

## «Cristianismo y epicureísmo: Fray Alonso de Cartagena y el Libro de la vida bienaventurada»

Álvaro ALONSO

Es bien conocida la importancia de Fray Alonso de Cartagena como traductor y comentarista de Séneca. Su labor en ese sentido debió de tener una extraordinaria repercusión, a juzgar por los testimonios contemporáneos y por el número muy elevado de códices y ediciones que todavía hoy conservamos<sup>1</sup>.

Atendiendo a los datos que proporciona el propio autor en los prólogos y las glosas, es posible establecer la fecha de estas traducciones con relativa exactitud. Así, por ejemplo, un pasaje del *Libro de la clemencia* contiene una alusión a las campañas de 1431 contra el reino de Granada. Por otra parte, algunos manuscritos todavía no llaman a Fray Alonso Obispo de Burgos —cargo que ocupó después de 1435— y le denominan simplemente «deán de Santiago». Basándose en estos indicios y otros semejantes, Blüher ha podido situar la redacción de esos textos entre los años 1430 y 1434. El *Libro de la vida bienaventurada*, que incluye versiones del *De vita beata* y el *De otio*, es la última traducción que realizó Cartagena de obras originales de Séneca<sup>2</sup>.

El texto, como se sabe, contiene frecuentes menciones de Epicuro y su doctrina. Las glosas que Fray Alonso dedica a esos pasajes permiten conocer su actitud ante una de las filosofías más combatidas e incomprendidas de la antigüedad.

Cartagena llegó a tener un conocimiento más o menos impreciso del epicureísmo como doctrina cosmológica y metafísica. Así lo demuestra su glosa al tratado *Quod nemo laeditur nisi a seipso* de San Juan Crisóstomo.

---

<sup>1</sup> KARL ALFRED BLÜHER: *Séneca en España* (Madrid: Gredos, 1983), pp. 133 y ss.

<sup>2</sup> K. A. BLÜHER, p. 139.

mo<sup>3</sup>. Entre las equivocaciones de los filósofos, una de las más graves es la de aquellos,

que dixieron non auer prouidencia diuina alguna, mas todas las cosas venir acasso [...] Et deste horror dizen que fue Democrito philosopho et algunos de los epicurreos<sup>4</sup>.

El comentarista conoce, por tanto, la noción epicúrea de que no existe un principio creador y ordenador del universo, y que todo se rige por el azar. Es curiosa la interpretación ética que Cartagena ofrece de esa doctrina: según él la negación de la providencia y el indeterminismo epicúreos no proceden de una observación desapasionada de la naturaleza, sino del espectáculo de una sociedad injusta. La física epicúrea no hace sino proyectar al mundo inanimado unas consideraciones cargadas en su origen de contenido moral.

Pero en el texto que nos ocupa, la atención se centra sobre todo en los aspectos más propiamente éticos de la filosofía de Epicuro, y concretamente en su doctrina del placer. Ya en el *Libro segundo de Séneca de la providencia*, Fray Alonso se había ocupado de ese problema<sup>5</sup>. En una de las glosas, Cartagena explica que, según dicen, Epicuro sitúa el sumo bien en el placer. No obstante, Cicerón disculpa esa doctrina diciendo que no ha sido rectamente entendida. Cartagena conoce el libro segundo del *De finibus* y el elogio del testamento de Epicuro que ese texto contiene. Pero como quiera que ello sea —concluye la glosa— siempre que se hace mención del filósofo se le nombra como defensor del placer.

Esa interpretación tan prudente contrasta con la casi contemporánea del Arcipreste de Talavera, que ve en el epicureísmo una simple apología de la gula:

Asý les contesce como fizo a los dos sabios, Epicurio e Ynprimas, que nunca su dyos de Epicurio era synón comer, e de Ynprimas synón beber [...]<sup>6</sup>.

Por supuesto la explicación del Arcipreste no constituye una excepción. El refinado hedonismo del fundador de la escuela fue objeto, desde muy pronto, de interpretaciones erróneas o malintencionadas, que desvirtuaron su verdadero sentido. Durante siglos se repitieron las acusacio-

<sup>3</sup> Para la identificación del tratado me atengo a las observaciones de JUAN DE DIOS MENDOZA NEGRILLO: *Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo XV*. Anejo XXVII del Boletín de la Real Academia Española (Madrid: 1973), pp. 318-19.

<sup>4</sup> Sigo la edición que aparece como apéndice en J. MENDOZA NEGRILLO, pp. 442-43.

<sup>5</sup> Se trata, en realidad, de una traducción del *De constantia* (cfr. K. A. BLÜHER, p. 138). Me atengo al texto del ms. 9180 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

<sup>6</sup> ALFONSO MARTINEZ DE TOLEDO: *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, ed. J. González Muela (Madrid: Castalia, 1970), p. 124.

nes de glotonería e intemperancia sexual que ya Timócrates había dirigido al maestro.

No obstante, no faltaban reivindicaciones más o menos cautas de la figura y la doctrina de Epicuro. Aparte del *De finibus* y de algunos textos del propio Séneca; Walter Burley matizaba también la naturaleza del hedonismo epicúreo:

El comer y el beber, nin el uso con las fenbras, nin el abondo de los pescados [...] non fassen estas cosas la vida suave, mas la sabia y mesurada disputacion<sup>7</sup>.

También el prólogo que precede a una traducción italiana de las *Epístolas a Lucilio*, atribuida a Andrea Lancia, llama a Epicuro «uomo di molta grande astinença». Es cierto que consideró el placer como bien supremo, pero «tuttauia in tal modo che tornasse a onestade»<sup>8</sup>.

Algo después del *Libro segundo de Séneca de la providencia*, Fray Alonso tradujo y glosó el *De septem artibus liberalibus*. La glosa que dedica a Epicuro remite simplemente al pasaje del *Libro segundo* al que ya me he referido<sup>9</sup>. Por el contrario, la opinión que Cartagena expresa en los comentarios al *De vita beata*, añade nuevas consideraciones sobre el problema. Una larga glosa al capítulo 7 explica que Epicuro puso «el soberano bien e fin de los bienes en el placer», ya que éste no exige una finalidad ulterior para justificarse. Las acciones humanas persiguen generalmente un objetivo, pero si alguien preguntase «para qué tomades plazer, por indiscreta pregunta sería havida»<sup>10</sup>.

Cartagena condena ese razonamiento y especifica a continuación de qué tres formas puede entenderse la doctrina epicúrea. Según algunos, cuando Epicuro coloca los placeres en el centro de su ética, se refiere simplemente a los del cuerpo. Esa opinión, además de ser deshonesta, conduce a perder el alma y la fama, así como el cuerpo y los bienes. Las objeciones de Cartagena son, en parte, de índole moral y religiosa, y en parte, utilitaria. Su crítica de los placeres se basa en la consideración, paradójicamente hedonista, de que a la larga terminan por ser perjudiciales. En la realidad histórica, ese argumento fue utilizado precisamente por

<sup>7</sup> Cito siguiendo la primitiva traducción castellana que recoge en su edición HERMANN KNUT: *Gualteri Burlaei liber «De vita et moribus philosophorum» mit einer altspanischen Übersetzung der Eskurialbibliothek* (Tübingen: 1886), p. 277.

<sup>8</sup> Aparece recogido en MARIO SCHIFF: *La bibliothèque du marquis de Santillane* (Paris: Bouillon, 1905), pp. 104-5.

<sup>9</sup> LUCIO ANNEO SÉNECA: *Los cinco libros de Séneca* (Toledo: 1510), f. XXVIr.

<sup>10</sup> SÉNECA: *Los cinco libros de Séneca*, f. VIr. Todo el argumento que sigue corresponde a ese mismo folio. En la transcripción de los textos me atengo a los criterios que propone KEITH WHINOM en su edición de Diego de San Pedro: *Obras completas, II Cárcel de amor* (Madrid: Castalia, 1971), pp. 74 y ss. Modernizo la puntuación.

los epicúreos para combatir el hedonismo mucho menos cauteloso de la escuela cirenaica<sup>11</sup>.

Según un segundo grupo de comentaristas, Epicuro se refiere a los placeres físicos siempre que estén sometidos a «la regla de la virtud». Así entendida, la doctrina es más aceptable, pero sigue siendo equivocada, ya que «según esto no usaría hombre de la virtud sino a fin del deleite corporal que por ella se toma». Para los epicúreos, en efecto, el objeto de la templanza es evitar cualquier exceso perjudicial; la prudencia sirve para realizar una adecuada selección de los placeres, y la fortaleza para mejor combatir el dolor. Análogamente hay que evitar la injusticia, ya que el permanente temor a ser descubierto y castigado hace imposible cualquier forma agradable de vida<sup>12</sup>. Esas reflexiones aparecían recogidas y criticadas por Cicerón en el libro segundo del *De finibus*, así como en las páginas finales del *De officiis*<sup>13</sup>, y es muy posible que Cartagena tomara en consideración esos pasajes, además de los que el propio Séneca dedica al problema.

Finalmente, de acuerdo con una tercera interpretación, la filosofía del Jardín se refiere al placer espiritual que el virtuoso obtiene del ejercicio mismo de la virtud: ésta se relaciona así con el placer de una forma mucho menos extrínseca que en los ejemplos anteriores. No obstante, el traductor se opone también a esta formulación espiritualizada del hedonismo, ya que sigue convirtiendo en instrumento lo que debiera ser fin por sí mismo.

Según la glosa, esa pluralidad de interpretaciones explica por qué Cicerón parece contradecirse en sus juicios sobre Epicuro. Cuando piensa en las formas más refinadas de la doctrina se inclina a la aprobación, y a la severidad en los demás casos. Prudentemente, Cartagena no se pronuncia sobre el epicureísmo como realidad histórica: expone tres posibles versiones y se limita a comentar su contenido moral.

En otros pasajes parece inclinarse por la interpretación más benévola. En el capítulo 12, Séneca observa que el vicio busca legitimarse invocando injustamente el nombre de un buen maestro. El comentario señala: «Dize por Epicuro, el cual, según dize Séneca, no dava la doctrina como los malos la entienden»<sup>14</sup>. Aunque es posible que el inciso «según dice Séneca» obedezca al deseo de eludir un juicio personal también en esta ocasión.

En todo caso, es clara aquí la postura crítica de Fray Alonso de Cartagena frente al hedonismo, incluso en sus expresiones más refinadas. Sin

<sup>11</sup> CARLOS GARCÍA GUAL: *Epicuro* (Madrid: Alianza, 1981), pp. 186 y ss.

<sup>12</sup> J. M. RIST: *Epicurus. An introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 123.

<sup>13</sup> *De officiis*, III, 33.

<sup>14</sup> SÉNECA: *Los cinco libros de Séneca*, f. IXv.

embargo, en otro lugar del comentario<sup>15</sup>, Cartagena explica que el fin se toma en dos sentidos: por la cosa misma y por el uso de ella. Así, el fin que persigue el avaro es, en cierto sentido, el dinero, y en cierto sentido, su posesión. Aplicando esta idea al fin último, puede decirse que éste consiste en el propio Dios, o en la «frucción y visión de Dios» con la que serán recompensados los bienaventurados. Aunque sin citarlo, Fray Alonso sigue aquí muy de cerca a Santo Tomás, con quien coincide incluso en el ejemplo del dinero<sup>16</sup>.

Ahora bien, en la terminología escolástica, la *fruitio* se define como una clase especial de delectación. El léxico de la Escuela dispone de varios términos, relativamente bien diferenciados, para designar el placer<sup>17</sup>. El de mayor amplitud es *delectatio*, que hace referencia tanto al alma como al cuerpo. *Voluptas* se utiliza habitualmente para los placeres físicos, mientras que para los espirituales se prefieren los términos *gaudium* y *fruitio*. De manera perfectamente coherente, Santo Tomás concluye que el sumo bien del hombre es un cierto tipo de placer: «Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana»<sup>18</sup>.

Cartagena, por el contrario, afirma que aunque en la

frucción divina hay un gozo e delectación inmensa, pero que aquella delectación no es esencial de la bienaventurança; mas la frucción e visión divina es lo principal...<sup>19</sup>.

El uso de los términos se aparta claramente del de la *Suma Teológica*: la «frucción divina» ya no es una clase dentro del concepto más amplio de delectación, sino una realidad diferente. De esa manera se evita la afirmación demasiado tajante de que un placer es «optimum inter bona humana».

En todo caso, el texto de Santo Tomás muestra la dificultad de realizar una crítica absoluta del hedonismo desde premisas cristianas. El bien supremo sigue siendo una clase especial de placer, todo lo elevado que se quiera. En su crítica al epicureísmo «espiritualizado», Cartagena parece querer romper con todo planteamiento hedonista y haber intuido que para ello no basta con reemplazar unos placeres por otros. Pero cuando se trata de hablar de las realidades sobrenaturales, sus conclusiones son mucho menos claras. Tal vez sus vacilaciones terminológicas se deban al

<sup>15</sup> SENECA: *Los cinco libros de Séneca*, f. XXIIIr.

<sup>16</sup> *Suma Teológica*, 1-2, q. 34, a. 3.

<sup>17</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, IV (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954), pp. 763 y ss.

<sup>18</sup> *Suma Teológica*, 1-2, q. 34, a. 3.

<sup>19</sup> SENECA: *Los cinco libros de Séneca*, f. XXIIIr.

deseo de evitar, también en este caso, cualquier concesión a las doctrinas hedonistas.

Una cuestión diferente es si el placer suele acompañar al comportamiento recto o si existe una separación entre ambos. Influidos por algunos pasajes de Séneca, su comentarista admite en algún momento que existe o puede existir oposición entre la conducta moralmente preferible y la conducta más agradable. No obstante, en otro pasaje, afirma que a los religiosos, por muchos trabajos corporales que pasen, «los hallamos alegres de una buena alegría espiritual. E, según dize el apóstol, uno de los frutos del espíritu es gozo»<sup>20</sup>. De acuerdo con esa explicación existe, por tanto, una relación necesaria entre la virtud y cierto tipo de satisfacción.

Las glosas que corresponden al *De otio* presentan, lógicamente, problemas distintos. En el texto, Séneca elogia la vida retirada y expresa su temor de que se le considere un epicúreo. Cartagena explica el pasaje de la siguiente forma:

Epicuro loava la delectación. E los estoicos, cuyo inventor fue Zenón loava los actos de la honestad. Pues Séneca loa el apartamiento e sosiego paresce que se quería quitar de los trabajos e seguir holgança e delectación<sup>21</sup>.

Más adelante explica con mayor detenimiento la diferencia entre ambas escuelas:

La regla de los epicúreos es que se aparte hombre de los negocios de la república. E la excepción es salvo si cumpliere al bien público llegar-se a ellos. La regla de Zenón e de los estoicos es al contrario<sup>22</sup>.

La referencia al bien público es una deformación del epicureísmo, al que siempre fueron ajenas las preocupaciones de esa naturaleza. Pero pese a esa alteración, el texto expresa de manera bastante clara, la antipatía del Jardín a toda forma de actividad política. Es bien sabido que Epicuro confiaba en la naturaleza para dar satisfacción a las exigencias elementales del hombre y, en cambio, miraba con recelo a la vida en las ciudades y a cualquier intervención en los asuntos públicos. Es famosa la máxima epicúrea «Para vivir felices, vivamos ocultos»<sup>23</sup>. Esas ideas se acomodan con facilidad a la figura del pastor literario, que suele vivir apartado, sin pedir más a la suerte ni alimentar ambiciones peligrosas. Gómez Manrique entendió bien ese sentido del epicureísmo, que renuncia a

<sup>20</sup> SÉNECA: *Los cinco libros de Séneca*, f. VIIr.

<sup>21</sup> SÉNECA: *Los cinco libros de Séneca*, f. XXr.

<sup>22</sup> SÉNECA: *Los cinco libros de Séneca*, f. XXv.

<sup>23</sup> PIERRE AUBENQUE: «Filosofías helenísticas: estoicismo, epicureísmo y escepticismo» en FRANÇOIS CHATELET: *Historia de la filosofía. Ideas, doctrinas*, I (Madrid: Espasa Calpe, 1976), pp. 195-196.

la riqueza y el poder para no perder la tranquilidad, y aproximó el universo pastoril a la filosofía de Epicuro:

Esos que guardan las greyes,  
veuen leche con el tarro,  
libran mejor que los reyes  
que matan cerca de Darro.

Ya yo vi vn rey nauarro  
en conflitos tanto duros,  
que seguir los epicuros  
quisiera con vn çamarro<sup>24</sup>.

Los comentarios de Cartagena constituían la expresión teórica de las ideas a las que, de forma más intuitiva, obedecen esos versos. Más allá de las explicaciones que hacían de Epicuro un partidario del desenfreno, Cartagena, apoyándose en Séneca, restituía su sentido al antiguo hedonismo.

Universidad Complutense de Madrid.

---

<sup>24</sup> «Mal daragar nos podemos» en R. FOULCHÉ-DELBOSC: *Cancionero castellano del siglo XV*, 2 (Madrid: Bailly-Bailliere, 1915), p. 40b.