplas de arte mayor.

<sup>116</sup> *Disparates*: Los *Disparates trovados*, coplillas ligeras con tono de cierta burla y sátira. El texto puede verse en el *Cancionero de Juan del Encina* (1496), ed. facs., Madrid, 1928, pp. LVII-LVIII.

<sup>117</sup> *recibido*: en el sentido de aceptado. Cf., s.v. *recebir*: «recibido, lo que está admitido» (Covarrubias).

<sup>118</sup> Cf. Iventosch, pp. 99 ss.

<sup>119</sup> *Strom.*, I, 1, Cf. I, 11,; II, 21 (ad Fr. 602, p. 339 Us.).

<sup>120</sup> En realidad las acusaciones de impiedad contra Epicuro, que tienen su fundamento en la negación por el filósofo de la providencia de Dios, de la inmortalidad del alma y en la teoría de la exaltación del placer, obedecen a una postura habitual de los Padres cristianos ante estos aspectos doctrinales y, en este sentido, la observación de Quevedo es más una referencia general que un testimonio concreto. Cf., sin embargo, *Contr. Acad.*, 3, 10, 23 (PL 32, col. 946). Véase, también, la *Introd.*, p. XXIV.

tiempo viven de hazañeros del estudio, cuya suficiencia es gestos y ademanes, han de ladrar <sup>121</sup> el haber osado yo moderar a Cicerón las alabanzas en la filosofía. Quiero entreteñerles los dientes con las palabras del *Diálogo de los oradores*, cuya posesión anda dudosa entre Tácito y Quintiliano: en las obras ] del uno se imprime con nombre del otro. Dice así, hablando de Cicerón: «Porque sus primeras oraciones no carecen de vicios de la antigüedad, es lento en los principios, largo en las narraciones, ocioso en los fines, tarde se conmueve, raramente se enciende» <sup>122</sup>. Y aunque estas acusaciones no son pocas, ni leves, añade muchas más.

Consideren estos doctores en tropelía <sup>123</sup>, que si en la arte oratoria, que fue su blasón y su oficio y toda su presunción, fue tan reprehensible, qué no es considerable que lo sea en la filosofía. Ni yo soy el que solo en esta parte no le admito. Léase a Hortensio

---

5. Diálogo: Dialago A B

---

<sup>121</sup> *ladrar*: Para estos usos metafóricos, cf. L. Schwartz Lerner, *Metáfora y Sátira en la obra de Quevedo*, Madrid, 1983, *passim*.

<sup>122</sup> *Dial.* 22, 3. En cuanto a la alusión a la dudosa paternidad de la obra, el tema dista aún mucho de estar resuelto incluso hoy día, dado que la tradición manuscrita no es absolutamente unánime en la atribución a Tácito. Concretamente el *cód. Vindobonensis* 351 lo atribuye a Quintiliano. El tema preocupó a los humanistas italianos, a través de los cuales probablemente Quevedo se hizo eco de la cuestión, (cf. V. Paladini, E. Castorina, *Storia della Letteratura Latina*, vol. II, «Problemi critici», Bologna, 1970, pp. 317 ss.) y la crítica moderna ha adoptado posturas diversas sobre la cuestión. (Cf. A. Rostagni, *Storia della Letteratura Latina*, III, Torino, 1964, pp. 217 ss.).

<sup>123</sup> *tropelía*: «Atropellamiento o violencia en las acciones» (*Autoridades*).

Landio<sup>124</sup> en sus *Paradojas*. Léase Mayoragio<sup>125</sup> cuán sólidamente opugna las paradojas de Cicerón.

Y si estos censores avinagrados, que apoyan lo auténtico de sus embustes en las rugas de su frente, hubieran leído al propio Cicerón y todo el primero libro *De los fines de bienes y males*, frenaran en estas palabras sus lenguas: *Accurate autem quondam a L. Torquato, homine omni doctrina erudito, defensa est Epicuri sententia de voluptate*. «Con gran cuidado en otro tiempo fue defendida la sentencia del deleite de Epicuro | por L. Torcuato, hombre erudito en toda doctrina»<sup>126</sup>. Conocieran, a su pesar, cuán antigua es la defensa de Epicuro y cuán grandes hombres la hicieron. Y si leyeran todo el libro hasta el fin, vieran erudita, eficaz, honesta y verdadera la defensa de Epicuro, según él la enseñaba, no como se la inficionaron los envidiosos, que le impusieron cartas y tratados

- 
1. Landio: Landio B. Mayoragio (ya en *Fe de Err.* de B «Mayaxio, lee Mayoraxio» pero con la referencia errónea de «fol. 37. p. 2. lin. 18» —cf. Blecua, *ibid.*, p. 484 *in fine*—; en realidad, fol. 37, p. 1 [r], lin. 18): Mayaxio B
17. envidiosos: embidiolos B

---

<sup>124</sup> Ortensio Landio (1512-1553), erudito milanés, cultivador de la paradoja crítica. Su preocupación por Cicerón se inició con su obra *Cicero relegatus et Cicero revocatus*, una invectiva y una defensa simultáneas, publicada en 1534 en Lyon y Venecia. La obra a que alude Quevedo es *Paradossi cioè sententie fuori del comun parere, novellamente venute in luce opra mendotta*, Lyon, 1543. Se interesó también por cuestiones más anecdóticas: panegíricos, usos y costumbres locales, libros de catálogos de cosas diversas y realizó una traducción de la *Utopía* de Moro publicada en 1548.

<sup>125</sup> Antonmaría Conti (1514-1555), llamado también M.A. Majoragio, por el pueblo milanés del que era originario. Filósofo, jurista y erudito, destaca por sus trabajos sobre Cicerón. El libro a que se refiere Quevedo es *Anti-paradoxon, libri sex, in quibus M. Tullii Ciceronis omnia paradoxa refelluntur*, Lyon, 1546.

<sup>126</sup> *Fin.*, 1, 13.

disolutos y sacrílegos. Y si bien en el segundo libro Cicerón impugna la defensa hecha en el primero por Torcuato a las opiniones de Epicuro, son, leídas con seso, réplicas que sólo condenan al que las hace.

Sexto Empírico hace en sus obras muy frecuente 5  
mención de Epicuro. *Adversus Mathematicos*, al principio, dice: «De una propia suerte parece que sienten los epicúreos y los pirrónicos, mas no con una propia acción»<sup>127</sup>. Y pocos renglones más abajo: «En muchas cosas es avisado de ignorante Epicuro y por no 10  
puro en el común hablar. Puede ser la causa el aborrecer a Platón y a Aristóteles y a otros semejantes que se preciaban del conocimiento de muchas disciplinas»<sup>128</sup>. No dice Sexto Empírico que fue tenido por ignorante porque lo era, sino porque tenía por ignorantes a Platón y a Aristóteles. 15

- f. 114 Y en el propio libro, capít. 3, cuyo título es: «¿Qué es la gramática?», empieza: «Siendo así que, de parecer del sabio Epicuro, no es lícito inquirir ni dudar sin anticipación, será conveniente, antes de todo, consi- 20  
derar qué es gramática»<sup>129</sup>. Y en el cap. 13 dice:

---

17. capít. 3: capítulo tercero B

21. cap.: capítulo B

---

<sup>127</sup> *Adv. mathem.*, I, 1 (Fr. 227 Us.) Se inicia con este pasaje una serie de testimonios, extraídos de Sexto Empírico, a propósito del rechazo epicúreo de la *paideia* o «ciencias especiales». Cf. *Introd.*, p. LXIV. En el *Índice* parece figurar una obra de Sexto (s.l. E): *Sex... Empirici Opera* (?), Geneva, 1621. Pero cf. *infra.*, n. 135.

<sup>128</sup> *Adv. mathem.*, *ibid.* (*ibid.* Us.).

<sup>129</sup> *Ibid.*, I, 57 (p. 188, 30 Us.). A pesar de una cierta descontextualización de la cita (la frase de Sexto con la mención de la *anticipación* se refiere a la *prolepsis* epicúrea como forma de conocimiento basada en una noción impresa universalmente en el intelecto de los hombres, que nada tiene que ver con el concepto de idea innata) Quevedo la toma para poner el énfasis

«Averíguase que Epicuro aprendió sus principales dogmas de los poetas»<sup>130</sup>. Y los verifica con Homero y con Epicarmo<sup>131</sup>. Y en el propio capítulo dice: «Epicuro no tomó de Homero el decir que el término de la grandeza era el deleite. Muy diferente es decir que algunos cesaron de comer y beber y haber satisfecho su apetito, como decir: 5

Después que el apetito fue vencido  
de comer y beber.

a decir que es el término de las grandezas en los deleites la carencia de dolor»<sup>132</sup>. 10

---

10. a decir: Ha dezir A B

---

en las falsas acusaciones que pretendían hacer de Epicuro un ignorante. Y, en efecto, los epicúreos, al margen de su desprecio de la «paideia», admitían la gramática (cf. Sexto Emp., *Adv. mathem.* I, 49 (fr. 22 Us.), sin duda por el afán de alejar la génesis del vocabulario filosófico de toda norma convencional.

<sup>130</sup> *Adv. mathem.*, I, 273.

<sup>131</sup> *Ibid.* Quevedo alude a dos pasajes de Homero y Epicarmo respectivamente que, de acuerdo con Sexto, la común opinión considera como origen de dos de los principales dogmas de Epicuro, a saber, que el límite de la magnitud de los placeres es la simple eliminación del dolor (*Max. Cap.* III, en Dióg. Laerc., X, 139 = p. 72 Us., [5] p. 120 Arr. 2) y que la muerte nada debe significar para nosotros (*Epíst. a Menec.*, a Dióg. Laerc., X, 124 = p. 60 Us., [4] p. 109 Arr. 2). Quevedo, a continuación, recoge la refutación que hace Sexto de esta creencia.

<sup>132</sup> *Adv. mathem.*, I, 283. Ahora el testimonio sirve a Quevedo para poner una vez más el acento en la morigeración de Epicuro ante los placeres. De hecho, mediante la diferenciación que está patente en el testimonio, Sexto aprovecha también para enfatizar la concepción epicúrea del placer catasmático o en reposo, esto es, el placer como simple ausencia de dolor, frente a otras formas de placer. Para subrayar tal diferenciación Sexto se vale de un conocido verso de Homero (*Iliada*, I, 469), confrontado con la segunda parte del testimonio, que se basa en la conocida *Max. Cap.* III de

Más benignamente declara esta opinión Sexto Em-pírico que Cicerón<sup>133</sup>. En este sentido prometió declarar-la Eliano<sup>134</sup>. Prosigue tres renglones más abajo: «Decir que la muerte es nada, Epicarmo lo dijo, mas demostrólo Epicuro. Y lo admirable no fue decirlo, sino demostrarlo»<sup>135</sup>. En el lib. 7 *Contra los matemáticos*, dice: «Cuentan a Epicuro con éste, como quien f. 114 v desterraba la lógica contemplación<sup>136</sup>. Otros hubo

---

6 . lib.: libro B

---

Epicuro (cf., para la referencia, la nota anterior): «Límite de la intensidad de los placeres es la eliminación de todo dolor. Allí donde se dé una sensación placentera, y por el tiempo que permanezca, no existe la sensación de dolor ni la mezcla de ambas».

<sup>133</sup> Alusión al rigor de la crítica ciceroniana contra la noción epicúrea de placer como ausencia de dolor. Cf. especialmente *Fin.*, 2, 4-20; *Tusc.*, 3, 47.

<sup>134</sup> De nuevo Quevedo se refiere al pasaje en que Eliano promete una definición del concepto epicúreo de placer, sin posteriormente efectuarla. Cf. n. 92.

<sup>135</sup> *Adv. mathem.*, I, 284. Sexto recoge en dos ocasiones la máxima epicúrea según la cual «la muerte nada es para nosotros» (cf., para la referencia, *supra*, n. 131) En la primera ocasión (*Adv. mathem.*, I, 273) se hace eco de la opinión que la atribuye, antes que a Epicuro, a Epicarmo. En la segunda, de acuerdo con la lectura común de los códices en este pasaje, es atribuida a Sofrón. Quevedo, en cambio, también aquí la asigna a Epicarmo. La razón es que Quevedo probablemente ha tenido presente la traducción latina de Sexto debida a Gentianus Hervetus, anterior a la edición *princeps* del filósofo (Parisiis, Antuerpiae, 1569), única en que, a diferencia de los códices utilizados en las demás ediciones, se recoge la variante *ab Epicarmo*. Cf. la edición teubneriana de J. Mau, Lipsiae, 1961, vol. III, *adn. crit.* p. 72. Para la descripción de la mencionada traducción latina, que no hemos podido consultar, véase también la edición teubneriana de H. Mutschmann, Lipsiae, 1914, vol. II, p. XIII s.

<sup>136</sup> *Adv. mathem.*, VII, 14 ss. (ad. *Fr.* 242, p. 177 Us.) Éste es una referencia de Sexto al filósofo Arquelaos que concebía como partes de la filosofía sólo la física y la ética y desechaba la lógica. *Contemplación*, está tomado por Quevedo en el sentido aristotélico del término *theoria* presente en

que afirmaron que no desterraba en universal la lógica, sino sola la de los estoicos». Y en el libro 10, folio 466: «Decía Epicuro que la filosofía era operación que con razones y argumentos hacía la vida bienaventurada»<sup>137</sup>. No dijo que la embriaguez y lascivia, sino la filosofía. Y estos méritos reconoció aquel verso que se lee en Petronio: 5

*Ipse pater veri doctus Epicurus in arte*<sup>138</sup>.

Blasón que, si bien en Petronio, está profanado, cuya ironía ocasionó Cleomedes llamándole inventor de la verdad<sup>139</sup> cuando falsamente afirma dijo que el sol 10

- 
9. Blasón que, si bien en Petronio, está profanado: Blasón, que si bien en Petronio está profanado, A B  
11. quando falsamente afirma dijo que el sol: quando falsamente afirma, dijo, que el sol A B

---

el texto, en el que, sin embargo, conlleva el estricto significado de *logiké theoria*, en alusión a una de las partes en que convencionalmente se dividía para los griegos la filosofía.

<sup>137</sup> En realidad *Adv. mathem.*, XI, 169-170 (*Fr.* 219 Us., 230 Arr. 2).

<sup>138</sup> *Satir.*, 132, 15.

<sup>139</sup> En las ediciones, anteriormente mencionadas (cf. *supra*, n. 8), del *Satiricón* el verso de Petronio es ampliamente comentado, y Quevedo ha tenido presente ambas. En la de Colonia, *Prolegomena*, cap. III, p. 20, el citado verso es tomado como argumento para mostrar que Petronio es un epicúreo. Por su parte, González de Salas, en la edición de Francfort, *Praeludia*, p. 6, refuta, también a partir de este verso, tal opinión, pues a su juicio no puede decidirse que Petronio sea epicúreo. De otra parte, la observación de Quevedo a propósito de que llamar a Epicuro «padre de la verdad» es un blasón que en Petronio está profanado, tiene un doble fundamento. Petronio alude en los versos de este pasaje a los placeres del amor: «Pues ¿quién ignora lo que es una cubrición, quién lo que son los placeres del amor? ¿Quién impide a sus miembros entrar en calor en un lecho tibio?» (traducc. de M. Díaz y Díaz, *o. c.*, vol. II, p. 141). Viene a continuación un pasaje según el cual Epicuro, calificado de «padre de la

se apagaba chirriando en el mar como una lucerna <sup>140</sup>. Empero es tan único Epicteto en la gentilidad, que no se lee de otro hombre a quien aquellas almas erradas que mancilló la idolatría llamasen padre de la verdad, sino sólo a Epicuro. Que le llamaron así por aclamación consta. Y la razón la colijo yo de Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, página 197: «Como a Epicuro, por razón de que muchos a una voz dicen de él que halló la verdad» <sup>141</sup>. Hallo que Lactancio, *De divino premio* <sup>142</sup>, lib. 7, cap. 1, dice estas palabras: «Sólo Epicuro, según Demócrito <sup>143</sup>, fue verdadero en

2. Epicteto B: epitetto A

11. fue verdadero en: fue verdadero; en B

verdad» (frase recogida por Quevedo), recomendaba tales placeres. Pero además, a partir de aquí, de acuerdo con las citadas ediciones, se lee: *et hanc vitam dixit habere Deos*, «y ha afirmado [Epicuro] que los dioses llevan esta vida...». La variante *Deos*, discutida y aceptada en ambas ediciones (pp. 388-89 en la de Colonia, p. 405 en la de González de Salas) frente a la lectura *telos* de otras (cf. la ed. Díaz y Díaz, *o. c.*, *ibid.*, «y dijo [Epicuro] tener la vida tal objetivo») explica el comentario de Quevedo. Finalmente, el relacionar a Cleomedes con Petronio se debe a que en su comentario (*ibid.*, p. 405) González de Salas reclama, para el verso aludido de Petronio, un pasaje de Cleomedes en que éste critica a Epicuro por considerarse único poseedor de la verdad (cf. Cleomedes, *Theor. Cycl.*, II, 1, p. 164 Ziegler).

<sup>140</sup> *Theor. Cycl.*, II, 1, 89, p. 162 Ziegler (*Fr.* 346 b, p. 354 Us.).

<sup>141</sup> *Adv. mathem.*, VII, 328. Quevedo o no ha estudiado el pasaje del que toma este testimonio o lo distorsiona a propósito, pues justamente lo que Sexto dice es que no porque muchos digan que tal o cual filósofo «encontró la verdad», puede considerarse como poseedor de la misma.

<sup>142</sup> En realidad el título del libro de la referencia es, de acuerdo con la tradición manuscrita, *De vita beata*, mientras el que da Quevedo es una variante introducida por algunos editores (cf. *PL* 6, col. 733, *adm. crit.*). Para el testimonio, cf. *Divin. instit.*, VII, 1, 10 (*PL* 6, col. 73 b = *ad Fr.* 304, p. 2114, 21 Us.). En el *Índice* aparece de Lactancio una edición intitulada *De divinis Institutionibus*, Lugduni, 1567.

<sup>143</sup> Según Demócrito: En el texto lat. (cf. la nota anterior) se lee *auctore Democrito*, de suerte que debemos entender obviamente «de acuerdo

esta [...] <sup>144</sup>, pues dice que el mundo tuvo principio y tendrá fin.»

- f. 115 Yo bien sé que no halló la verdad y que sólo la halla quien halla a Cristo Nuestro Señor, que es verdad, camino y vida. Bien sé que no fue padre de la verdad; porque sé que Dios es solo verdadero, y que es Dios verdadero de Dios verdadero. Y sé por las palabras del Apóstol: «Que Dios es verdadero y todo hombre mentiroso, como está escrito» <sup>145</sup>. Condeno en Epicuro todas las palabras y opiniones que condena la santa y sola verdadera Iglesia católica romana. 10

Defiendo su opinión infamada por los envidiosos, no con mis palabras, sino como se ha leído, con las de Diógenes Laercio, con las de L. Torquato, con algunas de Cicerón, con Eliano, con toda la pluma de nuestro grande Séneca, con la severidad de Juvenal, con el peso elegante y admirable del juicio del señor de Montaña, con la diligencia de Arnaudo. Advierta, pues, el interesado en su terquedad que, en no restituir a Epicuro, condena a todos los referidos por peores que Epicuro, según él le acusa. Repare en el nombre de Séneca venerable, empeñado en esta defensa. 15 20

3. la B: om. A

21. le acusa: se acusa B

22. empeñado B: empenado A

con el parecer de Demócrito», es decir, siguiendo la autoridad y la opinión de Demócrito.

<sup>144</sup> *en esta*: Creo que debió de caer en el original de Quevedo un sustantivo, algo así como «cuestión», «tema», ya que en el texto latino se lee: *unus igitur Epicurus auctore Democrito veridicus in hac re fuit...* Dejo por esta razón un espacio entre corchetes en el texto, aunque lógicamente sin sugerir ninguna integración ni referirme al hecho en el aparato.

<sup>145</sup> *Romanos*, 3, 4.

f. 115 v Reverencie en sus escritos toda la majestad de la filosofía idólatra. No se constituya reo de tan | facineroso desprecio, que será juntar a lo idiota lo profano.

Y porque se conozca que son antiguos estos oprobrios a los que disfaman a Epicuro, referiré las palabras de Diógenes Laercio, con que responde a todos aquellos que refiere. Decían de Epicuro era bebedor y que tenía su felicidad en el deleite, y el deleite en la glotonería y embriaguez y ramerías. En el lib. 10, al principio <sup>146</sup>, dice así: *Sed hi profecto insaniunt* <sup>147</sup>: 10  
 «Mas de verdad éstos no saben lo que dicen; porque afirman muchos fue este varón increíblemente agradable a todos. Testifícalo su patria, que le honró con estatuas de metal, y la inmensa cantidad de amigos que todas las ciudades llenaba; los discípulos que le asistían, a quien instruyeron aquellas dogmáticas sirenas <sup>148</sup>, menos un Metrodoro Estratonicense, que se pasó de él a Carnéades, sin duda porque le era pesada de aquel incomparable varón la bondad inmensa y la perpetua sucesión de su escuela, que, despo- 20  
 blándose las demás todas, permaneció sola, continuándose con repetidos concursos. Tuvo suma piedad para sus padres; fue bienhechor de sus hermanos, clementísimo con sus esclavos, como se lee en su testamento, f. 116 pues juntamente con él filosofaron, en|tre los cuales 25

---

15. las: om. B

<sup>146</sup> Cf. Dióg. Laerc., X, 4 ss. (p. 360 ss. Us., [1] p. 7 ss. Arr. 2).

<sup>147</sup> *Ibid.*, X, 9 s. (p. 364 Us., 1 p. 9 Arr.). Quevedo lee a Diógenes en una traducción latina, de ahí esta frase, la primera del capítulo reseñado, que a su vez es vertida a continuación. Se trata de una referencia a diversos detractores de Epicuro citados por Diógenes anteriormente.

<sup>148</sup> *dogmáticas sirenas*: es decir, «las sirenas de su doctrina». expresión, traducida literalmente por Quevedo, con la que Diógenes destaca la fascinación, a modo de hechizo, que provocaba la doctrina de Epicuro.

fue clarísimo el que referimos<sup>149</sup>. Fue su apacibilidad extremada para con todos. ¿Qué diré del culto de los dioses?».

Palabras son éstas fielmente traducidas de Laercio en el lugar citado, en que se conoce cuáles razones movieron a nuestro Séneca a alabar tanto su doctrina y apreciarse de ella. Y juntamente con las postreras palabras que encarecen en Epicuro el culto de los dioses, me acuerdo de lo que dijo Séneca en el libro 4 *De los beneficios*, cap. 4: «No da Dios beneficios, mas seguro y descuidado, apartado del mundo, hace otra cosa, o (lo que Epicuro juzga por mayor felicidad) nada hace»<sup>150</sup>. De estas razones coligen todos que Epicuro sintió que no había Providencia. Y siendo así, como

- 
1. referimos B: referiremos A  
 7. apreciarse: hapreciarse A B  
 9. libro 4: libro quarto B; cap. 4: capitulo quarto B  
 13. hace: hazer A B

---

<sup>149</sup> Un esclavo de nombre Mys (Dióg. Laerc., X, 10 = p. 360 Us. [1] p. 9 Arr. 2), referencia omitida por Quevedo, aunque está en el texto latino.

<sup>150</sup> *Benef.*, IV, 4, 1 (Fr. 364 Us.). En su ejemplar de la *EE*, p. 70, Quevedo hizo una anotación marginal a este pasaje, preparatoria del comentario que sigue a su traducción del mismo. Doy mi lectura, que difiere de la de Ettinghausen, p. 143, n.º 6, y Astrana, p. 1591 b.

Nihil agit/ [d]eus dixit Ep/[i]curus, non quia / [.] <sup>1</sup> aliquid <sup>qd.2</sup> non/ [a]gat <sup>3</sup> sed quia/ [o]mni agit <sup>4</sup> si/[n]e re[,] passione <sup>5</sup>, et perturbacione. modo vulgar es de/cir que el que haze una cosa sin trabajo i sin que le cueste / nada, que no haze nada en hazello.

1. [.]<sup>1</sup>: quizás una abreviatura, *om.* Ettinghausen y Astrana;  
 2. *aliquid*<sup>qd.</sup>: abreviatura de *quod (aliquod)*, *om.* Ettinghausen y Astrana. 3. *[a]gat*: [n]egat Ettinghausen, negat Astrana. 4. *[o]mni agit* Ettinghausen: quizás deba entenderse [o]mni[a] agit; omnia git Astrana, 5, si/[ne] re, passione: (cf. Séneca, *Benef.*, IV, 4, 19 y VII, 31, 3 (Fr. 364 Us.): si/ uere passione Ettinghausen; sive repastione Astrana. 6 *hacello* Astrana.

Laercio dijo, que cuidó del culto de los dioses, parece, como lo tengo declarado, que no quiso decir que no hacía nada, sino que lo hacía sin padecer cuidado en hacerlo o solicitud embarazada. Nuestra manera de hablar en español me declara. Decimos de quien hace algo sin cuidado parece que no hace nada, nada hace en hacerlo. 5

En el libro 4 *De los beneficios*, cap. 2, son estas las palabras de Séneca: «En esta parte tenemos controversia f. 116 v } con la turba delicada y umbrática de los epicúreos; 10 en su convivio, de los que filosofan acerca de ellos, la virtud es ministra de los deleites, a ellos obedece, a ellos sirve, velos sobre si, dice, no hay deleite sin virtud»<sup>151</sup>.

Esta cláusula no razona contra Epicuro, sino contra 15 la turba de los epicúreos. Ya hemos dicho cuán diferentes cosas son. Advertido, empero, que las palabras de los epicúreos son: «La virtud es ministra de los deleites». Esto impugna Séneca. Las palabras de Epicuro

---

8. libro 4: libro cuarto B; cap. 2: capítulo segundo B

13. velos: ve los B

---

<sup>151</sup> *Benef.*, IV, 2, 1. El pasaje, para el que, como es habitual, Quevedo sigue la EE, p. 69, es bastante confuso, pues lo literal de la traducción no puede ocultar algún ligero fallo de interpretación. En el texto latino se lee: *In hac parte nobis pugna est, cum Epicureorum delicata et umbratica turba, in convivio suo philosophantium, apud quos virtus voluptatum ministra est. Illis paret, illis deservit; illas supra se videt. Non est, inquit, voluptas sine virtute.* Por tanto, no puede considerarse correcta la versión «en su convivio, de los que filosofan acerca de ellos», porque debería entenderse «de los que filosofan en sus banquetes, entre los cuales...», refiriendo *philosophantium* a *Epicureorum*. El presente texto, en el original de la EE que utilizó Quevedo, lleva también una anotación marginal de su puño y letra, a modo de nota explicatoria, para la cual, cf. Ettinghausen, p. 143, n.º 5.

son: «No hay deleite sin virtud»<sup>152</sup>. Cicerón, en el lugar citado, lo confesó<sup>153</sup>. Honesta ilación es que, si no hay deleite sin virtud, que el deleite que hay es virtuoso. Séneca, aquí más sutil que sólido, dice contra los epicúreos: «No hay virtud, si puede seguir; sus principales partes son guiar, debe reinar y estar en el sumo lugar: tú la mandas que siga»<sup>154</sup>. Y pocas palabras más abajo: «De esto sólo se disputa, si la virtud es causa del sumo bien, o si es el sumo bien. ¿Juzgas que preguntar esto es sólo inversión del orden? Mas ésta es confusión, y manifiesta ceguedad, preferir lo postrero a lo primero. No me indigna que después del deleite se ponga la virtud, sino que totalmente se mezcla con el deleite»<sup>155</sup>.

- f. 117 Bien a propósito me valdré de Agelio<sup>156</sup> en dos lugares expresos, en que contra Plutarco defiende a Epicuro, en razón de acusarle la misma colocación de términos en los silogismos. Lícito es responder a Séneca

---

2-3. si no: sino B

---

<sup>152</sup> Quevedo traduce e interpreta este pasaje de modo muy diverso a como lo ha hecho anteriormente. Cf. p. 9, 1 ss.; véase también la *Introd.*, p. LV.

<sup>153</sup> Se refiere a *Tusc.*, 3, 49, pero naturalmente la citación está descontextualizada, pues Cicerón critica en definitiva el intento epicúreo por vincular la virtud al placer como contrario a una valoración real del comportamiento virtuoso. Cf. *ibid.*: «Que él [Epicuro] diga lo que quiera, pero en realidad habla de un placer, en el que no entra ninguna parcela de virtud».

<sup>154</sup> *Benef.*, IV, 2, 2. El pasaje, en efecto, critica la tesis epicúrea de que el placer precede a la virtud y le sirve de guía.

<sup>155</sup> *Ibid.* IV, 2, 3-4.

<sup>156</sup> *Agelio*: Quevedo se refiere a Aulo Gelio. *Agelius* es, en efecto, la forma del nombre de este autor que nos ha sido transmitida por la mayor parte de los manuscritos, así como por un testimonio de Prisciano (*Inst.*, 7, 80). La otra forma está atestiguada, entre otros autores, por S. Agustín (*Civ.*, 9, 4).

con lo que se responde y aun se reprehende a Plutarco por la doctrina de Epicuro. Agelio, libro 2, cap. 8: «Plutarco, en el segundo libro de los que compuso de Homero, dice: Epicuro necia y ineficazmente usó del silogismo; y cita las propias palabras de Epicuro: La muerte no nos toca, porque lo desatado no siente, y lo que no siente no nos toca. Acusa Plutarco que dejó pasar lo que en primer lugar había de decir: la muerte es disolución del alma y del cuerpo. Demás de esto, habiendo olvidado el antecedente, que debía poner primero, usa de él como si lo hubiera puesto, para sacar la conclusión. Perfectamente en esta parte este silogismo, si no precede esta mayor, no puede concluir. Con verdad concluyó Plutarco esto tratando de la forma y orden del silogismo; porque si se ha de discurrir conforme el orden y método lógico, así se debía discurrir: La muerte es disolución del alma y del cuerpo; lo disuelto no siente; lo que no siente no nos toca. Mas Epicuro, siendo tal hombre, no dejó por ignorancia aquella parte del silogismo ni pretendió formar el silogismo con todos sus números y fines, como en la escuela de los filósofos: antes por ser evidente la separación del alma y del cuerpo en la muerte, no le pareció necesario expresarla, por ser cosa notoria a todos. De la misma suerte puso la conclusión del silogismo, no en el fin, sino en el principio. ¿Quién no echa de ver que no se hizo por ignorancia? También en los escritos de Platón hallarás silogismos defetuosos»<sup>157</sup>.

2. libro 2, cap. 8: libro segundo, capítulo octavo B

4. dice: Epicuro: sice Epicuro A B

27. que no se hizo: que se hizo B

Y en el cap. 9 el propio Agelio dice así<sup>158</sup>: «En el propio libro, Plutarco reprehende al propio Epicuro, que usó de una palabra poco propia y de impropia significación. Estas son las palabras de Epicuro: Difi-  
 nición de la magnitud de los deleites, carencia de todo dolor. No debió decir de todo dolor, sino de toda cosa congojosa y triste. Dice que la carencia se ha de significar del dolor, no del dolorido. Demasiada menudencia y casi frialdad es la de Plutarco en acusar a Epicuro, observando las dicciones. Estos cuidados de palabras y elegancias, no sólo no las afecta<sup>159</sup> Epicuro, ante las condena». Hasta aquí son palabras de Agelio,  
 f. 118 y con ellas hemos respondido a la delgada contradicción de nuestro Séneca a los epicúreos, y añadido otro defensor a Epicuro en la antigüedad.

Advierto que Séneca, hablando de la turba epicúrea, la llamó *delicata et umbratica*<sup>160</sup>, palabra de reprehensión, como se ve en Petronio: *Nondum umbraticus doctor ingenia deleverat*<sup>161</sup>. Que a Epicuro ya hemos visto que le llama sabio y a su doctrina santa<sup>162</sup>.

- 
1. cap. 9: capitulo nono B  
 19. *ingenia*: in *Xevia* A B

---

<sup>158</sup> *Gell.*, 2, 9, 1 ss.

<sup>159</sup> *afecta*: Traducción del lat. *sectatur*. «Vale apetecer y procurar alguna cosa con ansia y ahinco» (Covarrubias). Cf.: «Pondré pocos ejemplos, por no afectar ambición de estudioso y leído» (*España defendida*, p. 341 a Astrana); «Todas estas cosas afecta; y si no las tuviera su alma, le faltara noticia dellas para presumirlas y ocasión para imitarlas» (*Providencia de Dios*, p. 125 a Astrana).

<sup>160</sup> Cf. n. 151.

<sup>161</sup> Petron., 2, 4: «Todavía ningún doctorcillo opaco había anulado ingenios...» (traducc. de M.C. Díaz y Díaz, *o. c.*, vol. I, p. 9).

<sup>162</sup> Cf. n. 15.

Lactancio, en el lib. 3 *De falsa sapientia*, cap. 7, dice: «Epicuro decía que el sumo bien estaba en el deleite del ánimo<sup>163</sup>. Aristipo, en el deleite del cuerpo». Por este lugar se conoce que Epicuro no ponía la felicidad en el deleite del cuerpo. Parece se ha de emendar<sup>164</sup> este lugar en Lactancio, y leer Crisipo donde se lee Aristipo; pues consta de Diógenes Laercio<sup>165</sup>, en la *Vida de Epicuro*, escribió cartas lascivas y deshonestas, que Diotimo impuso a Epicuro, y murió de beber, y se emborrachaba; si bien Aristipo fue viciosísimo y, como refiere Diógenes Laercio en su *Vida*, Jenofón le aborreció, y escribió un libro contra el deleite<sup>166</sup>, por ser Aristipo defensor del deleite, que es lo que Lactancio le atribuye, lo cual defiende la lección y prueba en favor [de Epicuro. Empero yo, si se ha de enmendar, antes le enmendaría en Laercio, leyendo Aristipo, movido de las palabras referidas y de la disolución de sus acciones, que son las que acusan a Epicuro, y no se leen de Crisipo<sup>167</sup>.

---

1. lib. 3: libro tercero B; cap. 7: capítulo siete B

---

<sup>163</sup> *Divin. instit.*, III, 7, 7 (PL 6, col. 364: ad Fr. 452, p. 294, 14 Us.).

<sup>164</sup> Cf., por el contrario, Rebolledo, p. 478: «Diógenes Laercio en el lib. 2 atribuye a Aristippo, príncipe de los filósofos cirenaicos, el poner el sumo bien en el deleite corporal, confirmando Lactancio Firmiano, lib. 3. de falsa sapientia, cap. 7., y San Agustín en el 18. de la Ciudad de Dios, p. 41. Si Quevedo viera visto este lugar de S. Agustín, no quisiera enmendar el de Lactancio».

<sup>165</sup> Cf. Dióg. Laerc., VII, 183-184.

<sup>166</sup> *Ibid.*, II, 65. En realidad, un discurso, y no un libro, puesto en boca de Sócrates. Cf. *Mem.*, II, 1.

<sup>167</sup> Obsérvese la contradicción respecto a Crisipo en relación con los argumentos expresados anteriormente para fundamentar la enmienda en Lactancio.

No es mía sola la opinión de que son diferentes doctrinas la de los que llaman epicúreos y la de Epicuro, y que aquélla fue condenada y ésta admirada. El doctísimo español Francisco Sánchez de las Brozas, en su prólogo a *Epicteto* <sup>168</sup>, lo dice con estas palabras, en que defiende acérrimamente la doctrina y virtud de Epicuro, prefiriéndola a la estoica y a la peripatética: «Otros, como fueron los epicuros, dijeron que, pues no había más que nacer y morir, que todo regalo corporal se debía preferir <sup>169</sup>. Tres opiniones que más tocaron la verdad <sup>170</sup> quiero examinar, y después veremos cuál <sup>171</sup> siguió Epicteto. La primera y la mejor de todas fue la del filósofo Epicuro, si bien se entendiera. Fue que puso <sup>172</sup> la felicidad y la bienaventuranza <sup>173</sup> en el deleite y contento. Aristóteles, en el libro décimo <sup>174</sup> de sus *Morales*, declara esta opinión y la aprueba mucho, diciendo que este deleite y gozo se entiende en el ánimo <sup>175</sup>; porque dice que los dioses del cielo se llaman propiamente Machares, que es decir muy gozosos; así que el deleite del ánimo es el que da la bienaventuranza. Esta opinión de Epicuro

<sup>168</sup> Se trata del prólogo al libro *Doctrina del Estoico Filósofo Epicteto, / que se llama comunmente Enchiridion, / traducido de Griego. Salamanca, en casa de Pedro Lasso, 1600* (BN de Madrid, R/36.830).

<sup>169</sup> *preferir*: En los originales de Sánchez, «procurar». Hemos confrontado en este caso y en los de las notas que siguen un ejemplar de cada una de las cinco ediciones publicadas en 1600 (*princeps*), 1612 (Barcelona, Pamplona, Madrid) y 1632 (Madrid).

<sup>170</sup> *la verdad*: *ibid.*, «esta verdad».

<sup>171</sup> *Cuál*: *ibid.*, «que».

<sup>172</sup> *fue que puso*: *ibid.*, «y fue que puso».

<sup>173</sup> Después de «bienaventuranza», en los orig. de Sánchez se lee *in voluptate*,...

<sup>174</sup> *décimo*: *ibid.* 10. -

<sup>175</sup> *en el ánimo*: «del ánimo».

vino a ser tan abominable, por ser mal entendida de sus secuaces y tomada corporalmente y en afrenta de su inventor, porque él fue muy abstinente y muy buen hombre».

El maestro Gonzalo Correas, en sus notas a *La tabla de Kebes*<sup>176</sup>, tiene esta opinión con tales palabras: «Epicuros, los que siguieron a Epicuro, que puso la felicidad en el deleite, y entendiéndolo él del ánimo, se lo interpretó el vulgo por el deleite corporal».

Juan Bernarcio<sup>177</sup>, hombre docto que en nuestro tiempo ha sido el solo comentador judicioso, asistiendo a la mente y al texto filosófico del autor cuando todos se ocupan en confundir con manuscritos y borrar con emendaciones los autores en las cosas que ignoradas no hacen falta a la doctrina, creciendo el volumen y la nota en examinar si uno se llamó Liberio, o Niberio, o Linerio, como si hubieran de casar con él una hija, sin importar a la sentencia, en su comentario a Boecio, en el libro admirable *De [consolación]*<sup>178</sup>, lib. 3, prosa 2, tiene esta opinión por la ino-

5. notas B: notes A

8. él del animo: el del animo A B

10. Bernarcio B: Bernacio A

20. lib. 3, prosa 2; libro tercero, prosa segunda B

<sup>176</sup> *Ortografía / kastellana / nueva i perfeta. / Dirixida al Principe / Don Baltasar N.S. / i el manual de Epikteto / i la tabla de Kebes, Filosofos / Estoicos /... En Salamanca / en casa de Xazinto Tabernier, impresor / de la Universidad / año 1630 (BN de Madrid, R/936 y u/6.236), n. 5, p. 155.*

<sup>177</sup> Jean Bernaerts (1568-1601), Johannes Bernartius o quizás también Bernatius, jurista y literato flamenco, autor de diversos comentarios a autores clásicos y de obras históricas.

<sup>178</sup> El título de la obra, de acuerdo con un ejemplar (BN de Madrid R/20.287) de la edición de 1607, es: *Anici Manli Severini / Boeti / De consolatione / Philosophiae libri quinque. / Ioh. Bernartius recensuit, / et Com-*

cencia de Epicuro, con estas palabras: «Epicuro es tenido por maestro de maldades. Preguntará alguno si con razón, siendo así que el deleite de Epicuro se refiere a lo poco y a lo tenue, y la que nosotros llamamos virtud llama él deleite».

5

Responde Bernarcio en esta cláusula con Séneca, en el libro *De vida bienaventurada*, c. 13<sup>179</sup>, y añade el lugar de Eliano ya citado por mí.

Oberto Gifanio<sup>180</sup>, sobre Lucrecio, en la carta a Johan Sambuco<sup>181</sup>, tratando de las cosas que escribió 10 tocantes al ánimo en deleites y vicios, dice:<sup>182</sup> *De iis profecto tam scribit copiose, et sancte, ut verum esse videatur, id quod de Epicuro scribit Diogenes, falso accusari eum a quibusdam, quod voluptati nimium tribuerit*<sup>183</sup>; *meramque eorum esse calumniam, qui* 15

---

7. c. 13: capitulo treze B

12. ut: et B

---

*mentario illustravit. / Antuerpiae / Ex Officina Plantiniana, / apud Ioannem Moretum, MDCVII, p. 281.*

<sup>179</sup> El pasaje anteriormente recogido de Bernartius es, en efecto, una paráfrasis de Séneca, *Benef.*, VII, 13, 1-2 (Fr. 460 Us.).

<sup>180</sup> Hubert Giffen (1534-1604), Obertus Gifanius, filólogo y jurista holandés, autor, además de publicaciones de carácter jurídico, de ediciones y comentarios de autores clásicos.

<sup>181</sup> Se trata en realidad del prólogo a su edición de Lucrecio, estructurado formalmente como una epístola y dirigido a Giovanni Sambuco (1531-1584), Johannes Sambucus, médico y humanista húngaro, historiador de la corte de Maximiliano II, y editor de *Dioscórides* en griego y latín (París, 1549) y de un comentario a Diógenes Laercio.

<sup>182</sup> Cito por un ejemplar de la edición de Lugduni de 1595 (BN de Madrid, 2/21.362): *Titi / Lucretii / Cari / De / Rerum natura / libri sex /, Ad postremam Oberti Gifanni Ic. / emendationem accuratissime restituti, Lugduni Batavorum, / Ex officina Plantiniana, Apud Franciscum Rapphengium...*, fol. 5r-v.

<sup>183</sup> *tribuerit: tribueret* en el texto de Gifanio.

*ea, quae vir ille de animi tranquillitate intellexisset, ad corporis voluptates detorquerent; qua de re etiam initio libri secundi poeta noster elegantissimis canit versibus et clarissimus Imperator Cassius Epicureae Philosophiae studiosus, ad Cicer. ii, inquit, qui a nobis*<sup>184</sup> [...] *vocantur, sunt [...], omnesque virtutes et colunt et retinent [...], ut ipsius Epicuri verbis ibidem commemorat Cassius. Cicero ipse, huic haeresi maxime inimicus, multis tamen locis bonos viros epicureos, nullosque ex Philosophis minus maliciosos*<sup>185</sup> *esse ait.* 10

Si se persuadiesen unos hombres, que son graduados por sí propios, de que Gifanio habla con su presunción dando un tapaboca<sup>186</sup> al chisme que oyeron y apoyan en las palabras de Cicerón, que de Epicuro habló con discursos, unos desmentidos de otros, no juzgaría haber perdido el tiempo, si bien tengo por difícil reducir hombres catedráticos de su ignorancia, que pasan lo lego por profeso, sin saber otra facultad que la de que usan para juzgar y reprehender. Empero si, despreciando la autoridad de tantós y tan graves autores, perseveraren en difamar a Epicuro, disculpado estará quien a ellos los despreciare. Y desesperando de la persuasión, les doy por consejo que se abs-

<sup>184</sup> A partir de aquí los originales de Quevedo, sin duda por dificultades de impresión, suprimen del texto de Gifanio algunas palabras y frases en griego, recogidas de un testimonio de Cicerón (*Ad Famil. XV, 19*), sin las cuales el pasaje carece de sentido: *li, inquit, qui a nobis (vobis) en el texto de Cicerón φιλήθονοι vocantur sunt φιλόκαλοι καὶ φιλοδίκαιοι, omnesque virtutes et colunt et retinent: οὐδ' ἔστιν ἡδέως ἀνευ τοῦ καλῶς καὶ δικαίως ζῆν ut ipsius...*

<sup>185</sup> *maliciosos: malitiosos* en el texto de Gifanio.

<sup>186</sup> *tapaboca: «El golpe que se da con la mano abierta» (Covarrubias). Cf. «no he podido dar a los ateístas y herejes tapaboca más afrentoso que éste con la mano de Séneca...» (Providencia de Dios, p. 1284 b Astrana).*

tengan de la reprehensión de las costumbres que los griegos envidiosos achacaron a Epicuro, por no condenar inadvertidos las suyas propias, de que pueden prometerse crédito y no defensa.

Señor licenciado Rodrigo Caro: V.M., que sólidamente defendió la opinión de Flavio Dextro<sup>187</sup>, oponiéndose docto a la vulgar noticia, atenderá con expe-

<sup>187</sup> Flavio Dextro (s. iv d. C.) tan sólo nos es conocido por los datos que de él nos transmite S. Jerónimo. Hijo de Paciano, obispo de Barcelona, fue prefecto del Pretorio del emperador Teodosio II. Quevedo trata aquí la cuestión de la defensa que hizo Rodrigo Caro de los falsos *Cronicones* atribuidos al propio Dextro y a Marco Máximo, hecho que atrajo no pocas censuras sobre el quehacer investigador del erudito sevillano, a quien Quevedo dedica juntamente el tratadito de la *Doctrina estoica* y este breve opúsculo de la *Defensa*. Rodrigo Caro defendió los mencionados *Cronicones* en una disertación inédita conservada en el manuscrito 576 de la Biblioteca Nacional de Madrid que, según Menéndez y Pelayo, fue copiada por el cronista Andrés de Ustarroz del original que le entregó en Sevilla Rodrigo Caro en 1646. Precisamente por esta fecha sabemos que Quevedo no se está refiriendo aquí a este manuscrito, sino a un impreso, publicado en 1627, en el que también Caro defendía los *Cronicones*: *Flavii Lucii Dextri V. C. / Omnimoda Historiae / quae extant fragmenta, cum Chronico Marci Maximi / et Helecae, / ac Sancti Braulii / nis / Caesaraugustanorum / Episcoporum, / notis Ruderici Cari / Baetici illustrata. Anno 1627. / Hispali, apud Mathiam Clavigium* (ejemplar LE 579 de la Bibl. General del C.S.I.C.). Sin duda se trata de la edición que aparece registrada sin fecha en el *Índice* como *Omnimoda Historia*, Hispali... Para toda la cuestión véase M. Menéndez y Pelayo, «Vida y escritos de Rodrigo Caro», en *Estudios y discursos de Crítica Histórica y Literaria* II, Santander, 1941, pp. 161-196.

Para la historia en general de los falsos *Cronicones* y el papel del embaucador Padre Jerónimo Román de la Higuera en la realización del de Flavio Dextro, cf. José Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos Cronicones*, Madrid, 1868, pp. 16 ss. Quevedo, que en un principio defendió a Caro y la autenticidad de los *Cronicones*, acabó por considerarlos también falsos de acuerdo con los argumentos del abad don Roccho Pirro en su libro *Notitiae Siciliensium Ecclesiarum* (Palermo, 1630). Cf. *Vida de S. Pablo*, p. 1385 a Astrana: «no niego a don Pirro... la fuerza de sus razones contra la autoridad del libro que se intitula *L. Flavio Dextro...*».

f. 120 v riencia piadosa y bien informada al aparato de calumnias que me prevengo en las bocas que tiene dedicadas la malicia a ladrar y morder: mastines de los libros que, asalariados de la rabia contra el estudio, ponen la suficiencia en el veneno de sus dientes; en tanto que la verdad, saludador<sup>188</sup> efectivo, los mata a soplos. 5

Clemente Alejandrino, *Strom.*, lib. I:

*Nullam enim existimo scripturam adeo fortunatam praecedere, cui nullus omnino contradicat: sed illam existimandum est esse rationi consentaneam, cui nemo iure contradicit*<sup>189</sup>. 10

Todo lo que en este libro he escrito, sujeto a la corrección de la santa y sola y verdadera Iglesia Romana, con rendimiento católico, y dispuesto a reconocer mi ignorancia en todo lo que no concordare con la verdad de la Fe o contradijere al buen ejemplo. 15

<sup>188</sup> *saludador*: «Comúnmente se aplica al que por oficio saluda con ciertas preces, ceremonias y soplos para curar del mal de rabia» (*Autoridades*), de ahí la expresión de Quevedo. Cf.: «Saludar, en otra significación, vale curar...» (Covarrubias). Compárese, aprovechando el doble sentido de «soplar»: «Para ver buena gente, mirad los saludadores, que también dicen que tienen virtud. Ellos se agraviaron, y dijeron que era verdad que la tenían. Y a esto respondió un diablo: ¿Cómo es posible que por ningún camino se halle virtud en gente que anda siempre soplando?... (*Sueño del Infierno*, en *Sueños y discursos*, ed. Maldonado, p. 145). Cf. también: «Supiéronlo los Señores/, Que se lo dijo el Guardián/, Gran saludador de culpas/, un fuelle de Satanás» (*Carta de Escarramán a la Méndez*, vv. 49-52, en Blecua, vol. III, n.º 849, p. 263).

<sup>189</sup> *Strom.* I, 17: «Pues no considero ninguna obra tan afortunada como para que sobresalga sin que nadie absolutamente le ponga algún reparo; al contrariõ se ha de estimar conforme a razón aquélla a la que nadie puede poner reparos con fundamento».