

# Concepciones del placer en el contexto de la recuperación del epicureísmo en los círculos humanistas de los siglos XV y XVI

Autor:

Vilar, Mariano Alejandro

Tutor:

Corti, Enrique C.

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Letras

Posgrado

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras  
Carrera de Letras

Tesis doctoral

Concepciones del placer en el contexto de  
la recuperación del epicureísmo en los  
círculos humanistas de los siglos XV y XVI

Director de tesis: Enrique Corti

Co-director de tesis: José Burucúa

Doctorando: Mariano Alejandro Vilar

DNI: 30.947.523

Tel. 15-6045-6802

E-mail: frioconbotas@gmail.com

- Junio 2015 -

# Índice

<b>1. Introducción</b>	4
1.1. La cuestión	4
1.2. El placer y los aportes principales del epicureísmo	6
1.3. El placer y el Renacimiento	11
1.4. Presentación y justificación del corpus	14
1.5. Metodología	19
1.6. Nota sobre las ediciones y traducciones	20
<b>2. El epicureísmo en el Renacimiento: estado de la cuestión</b>	22
2.1. Estudios sobre la historia del epicureísmo	23
2.2. Estudios sobre la influencia concreta de la recuperación del corpus epicúreo en el Renacimiento	28
<b>3. Unidad y duplicidad del placer en el <i>De vero bono</i> de Lorenzo Valla</b>	35
3.1. Estado de la cuestión	37
3.2. La estructura dialógica del <i>De vero bono</i>	44
3.3. Retórica del placer: el discurso de Vegio	51
3.4. El cuasi-panegírico de Antonio da Rho y la relación entre retórica, poesía y filosofía	57
3.5. La articulación de <i>voluptas</i> , <i>utilitas</i> y <i>spes</i>	63
3.6. La naturaleza <i>noverca</i> en el <i>De vero bono</i>	68
3.7. La contemplación de la naturaleza en el discurso de Vegio	71
3.8. La contemplación en el ascenso al paraíso	77
3.9. Continuidad de la <i>voluptas</i> y del epicureísmo en la <i>Dialectica</i> y la <i>Apologia</i>	89
<b>4. Placer, sabiduría y apetito en el <i>In Philebum</i> y los <i>Apologi ad voluptatem</i> de Marsilio Ficino</b>	101
4.1. Primeras especulaciones sobre el placer: el <i>De voluptate</i> de 1457	103
4.2. Problemas de datación del <i>In Philebum</i> y características generales	108
4.3. Estado de la cuestión	112
4.4. Del diálogo al comentario: estrategias argumentativas en el <i>In Philebum</i>	118
4.5. Posición y representación de los interlocutores en el <i>In Philebum</i>	124
4.6. Uso del modelo narrativo en los <i>Apologi ad voluptatem</i>	131
4.7. Cuatro formas de articular el placer en el <i>In Philebum</i>	140

4.8. La composición del <i>genus</i> del placer	153
4.9. <i>Appetitus</i> e inmortalidad: una solución a las tensiones internas del <i>genus</i> del placer	161
4.10. Los <i>Apologi ad voluptatem</i> : la carnada y el anzuelo	167
<b>5. La organización comunitaria de los placeres en la <i>Utopia</i> de Tomás Moro</b>	176
5.1. Estado de la cuestión	177
5.2. Crónicas, sátiras, diálogos y <i>declamationes</i>	184
5.3. Articulación de los placeres en la filosofía moral utopiense	190
5.4. La homogeneización de los placeres en la sociedad utopiense	200
5.5. Placer, locura y sociedad	208
5.6. Placer, religión y locura en <i>Utopia</i>	214
<b>6. La convivencia de los ideales epicúreos y cristianos en el <i>Convivium religiosum</i> y el <i>Epicureus</i> de Erasmo de Rotterdam</b>	234
6.1. Erasmo entre dos frentes. El contexto polémico de los <i>Colloquia</i> .	237
6.2. Estado de la cuestión	239
6.3. Un texto de juventud: el <i>De contemptu mundi</i>	244
6.4. Entre el <i>De contemptu</i> y el <i>Convivium religiosum</i> : referencias al placer epicúreo en el <i>Enchiridion</i> y el <i>Convivium profanum</i>	252
6.5. La estructura dialógica y el uso del adjetivo "epicureus" en el <i>Convivium religiosum</i>	257
6.6. Cuerpo, filosofía pagana y domesticación de la naturaleza en el <i>Convivium religiosum</i>	263
6.7. La estructura dialógica del <i>Epicureus</i> : cacerías, postulados, relatos y exhortaciones	273
6.8. La <i>vera voluptas</i> en el <i>Epicureus</i> : contemplación de la naturaleza	285
6.9. <i>Voluptas</i> y <i>sanitas</i> en el <i>Epicureus</i>	289
<b>7. Conclusiones</b>	302
<b>8. Bibliografía</b>	324
8.1. Fuentes principales	324
8.2. Otras fuentes utilizadas y traducciones de referencia	324
8.3. Bibliografía crítica	329

# 1. Introducción

*El placer es finalmente el consentimiento de la vida en el cuerpo, la reconciliación —por momentánea que sea— con la necesidad de la existencia física en un mundo físico.*

Fredric Jameson, "El placer: un asunto político"

## 1.1. La cuestión

Cuando Leonardo Bruni presenta su nueva traducción de la *Ética Nicomáquea*, incluye un prólogo en el que aparecen representados muchos de los elementos que hoy por hoy asociamos con el humanismo renacentista. Encontramos, por ejemplo, una crítica al lenguaje "bárbaro" de aquellos que no conocen lo suficientemente bien ni el griego ni el latín, así como la defensa de la riqueza de esta última lengua y su capacidad para referirse de forma plena a cualquier cuestión, ya sea poética o filosófica.<sup>1</sup> Entre los numerosos ejemplos que Bruni ofrece para demostrar que la traducción medieval de la *Ética* distorsiona el original griego, uno se destaca por sobre el resto: el debate sobre el placer, identificado como la *maior contentio in philosophia*.<sup>2</sup> ¿Cómo es posible entender este debate, del que participaron los principales filósofos antiguos, si no entendemos el significado preciso de los términos que emplearon?

El teólogo Alfonso de Cartagena mantuvo con Bruni una célebre polémica acerca del valor de la traducción medieval de la *Ética* aristotélica y sobre la conveniencia de modificarla radicalmente. Entre aquellos aspectos que el futuro obispo objeta al humanista florentino figura su traducción de la *hedoné* de Aristóteles por la

---

<sup>1</sup> Las primeras líneas del prólogo de Bruni son elocuentes en este sentido: "Aristotelis Ethicorum libros facere latinos nuper institui, non quia prius traducti non essent, sed quia sic traducti erant, ut barbari magis quam Latini effecti uiderentur." Leonardo Bruni, *Leonardus Aretinus in libros Ethicorum libri proemium* (p.178), incluido en González Rolan *et al* (2000, pp. 178–193).

<sup>2</sup> "Nulla fere maior contentio in philosophia fuit, quam de uoluptate et dolore, cum alii Eudoxum et Aristippum secuti in uoluptate ponere summum bonum non dubitarint summumque in dolore malum, alii contra non modo summum bonum non esse uoluptatem, uerum etiam abiectum quiddam et prauum, omnes tamen res, quas gerimus, dolore et uoluptate tamquam gubernaculis quibusdam regi fatebantur." (Leonardo Bruni, *Leonardus Aretinus in libros Ethicorum libri proemium*, p.186).

palabra latina *voluptas*.<sup>3</sup> Desde la perspectiva de Alfonso, la palabra *delectatio*, que había sido utilizada con frecuencia por los escolásticos para debatir sobre este problema en los siglos XIII y XIV, resulta más apropiada para captar el sentido de las ideas aristotélicas. Una prueba de esto es que el término *voluptas* remite al epicureísmo, ya que fue Epicuro el filósofo quien la asoció al *summum bonum* y es por este motivo (siempre de acuerdo a Alfonso) que fue atacado tanto por los otros sabios paganos como por los mismos Padres de la Iglesia.<sup>4</sup> La *voluptas* nunca puede ser asociada con el significado elevado que le atribuye Aristóteles a la *hedoné* en algunas secciones de su *Ética*, puesto que *voluptas* se refiere con exclusividad a los placeres bajos, propios de la carne. Alfonso invoca la *auctoritas* de Séneca y de Cicerón. El primero de ellos había distinguido con nitidez el *gaudium* (propio de los sabios) de la *voluptas* (considerada un vicio por los estoicos) en su eístola LIX a Lucilio, mientras que el segundo, en su *De finibus bonorum et malorum*, había llamado a la *voluptas* "inuidiosum nomen, infame, suspectum" (II, 14).

La cuestión central de este trabajo se percibe con nitidez en esta confrontación y en las preguntas que la orientan. ¿Cómo podemos traducir el placer de los Antiguos para volverlo comprensible para nosotros? ¿Cuál es el significado preciso de la palabra *voluptas* y en qué medida significa lo mismo que la *hedoné* griega o que otros términos latinos como *delectatio* o *iucunditas*? ¿Fue Epicuro un defensor de la *voluptas* carnal? ¿Estaban en lo correcto aquellos quienes lo atacaron por este motivo?

Al utilizar la condena "universal" a Epicuro como apoyo para su argumentación acerca los términos con los que el placer debía ser nombrado, Alfonso de Cartagena ignoraba que por esos mismos años algunas obras claves del epicureísmo estaban en proceso de ser recuperadas y revalorizadas por varios de los principales representantes de los *studia humanitatis*. En 1417 Poggio Bracciolini redescubre el *De rerum natura* de Lucrecio, y en 1433 Ambrogio Traversari termina su traducción al latín de las *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, cuyo libro décimo incluye las únicas cartas

---

<sup>3</sup> La traducción medieval de Robert Grosseteste en cambio empleaba en la mayoría de los casos la palabra *delectatio*, mientras que *voluptas* sólo aparece ocasionalmente y siempre para referirse de manera específica a los placeres corporales.

<sup>4</sup> "Hinc enim est, quod omnes, Peripatetici pariter et Stoici utriusque Academiae secretatores Epicureorum opinionem condemnant, qui un uoluptate summum bonum statuebant. Et Iouinianum Hieronymus, quia in dogmatibus suis uoluptati fauebat, Epicurum uocat, quasi nullo turpiori nomine eum maculare ualeret [...] Quae omnia manifeste demostrant uoluptatis uerbum, proprie sumptum, illam dumtaxat delectationis speciem comprehendere, quae organis corporeis sentitur, non illam, quae in parte intellectiua consistit." Alfonso de Cartagena, *Declinationes super translatione Ethicorum Aristotelis* (VII, p.248), incluido en González Rolán *et al* (2000, pp. 194–265).

conservadas del filósofo de Samos. Nuestro objetivo aquí consistirá en analizar un grupo de textos producidos entre 1431 y 1533 por Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam que utilizan elementos epicúreos para plantear una nueva valoración de la *voluptas* en el horizonte de posibilidades abierto por el diálogo entre paganismo y cristianismo que caracteriza al período renacentista.

## 1.2. El placer y los aportes principales del epicureísmo

Antes de introducir los textos que formarán el corpus principal de este trabajo y de justificar los motivos de su elección, resulta pertinente preguntarse, en términos más generales, sobre la naturaleza del placer en sí mismo y los distintos ángulos desde donde ha sido pensado. En la actualidad, es objeto de estudio de la neurología y el psicoanálisis. La primera de estas disciplinas busca delimitar con precisión su funcionamiento químico al interior del cerebro. Su interés no es únicamente teórico, ya que a partir de los estudios sobre la dopamina (el neurotransmisor vinculado con los estímulos placenteros), existen diversas terapias en desarrollo que se plantean como objetivo la supresión de las adicciones (Linden, 2011). Es en efecto en problemáticas como el abuso de drogas donde es más factible hoy por hoy presenciar un debate sobre el valor del placer en relación con la totalidad de la vida humana, y en donde encontramos con más facilidad ecos de la idea tradicional de que una vida de placeres puede "deshumanizar" al hombre.

Desde sus orígenes, el psicoanálisis ha ubicado la cuestión del placer en un lugar central. Sigmund Freud destacó la importancia del "principio de placer" (*Lustprinzip*) en los escritos que definieron la historia de esta disciplina, y en varias ocasiones utilizó términos similares a los de Epicuro.<sup>5</sup> Las tensiones que se presentan en su obra entre el principio de placer, el principio de realidad y la pulsión de muerte influenciaron enormemente el pensamiento del siglo XX y formularon nuevos vínculos entre la filosofía ética y el tratamiento de las enfermedades mentales. A su vez, tanto los

---

<sup>5</sup> "En la teoría psicoanalítica adoptamos sin reservas el supuesto de que el curso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio de placer. Vale decir: creemos que en todos los casos lo pone en marcha una tensión displacentera, y después adopta tal orientación que su resultado final coincide con una disminución de aquella, esto es, con una evitación de displacer o una producción de placer. [...] En todo esto, no tiene para nosotros interés alguno indagar si nuestra tesis del principio de placer nos aproxima o nos afilia a un determinado sistema filosófico formulado en la historia." (Freud, 1984, p. 7). Pascal Quignard (2005, p. 111) identificó a Epicuro como el equivalente de Sigmund Freud en el siglo III a.c.

planteos literarios como los políticos que giran alrededor del placer siguen en muchos casos los presupuestos de las teorías psicoanalíticas.<sup>6</sup>

Más allá de los antecedentes que podemos encontrar para la neurociencia y el psicoanálisis, no cabe duda de que se trata de dos disciplinas relativamente recientes. La cuestión del placer tiene una tradición mucho más extensa que cualquiera de ellas. Podemos encontrar abundantes planteos sobre su funcionamiento en el ámbito de la estética. La obra de Walter Pater (1839/1909), célebre crítico de arte que concentró gran parte de sus energías en el período renacentista, demuestra hasta qué punto el hedonismo puede ser una guía para adentrarse en esta disciplina. En la literatura es quizás el Marqués de Sade el autor que más celebridad ha obtenido por hacer que sus personajes reflexionen y actúen sobre las distintas formas del placer sexual, pero no podemos olvidar tampoco lado la *teoria del piacere* de Giacomo Leopardi, donde aparece delineada una parte de la estética romántica en su relación con la infinitud del deseo.

Sin embargo, los textos que formarán el corpus de nuestra tesis responden, en primer lugar, a la tradición más antigua de la que tenemos conocimiento respecto de la problematización intensiva del fenómeno del placer: la filosofía moral. Aunque no es una temática frecuente en los fragmentos que poseemos de los filósofos presocráticos, sabemos que tanto Sócrates como Platón y Aristóteles se preocuparon intensamente por definir el rol de la *hedoné* en la vida humana y por establecer su relación con los ideales más altos del hombre.<sup>7</sup> El epicureísmo, que ocupará un lugar privilegiado (pero no exclusivo) en este trabajo, continuó la discusión sobre el tema en los términos abiertos por estos filósofos.

La pregunta clave que organiza la discusión sobre el placer en la filosofía moral, y que aparecerá en todos los textos que estudiaremos, no es "¿qué es el placer?" sino más bien "¿qué función tiene el placer en la vida más perfecta?". En términos latinos, esto se plantea como la relación entre *voluptas* y *summum bonum*. Esta pregunta nace habitualmente de una comprobación empírica, tan cierta entonces como ahora: para la mayoría de las personas pareciera que el placer o es el mayor bien, o que al menos está

---

<sup>6</sup> Dos ejemplos muy claros son *El placer del texto* (2011) de Roland Barthes y algunas propuestas al respecto de Slavoj Žižek (2006) que mencionaremos en la conclusión de este trabajo.

<sup>7</sup> Gosling y Taylor (1982) analizan los fragmentos presocráticos y otros testimonios en busca de referencias a la cuestión del placer y aluden principalmente a dos tradiciones: la sapiencial-sofística y la científica. La primera está más abocada a cuestiones morales y la segunda a problemas fisiológicos. Demócrito habría sido uno de los primeros en relacionar estas dos corrientes, pero el lugar preciso de lo que entendemos por placer en su sistema ético no es del todo claro a partir de los testimonios conservados.



en una relación directa con él, ya que la idea de una vida perfecta pero carente de placer no resulta satisfactoria. Frente a esta comprobación, al filósofo se le abren diversas opciones. Una de ellas, cuestionada por Aristóteles, consiste en declamar en contra del placer, no porque este sea en sí mismo un mal, sino porque los hombres sin duda se inclinarán hacia él, por lo que sólo se puede esperar moderar esta inclinación lo más posible (*Ética Nicomáquea* 1172a). Otra posibilidad consiste en abrazar la experiencia cotidiana y proclamar que los placeres, entendidos en el sentido más amplio y elemental (lo que implica otorgarle cierta primacía a la comida y al sexo), son efectivamente la vía hacia la mayor felicidad. Esta parece haber sido la vía elegida por Aristipo de Cirene y sus seguidores, al menos de acuerdo a los testimonios que conservamos. Un tercer camino consiste en diseccionar conceptualmente aquello que los hombres suelen llamar "placer" con el objetivo de delimitar con precisión cuales de sus especies son aptas para formar parte de la mejor vida humana, y cuales otras en cambio nos alejan de ella. Este es el camino que, aun con sus diferencias, siguieron Platón (sobre todo en el *Filebo*, su texto más abocado a este problema), Aristóteles y Epicuro. Es también lo que encontraremos principalmente en las obras que analizaremos de los siglos XV y XVI.

La pregunta acerca de cómo se articulan las distintas especies que conforman el *genus* "placer", y la pregunta que encontramos en el debate Leonardo-Alfonso acerca de cómo debe nombrárselo, ya sea en relación con su propia naturaleza o en relación con la traducción de un idioma a otro (o de una cultura a otra), están interrelacionadas. Sin embargo, ninguna de estas cuestiones, con sus múltiples posibilidades, agota la cuestión de qué es el placer en sí mismo ni de cuál es su naturaleza intrínseca. Sólo desde la neurología es posible suponer la existencia de una respuesta fisiológica que abarque las múltiples experiencias que nosotros asociamos con el placer y las reduzca al funcionamiento de los neurotransmisores. Sin embargo, los avances de esta disciplina poco nos dicen sobre la forma en la que los autores de los siglos XV y XVI se planteaban su definición. El placer, de acuerdo a Gosling y Taylor (1982), es una mariposa multicolor que no se deja atrapar. Llamamos placeres tanto a las sensaciones que provienen de actividades que nos resultan placenteras como a las actividades mismas. Podemos hablar del placer de ingerir un alimento o una bebida, pero también hablamos de placer estético, del placer de la compañía de una determinada persona, o incluso del placer de la inactividad, la meditación o la contemplación espiritual. Reconocemos que puede existir placer en el dolor.

De los considerables problemas que surgen al intentar dar una definición del placer que abarque todas sus manifestaciones, nos interesa destacar uno por su relevancia para los textos que analizaremos: la dificultad de separar el placer entendido como efecto de una acción (que puede ser la simple posesión de un objeto determinado) de la acción (u objeto) que lo provoca. A primera vista estos componentes parecen diferenciarse con facilidad. Se trataría por ejemplo de la diferencia entre el placer que produce tomar un vaso de un buen vino y el vino en sí mismo. El primero es un fenómeno puramente subjetivo que transcurre en la interioridad de aquel que goza y que depende en gran medida de sus preferencias, ya que incluso un vino de gran calidad puede provocar desagrado a algunas personas. Sin embargo, dado que nos movemos en el terreno de la filosofía moral, la cuestión pasa a menudo a ser si existen variedades del placer que han de ser evitadas, con lo que ya no resulta tan relevante distinguir entre el vino y su efecto, sino en todo caso condenar "los placeres de la bebida". A la inversa, el elogio de una variedad de placer determinada, como el de los placeres intelectuales, no implica necesariamente la clarificación de cómo se diferencian estos placeres *en tanto tales* de los que provocan actividades más bajas.

La teoría epicúrea tiene el mérito de proveer una distinción entre dos formas de placer basada en su naturaleza intrínseca. Existen por un lado los placeres asociados con el movimiento, llamados "cinéticos", y los asociados con el reposo o "catastemáticos".<sup>8</sup> Los primeros se vinculan con los apetitos y su satisfacción, mientras que los segundos son el producto de la ausencia de turbaciones en el ánimo y de molestias en el cuerpo (Diógenes Laercio, *Vidas...*, "Carta a Meneceo", X, §130).<sup>9</sup> Si bien esta diferencia alude a los modos propios de cada uno de estos goces (al menos en la medida en que aceptemos como goces los placeres catastemáticos), no deja de ser cierto que aquello de lo que se goza en cada caso es diferente en cuanto a su naturaleza. La *ataraxia* epicúrea, el estado de felicidad que surge de una vida anclada en los placeres del reposo, implica una subordinación de todos los placeres del movimiento, con el propósito de reducir las molestias que acompañan cualquier exceso.

La relación entre el placer y el deseo implica dificultades mayores. Michel Foucault sostuvo en el segundo tomo de su *Historia de la sexualidad* (cuyo título es

---

<sup>8</sup> Epicuro no se refiere de forma directa a esta división en su *Carta a Meneceo*. Diógenes Laercio la resume en *Vidas...* X, §136. Para Norman DeWitt (1964, p. 243), la incorporación de estos placeres es el aspecto clave del nuevo hedonismo que representó en su momento la filosofía de Epicuro.

<sup>9</sup> Esta distinción tiene muchos puntos en común con las observaciones de Platón sobre el placer de la repleción o *plerosis* que serán trabajados en esta tesis en relación con la obra de Marsilio Ficino.

precisamente *El uso de los placeres*) que para el pensamiento antiguo no resultaba del todo relevante diferenciarlos (1986, p. 42).<sup>10</sup> Podemos encontrar un ejemplo de esto en una de las articulaciones del placer que reaparecerá con frecuencia en nuestro trabajo: la distinción de Epicuro entre deseos naturales y necesarios, naturales pero no necesarios, y no naturales ni necesarios ("Carta a Meneceo", X §127). En la *Carta a Meneceo* el término que se utiliza es *epithymía*, que normalmente traducimos como "deseo". Sin embargo, cuando Séneca resume esta teoría en su epístola XXI a Lucilio, se refiere a las *voluptas naturalis* (XX, 11). En los siglos XV y XVI, luego del extenso desarrollo del pensamiento cristiano, la relación entre deseo y placer ya no tendrá la misma homogeneidad. La división entre placeres buenos y malos, deseos buenos y malos y acciones u objetos buenos y malos aparece a menudo tan entrelazada que en ocasiones resultará imposible desarticularla sin violentar los textos que nos proponemos analizar.

La articulación de los deseos/placeres propuesta por Epicuro incorporó otro elemento de gran relevancia para los textos renacentistas que estudiaremos: el "cálculo hedonista" (o "cálculo epicúreo"), según el cual aunque todos los placeres son buenos, no todos deben ser elegidos, ya que algunos incluyen malestares mayores como consecuencia. De forma paralela, los dolores no deben siempre evitarse ya que algunos provocan eventualmente placeres de más importancia ("Carta a Meneceo", X §129). Esta separación entre la naturaleza misma del placer y su elegibilidad, que ya aparece en el *Protágoras* de Platón, tiene consecuencias morales y filosóficas considerables, y es uno de los elementos principales que los utilitaristas de los siglos XVIII y XIX retomaron de la filosofía epicúrea.<sup>11</sup> Los autores renacentistas que estudiaremos, aun cuando no siempre demuestran tener un conocimiento de primera mano del poema de Lucrecio y de las cartas de Epicuro, emplearon a menudo este razonamiento en los textos de nuestro corpus.

Un último aspecto a destacar de la cuestión del placer que va más allá del aporte específico del epicureísmo se refiere a su relación con la naturaleza del sujeto que lo experimenta. ¿Qué tipo de entidades son susceptibles de experimentar placer? Tanto el

---

<sup>10</sup> "La cuestión ética que se plantea no es: ¿qué deseos, qué actos, qué placeres? sino: ¿con qué fuerza nos dejamos llevar "por los placeres y deseos"? La ontología a la que se refiere esta ética del comportamiento sexual, por lo menos en su forma general, no es una ontología de la carencia y del deseo; no es de la naturaleza que fija la norma de los actos, es la de una fuerza que asocia entre sí actos, placeres y deseos." (Foucault, 1986, p. 42).

<sup>11</sup> Jeremy Bentham re-elaboró el cálculo epicúreo con el nombre de "hedonic calculus" o "felicific calculus" (Scarre, 2002). Fred Feldman, un hedonista contemporáneo, dedica la mayor parte de su libro *Pleasure and the Good Life. Concerning the Nature, Varieties, and Plausibility of Hedonism* (2004) a reformular este cálculo para superar las limitaciones del epicureísmo y el utilitarismo clásico.

hecho de que animales y humanos demuestren ser guiados por un impulso hacia las cosas placenteras, como el hecho de que los elementos necesarios para la supervivencia del individuo y la especie estén vinculados con el placer, fueron usados por Epicuro para defender su identificación de la *hedoné* con el sumo bien. Sin embargo, estos argumentos pueden invertirse para proclamar al contrario que si los animales buscan el placer, sólo los hombres animalizados (o sólo el aspecto animal del ser humano) comparten esta característica, ya que el hombre tiene la capacidad de optar por distintas formas de abstinencia. A su vez, desde algunas perspectivas, el hecho de que la búsqueda del placer parezca natural al hombre puede no ser más que una indicación de lo corrompida que está su naturaleza, ya sea por la acumulación de malos hábitos a nivel social e individual como por consecuencia del Pecado Original que lo expulsó del jardín del Edén, llamado *paradiso voluptatis* en la vulgata de Jerónimo. Por último, dependiendo de la ontología que se acepte como verdadera, la cuestión no se agota en hombres y animales. Así como se habla de los placeres que se vinculan con el aspecto animal del ser humano, algunos optaron por hablar de aquellos que afectan su naturaleza angélica o divina.

### **1.3. El placer y el Renacimiento**

Existen diversos motivos por los que el período renacentista es especialmente interesante para estudiar las cuestiones que hemos mencionado. En primer lugar, incluso si la hipótesis original de Burckhardt (1860/1985) según la cual este período dio a luz a la modernidad ha perdido gran parte de su validez, la idea de que los cambios culturales sucedidos entre los siglos XV y XVI tuvieron un amplio efecto en la forma en la que entendemos nuestra relación con el mundo continúa fuertemente arraigada. Los estudios que han demolido la noción de que la Edad Media fue un período oscuro, dominado por la cultura monástica y la permanente auto-humillación, y por lo tanto contrapuesto al supuesto espíritu liberador de un *Quattrocento*, que celebra la dignidad y belleza de la humanidad, no impiden que algunas de estas dicotomías permanezcan en nuestro imaginario. El hombre renacentista aparece así como un hedonista por oposición al asceta medieval y en sintonía con las libertades (reales o imaginadas) de los griegos y romanos antiguos.

Aunque no es nuestro propósito abonar estos dualismos perimidos, no deja de ser cierto que existen motivos históricamente comprobables que permiten argumentar la

presencia de cambios atendibles en el período que estudiaremos en relación con la forma en la que se pensaron los placeres. La expansión de la vida urbana, la modificación gradual de algunas costumbres sociales e individuales y el incremento del lujo y del comercio, entre otros factores, tuvieron sin lugar a dudas algún efecto en los problemas que aquí estudiaremos. La condena de la vida secular que había predominado en algunos ámbitos culturales del período medieval se vuelve problemática en un contexto de expansión material, lo que obliga a pensar nuevas formas de reconciliación de los distintos planos de acción del ser humano (Trinkaus, 1995, p. 462). De la misma forma en la que la celebración filosófica y artística de la *voluptas* apuntaba a demostrar que la búsqueda y la obtención del placer no debía interpretarse como una mancha en el espíritu del hombre, el mayor cuidado en la forma en la que deben tomarse los trozos de comida en la mesa, que aparece en algunos textos del período, fomentaba la posibilidad de disfrutar de un banquete de forma relativamente higiénica.<sup>12</sup>

Pero más allá de estos aspectos generales, cuyo efecto es difícil de precisar, no hay duda de que el período renacentista atestiguó el resurgimiento de los textos epicúreos gracias a los descubrimientos y traducciones que mencionamos más arriba. Por supuesto, este resurgimiento ha de comprenderse dentro del proceso general de búsqueda y reparación de manuscritos impulsado por Petrarca ya en el siglo XIV y desarrollado con particular énfasis por Poggio Bracciolini en sus viajes por Europa en el primer tercio del *Quattrocento*. El *De rerum natura* fue descubierto en el mismo lugar que la *Astronomica* de Manilio, un texto del mismo género (poema didáctico) pero con presupuestos enteramente distintos. Las *Vidas* de Diógenes Laercio contienen las únicas epístolas conservadas de Epicuro, pero también incluyen la biografía de una enorme cantidad de otros filósofos, entre ellos la del estoico Zenón.<sup>13</sup> Por otro lado, es erróneo afirmar que los medievales ignoraban y/o despreciaban por completo la obra del filósofo de Samos, como ha demostrado Robert (2013). Las dos principales fuentes secundarias del epicureísmo, los tratados morales de Cicerón y de Séneca, eran conocidos y circulaban mucho antes de que los *studia humanitatis* se consolidaran en la península itálica.

---

<sup>12</sup> Peter Burke (1993) se refiere a estos cambios en las costumbres de la mesa y otros ámbitos en los que el período renacentista atestigua una redefinición de las esferas de lo público y lo privado, aunque sin dejar de señalar, apoyándose en los estudios de Norbert Elias (1987), que no resulta sencillo establecer un corte claro en estos aspectos en relación con el período medieval. Elias (1987, pp. 116–117) destaca en particular dos escritos de Erasmo en este sentido: el *De civilitate morum puerilium* y su coloquio *Diversoria*.

<sup>13</sup> La traducción medieval de Diógenes Laercio realizada por Henri Aristippe en el siglo XII sólo llegaba hasta el libro segundo, por lo que no incluía el capítulo sobre Epicuro (Robert, 2013, p. 6).

Incluso más allá de los debates entre Eugenio Garin y Paul Oskar Kristeller acerca de la posibilidad de interpretar al humanismo renacentista como un movimiento filosófico, sabemos que la ética o filosofía moral figuraba entre las disciplinas revitalizadas por la currícula humanista, junto a la retórica, la poesía, la historia y la gramática.<sup>14</sup> Los debates sobre los méritos relativos de las "sectas filosóficas" de la antigüedad (estoicos, académicos, peripatéticos y epicúreos) eran un recurso común que permitía retomar el estilo de argumentación ciceroniana y demostrar una erudición altamente valorada en la época. Leonardo Bruni, cuya traducción de la *Ética Nicomáquea* mencionamos más arriba, fue uno de los grandes impulsores del género con su *Isagogicon moralis disciplinae* de 1425. Dentro de este esquema, el estoicismo y el epicureísmo eran presentados como dos escuelas antagónicas, enfatizando diferencias que a menudo no aparecen en las fuentes antiguas con la misma intensidad.<sup>15</sup>

Somos conscientes de que los elementos que hemos destacado del período en el que se enmarcan los textos que estudiaremos admiten relativizaciones varias. Empezamos por referir algunos elementos propios del crecimiento de las oportunidades en la vida secular, pero es sin duda erróneo contraponer en este sentido de forma tajante el *Quattrocento* con los siglos inmediatamente precedentes. En segundo lugar, destacamos el resurgimiento del corpus epicúreo, pero también aludimos a la presencia de fuentes secundarias durante todo el período medieval, y no debemos olvidar tampoco la existencia de dos manuscritos conservados del siglo IX con el *De rerum natura* completo.<sup>16</sup> En tercer lugar, mencionamos la importancia de la filosofía moral en los *studia humanitatis*, pero esto no implica afirmar en lo más mínimo que el período medieval desconociera la importancia de esta disciplina. El lugar del placer y los méritos relativos de las sectas antiguas aparecen tratados tanto en la *Summa theologiae* como en la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino, por citar sólo dos ejemplos célebres y ampliamente difundidos.

---

<sup>14</sup> Para un resumen del debate Garin y Kristeller ver Celenza (2004). Es importante señalar de todos modos que, de acuerdo a Grendler (1989, p. 267), la filosofía moral no era estrictamente una materia separada del resto y que los pedagogos de la época utilizaban por lo general contenidos de las otras disciplinas para trabajar cuestiones morales.

<sup>15</sup> Resulta ilustrativo al respecto el capítulo "Stoic and Epicurean views of pleasure compared" en Gosling y Taylor (1982, pp.415-418), donde los autores observan la dificultad de separar con claridad algunas de las doctrinas de estas escuelas.

<sup>16</sup> Se trata del "Oblongus (O)" O (Voss. Lat. F. 30) y del "Quadratus" (Q) (Voss. Lat. Q. 94). No nos adentraremos aquí en la compleja historia textual del *De rerum natura*. Para esta cuestión en el período renacentista véase Flores (1980) y Reeve (2010).

Sin embargo, la confluencia de estos elementos, pensada en el marco general de una recuperación del pensamiento antiguo y de una redefinición de los términos en los que se plantea un diálogo con él, aporta desde nuestra perspectiva una serie de conflictos y tensiones que hacen del período renacentista un momento especialmente estimulante para pensar la forma en la que el placer configura nuestra relación con el mundo. La cuestión de si esta configuración abre una serie de caminos que luego seguirá la modernidad será encarada en la conclusión de esta tesis, aunque advertimos desde ahora que la cuestión sólo admite resoluciones parciales y no conforma el objetivo central de este trabajo, cuyo núcleo está constituido por el análisis de los textos que mencionaremos en el siguiente apartado.

#### 1.4. Presentación y justificación del corpus

Los textos que conforman nuestro corpus son los siguientes: el *De vero bono* (también conocido como *De voluptate* o *De vero falsoque bono*) de Lorenzo Valla, el *In Philebum* y los *Apologi ad voluptatem* de Marsilio Ficino, la *Utopia* de Tomás Moro, y los coloquios *Epicureus* y *Convivium religiosum* de Desiderio Erasmo de Rotterdam.

El primero de estos textos presenta distintos títulos ya que fue reescrito por su autor, el humanista romano Lorenzo Valla (1407-1457), en varias ocasiones. Hay consenso en que la primera versión, que data de 1431, se titulaba *De voluptate*, pero existen diferencias respecto de si el título final (si es que Valla llegó a definir un título final) es *De vero bono* o *De vero falsoque bono*.<sup>17</sup> En este trabajo optaremos por denominarlo *De vero bono* por tres motivos: en primer lugar puesto que es el nombre con el que Valla se refiere al texto en otras obras que consideraremos, como las *Dialecticae disputationes* y su *Apologia*; en segundo lugar, el título de la edición de 1512 de Josse Bade, probablemente utilizada por Moro y Erasmo, es *De voluptate ac de vero bono*; y por último, para diferenciarlo del *De voluptate* (conocido a veces como

---

<sup>17</sup> Algunos de los estudios más recientes sobre este texto, como el de Lodi Nauta (2009), eligen llamarlo *De vero bono*, considerando que este nombre fue el elegido por Valla ya que así se refiere a la obra en sus *Disputationes Dialecticae*. La misma Maristella Lorch, quien realizó la edición crítica que nosotros manejamos, eligió titular el texto *De vero falsoque bono* en la edición en latín que publicó en 1970 —pese a que estudiosos contemporáneos como Di Napoli (1971) habían rechazado esta denominación— y *De voluptate / On pleasure* en su edición bilingüe latín-inglés (1977). Su posición en su estudio *A Defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure* (1985) continuó siendo que el título final elegido por Valla es *De vero falsoque bono*. A nuestro propósito la cuestión no es excesivamente relevante: si bien consideramos muy significativa la alternancia entre *De voluptate* por un lado y de *De vero bono/De vero falsoque bono* por otro, en la medida en que pone en evidencia la relación entre placer y sumo bien, el agrado del *falso* resulta redundante.

*Liber de voluptate*) de Marsilio Ficino escrito en 1457. Aunque este último texto no es parte central de nuestro corpus nos referiremos a él ocasionalmente por sus relaciones con el *In Philebum* del mismo autor.

Hay numerosos motivos por los cuales el *De vero bono* ocupa un lugar central en nuestra investigación. Se trata de un texto relativamente extenso (140 páginas en la edición crítica) cuyo tema principal es la relación entre la *voluptas* y el *summum bonum* (o *verum bonum*), y en el que aparece una defensa apasionada de la ética epicúrea por sobre la ética estoica. Lorenzo Valla es además una figura clave en la primera mitad del *Quattrocento* que influyó a humanistas posteriores incluso cruzando los Alpes, y que contribuyó significativamente al estudio de la lengua y la retórica latina. Sus *Elegantiae* y su *Dialectica* tienen un énfasis programático que no se encuentra con la misma claridad en otros representantes de los *studia humanitatis*, y su estudio de la Biblia abrió el camino para repensar la relación entre filología y teología. El *De vero bono*, cuya versión original data de sus primeros años de actividad intelectual (Valla contaba con veinticuatro años en 1431), no es su obra más recordada ni la que circuló con más frecuencia.<sup>18</sup> Sin embargo, como intentaremos demostrar en el capítulo dedicado a su análisis, abrió un amplio horizonte de cuestiones acerca de la relación entre el placer epicúreo, la virtud de los paganos y la salvación de los cristianos, que continuarán discutiéndose durante el siguiente siglo.

El título completo del comentario de Marsilio Ficino (1433-1499) al *Filebo* de Platón es *Commentaria in Philebum Platonis de Summo Bono* y aunque hay distintas hipótesis sobre su datación, se estima que fue finalizado alrededor de 1469.<sup>19</sup> Su relación con los *Apologi ad voluptatem* tampoco es transparente, ya que algunas ediciones los incluyen luego del comentario al texto platónico mientras que en otras ocasiones aparecen por separado.<sup>20</sup> Aquí aceptaremos la hipótesis de Marcel (2007, p. 323) de que fueron compuestos simultáneamente por Ficino en la medida en la que trabajan problemas similares desde un ángulo diferente. Uno de los motivos principales por los que consideramos necesario estudiar las obras de Marsilio Ficino es que todo indica que fue uno de los primeros expertos en el *De rerum natura*. Es conocida la anécdota, referida por él mismo en su epistolario, de que redactó y quemó un

---

<sup>18</sup> Cabe mencionar sin embargo que Gottfried Leibniz consideró que, junto al *De libero arbitrio*, el *De vero bono* era una de las obras que demostraba su importancia como filósofo (Santangelo, 1963, p. 41 n54).

<sup>19</sup> Esta es la hipótesis de Allen (2000). Nos referiremos a otras posibilidades en el cap. 4.2. de este trabajo.

<sup>20</sup> En la edición de Allen empleada aquí (2000), los *Apologi* figuran como parte del "Appendix II".



comentario a este texto en su juventud. El *De voluptate* de 1457, escrito el año de la muerte de Valla y cuando Ficino contaba con veinticuatro años, revela un conocimiento de primera mano de Lucrecio y de la *Carta a Meneceo* incluida en las *Vidas* de Diógenes Laercio. Su *In Philebum* demuestra una comprensión más madura de estas fuentes en su esfuerzo por hacerlas compatibles con el platonismo, aunque sin por eso dejar de marcar la superioridad de este último sistema de pensamiento. Los *Apologi ad voluptatem* son, dentro de nuestro corpus, los textos en los que la presencia de Epicuro y Lucrecio es menos evidente, pero consideramos importante incluirlos debido a la forma en la que su estilo narrativo ilumina cuestiones que el género "comentario" apenas deja entrever.

En términos comparativos, la inclusión de estas obras ficinianas resulta de gran importancia para nosotros ya que marcan un claro contraste con el *De vero bono* de Valla. Mientras que este último autor rechaza el modo de razonar propio de la filosofía y realza el valor de la oratoria en todas las oportunidades que se le presentan, Ficino defiende explícitamente la dialéctica filosófica y no se abstiene de incluir pasajes de Tomás de Aquino en su *In Philebum* cuando estos le sirven para apuntalar sus argumentos. Mientras que Valla privilegia la *voluntas*, Ficino defiende aquí al intelecto como forma privilegiada de alcanzar la *vera voluptas* y sitúa la contemplación filosófica en el lugar más alto. Estudiar estos problemas en Ficino nos permite entonces una perspectiva de cómo el problema del placer ingresó en el neoplatonismo florentino, y por extensión, en los principales debates filosóficos del período.

*Utopia* es sin lugar a dudas el texto más célebre de los que conforman nuestro corpus. Escrito en 1516, ha sido editado infinidad de veces, y a diferencia de lo que sucede con los textos mencionados hasta ahora, las traducciones al español son abundantes. La cantidad de estudios e interpretaciones que ha suscitado es también más que considerable. Tomás Moro (1478–1535) es considerado con justicia como uno de los pioneros del humanismo británico, y su obra suele destacarse como una demostración de la gran expansión que habían alcanzado los *studia humanitatis* en las primeras décadas del siglo XVI. *Utopia* fue además publicada en el período de crecimiento de la influencia de Erasmo, justo antes de que la explosión de la Reforma marcara sus límites. Aunque es posible que la sección sobre los placeres utopienses en el libro II no sea lo primero que recuerden muchos de sus lectores, la forma en la que Moro incorpora algunos de los elementos centrales de la ética epicúrea para construir su sociedad perfecta es al mismo tiempo una continuación de las obras que hemos

mencionado y una renovación y reactualización de sus problemas principales. Su aporte clave a este problema consiste en pensar la relación entre *voluptas* y felicidad en términos comunitarios. Por este motivo, se ve obligado a modificar sustancialmente algunos aspectos del epicureísmo original y a reinterpretar el cálculo epicúreo para incorporar el placer del prójimo. El análisis de *Utopia* nos permitirá por lo tanto adentrarnos en una de las obras más significativas del primer período de expansión transalpina de los estudios humanísticos y comprobar hasta qué punto los debates sobre la articulación del placer continuaron ocupando un lugar importante a principios del siglo XVI. Además, la forma en la que se plantea en la obra de Moro la relación entre paganismo y cristianismo resulta original respecto de los aportes de Valla y Ficino en este sentido.

Los dos textos de Erasmo (c. 1466–1536) que analizaremos (*Convivium religiosum* y *Epicureus*) forman parte de los *Colloquia familiaria*. Al igual que en el caso de los *Adagia*, Erasmo tenía la costumbre de agregar nuevos textos a su colección de diálogos en las diferentes ediciones. La primera versión del *Convivium religiosum* es de 1522, mientras que el *Epicureus* apareció en 1533 como el último coloquio. Este lapso de tiempo es significativo, ya que si bien Lutero ya estaba en plena actividad en 1522, el panorama para Erasmo comenzaría a oscurecerse en los años inmediatamente posteriores a esta fecha, al recibir ataques tanto del bando católico como del protestante. Su propio debate con Lutero acerca del libre albedrío tendría efectos en el *Epicureus*, ya que es el monje alemán quien emplea este término en su contra en su *De servo arbitrio*.

Los *Colloquia* fueron textos indudablemente influyentes tanto por su ideología como por su forma. En la actualidad, sólo el *Elogio de la locura* tiene preeminencia sobre ellos en lo que se refiere a ediciones y estudios. Existen traducciones españolas tempranas del *Convivium religiosum*, mientras que el *Epicureus*, producido luego de los enfrentamientos de 1527 entre Erasmo y los monjes españoles, circuló muchos años después. Los debates producidos alrededor de los *Colloquia* tuvieron una importante influencia en el hecho de que toda la obra erasmiana fuera incluida más tarde en el *Index librorum prohibitorum*. El problema del placer aparece en varios coloquios relacionado con prácticas como el ayuno y la vida monástica, cuestiones que el estallido de la Reforma volvería especialmente sensibles para la institución eclesiástica. Nuestra elección del *Convivium religiosum*, el texto más extenso de los *Colloquia familiaria*, obedece a varios motivos. En primer lugar, la cuestión del placer aparece vinculada aquí con distintos usos del adjetivo "epicúreo" que presentan una cierta ambigüedad respecto

de su valoración. En segundo lugar, la descripción del jardín de Eusebio, uno de los protagonistas del coloquio, permite visibilizar una serie de operaciones acerca de la relación entre el placer, la naturaleza y el arte. Por último, encontramos aquí una representación idealizada del uso moderado de los placeres por parte de un grupo de hombres que saben combinar la vida cristiana con la sabiduría pagana. El *Epicureus* es una elección más obvia, en la medida en que el texto trata específicamente sobre la pregunta central de nuestro trabajo. Hedonio y Spudeo, los dos interlocutores de este coloquio, comienzan por interrogarse por el mérito relativo de las distintas escuelas filosóficas y llegan a la conclusión de que la *voluptas* epicúrea es compatible con la imitación de Cristo, una conclusión más aventurada que la que aparece en el resto de las obras de nuestro corpus.

Somos conscientes de que existen otros textos relevantes para la cuestión que investigaremos. De acuerdo a Fubini (1990), la *Defensio Epicuri contra Stoicos, Academicos et Peripateticos* de Cosma Raimondi, escrita en 1429, fue una gran influencia para Valla al momento de redactar su *De vero bono*. Sin lugar a dudas en este texto la *voluptas* epicúrea aparece valorizada, pero no presenta una articulación con la *beatitudo* cristiana como la que encontramos en Valla ni un análisis de la misma complejidad sobre las formas y los significados del placer. Francisco Filelfo fue reconocido ya por Garin (1961) como uno de los primeros humanistas en producir una defensa seria de algunos aspectos del epicureísmo. Esto aparece en algunas de sus epístolas y en su diálogo *De exilio*, donde se presenta un breve pero significativo debate entre Poggio Bracciolini y Rinaldo degli Albizzi.<sup>21</sup> El mismo Poggio Bracciolini reflexiona sobre el placer en su célebre epístola de 1416 a Niccolò Niccoli sobre los baños de Baden, y el ya mencionado *Isagogicon* de Leonardo Bruni incluye una breve pero influyente descripción de la ética epicúrea. También cabe mencionar la aparición del problema en las *Disputationes Camaldulenses* de Cristóforo Landino y el *De amore* de Agostino Nifo, los textos de Bartolomeo Scala sobre las distintas sectas filosóficas y el uso de Lucrecio por parte de Poliziano y Maquiavelo, entre muchos otros ejemplos.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Filelfo se refiere en particular a la *voluptas* epicúrea en la epístola del 1º de agosto de 1428 a Bartolomeo Francazani. Eugenio Garin (1961) se refiere a Filelfo como uno de los lectores eruditos de Epicuro de la primera parte del *Quattrocento*.

<sup>22</sup> Martín Ciordia (2014) analiza este y otros textos de Poggio en relación con el problema del placer, sin relacionarlo específicamente con el epicureísmo. La relación entre Lucrecio y los recorridos intelectuales de Bartolomeo Scala, Poliziano y Maquiavelo que aluden a este problema fue estudiada por Brown (2010), Passannante (2011) y Palmer (2014) respectivamente. Boulègue (2007) estudió de forma comparativa la obra mencionada de Nifo con el *De voluptate* de Ficino en relación con sus respectivas concepciones del placer.

El motivo por el que decidimos privilegiar las obras mencionadas de Valla, Ficino, Moro y Erasmo, es que consideramos que cada una de ellas presenta una articulación original entre el concepto epicúreo de *voluptas* y las preocupaciones e intereses específicos de cada autor por repensar su significado. En todos ellos se plantea una relación entre la *voluptas* y la felicidad que es esencial y no meramente accidental.

### **1.5. Metodología**

Para el análisis individual y comparativo del corpus se utilizarán principalmente herramientas de la hermenéutica destinadas a establecer el horizonte interpretativo de cada texto y las preguntas esenciales con las que se relaciona (Gadamer, 2004). Para analizar los cuatro textos de nuestro corpus estructurados como diálogos (el *De vero bono*, la *Utopia*, el *Epicureus* y el *Convivium Religiosum*) desde una perspectiva formal, tomaremos algunos conceptos de la teoría de la argumentación de Douglas Walton (2007) en la medida en la que posibilita describir las características de cada uno de nuestros diálogos atendiendo a sus diferencias y similitudes estructurales. También tendremos en cuenta las sugerencias de Marsh (1980, 2008) relativas a las tradiciones literarias y filosóficas que continúan estos diálogos. En relación con el análisis conceptual de los problemas ligados a la *voluptas* utilizaremos algunas de las sugerencias de Michel Foucault respecto de su "arqueología" (1986, 2001, 2007). Por último, consideramos metodológicamente pertinente tener en cuenta la perspectiva de Martín Ciordia (2011) acerca de la existencia de interrogantes y preocupaciones que se abrieron durante el Renacimiento que no confluyeron en lo que hoy entendemos por "modernidad". Este último problema será abordado en la conclusión.

No nos proponemos en este trabajo realizar un análisis histórico detallado de la forma en la que circularon las fuentes epicúreas en los siglos XV y XVI, por lo que siempre que aludamos a este problema nos referiremos a investigaciones ya publicadas e incluidas en el Estado de la cuestión en el capítulo 2. Tampoco nos detendremos especialmente en los problemas filológicos que surgen de la comparación de los distintos estadios de elaboración de algunos de nuestros textos. Dada la naturaleza de los textos que estudiamos, que no pueden categorizarse de forma adecuada en lo que a partir de la modernidad se entiende como "filosofía" o "literatura" (con la posible excepción del *In Philebum*, el texto más filosófico de nuestro corpus), resultará conveniente combinar el análisis de su articulación conceptual con el de su estructura

retórica. En la mayoría de los casos esta última estructura incorpora el uso de narraciones cuyo análisis será de gran importancia para nosotros en la medida en que posibilitan modos alternativos de reflexionar sobre la cuestión.

No nos adentraremos en este trabajo en cuestiones históricas que excedan el análisis de los textos. Nos concentraremos por lo tanto en la teoría del placer y no en las prácticas sociales con las que puede relacionárselo en el período renacentista. Esta cuestión, que exige un fuerte trabajo interdisciplinario, quedará relegada para futuras investigaciones.

## 1.6. Nota sobre las ediciones y traducciones

Los textos que conforman nuestro corpus fueron trabajados a partir de las ediciones críticas referidas en el primer apartado de la bibliografía (sección 8.1). Los pasajes citados del *In Philebum*, los *Apologi ad voluptatem* (que están incluidos en la edición de Allen como apéndice al *In Philebum*), el *Convivium religiosum* y el *Epicureus* fueron traducidos por nosotros en la totalidad de los casos.<sup>23</sup> El *De vero bono* de Valla no está traducido al español, salvo por algunas secciones del libro III traducidas por José Emilio Burucúa para el volumen *El Renacimiento italiano. Una incursión en sus fuentes e ideas* (2004). En las ocasiones en los que citemos estas secciones y que utilicemos esta traducción lo aclararemos en la referencia. En el resto de los casos emplearemos traducciones propias. Para citar *Utopia* de Tomás Moro utilizaremos en la mayoría de los casos la traducción de José Luis Galimidi. En todos los casos en los que nos apartemos de ella aclararemos que se trata de una traducción revisada.

Dado que la mayoría de los pasajes de todas las obras han sido traducidos por nosotros, sólo se aclarará cuando la traducción pertenece a otra persona. Los pasajes que hemos traducido para esta tesis no han sido publicados, por lo que los números de página incluidos en estos casos se refieren a la edición crítica y aparecerán junto al texto traducido. El texto en idioma original figurará como nota al pie y se respetarán las convenciones ortográficas de las ediciones citadas. En los casos en los que se utilizó una traducción editada (como en *Utopia* y en los pasajes traducidos por Burucúa del *De vero bono*) figurará el número de página de la edición en español en el cuerpo del trabajo

---

<sup>23</sup> Aunque existe una traducción reciente al español de los coloquios erasmianos, a cargo de Pedro Santidrián (2001), consideramos que contiene problemas importantes, por lo que optamos por no utilizarla en este trabajo.

junto a la traducción, y en la nota al pie, con el texto original, el número de página de la edición crítica. Esto se aplica tanto al corpus central de la tesis como a las otras obras latinas citadas como fuentes. Las ediciones y traducciones de estas últimas figuran en la sección 8.2 de la bibliografía final.

## 2. El epicureísmo en el Renacimiento: estado de la cuestión

Ya los primeros textos que dieron forma al "Renacimiento" como objeto de estudio aludían al hedonismo como un elemento a destacar en el proceso de renovación del individuo y de la sociedad. Esto puede observarse tanto en *La cultura del Renacimiento en Italia* de Jacob Burckhardt (1860/1985), donde se hace referencia al gusto por los deleites refinados de muchos príncipes y papas, como en el *Renacimiento en Italia* de Symonds, quien identifica en los humanistas un interés renovado por el goce y la "alegría placentera y semipagana" (1876/1957, p. 16). Ya en el siglo XX Huizinga (1919/ 1930), establece un contraste entre la concepción medieval del placer y el goce despreocupado que emerge en el período que estudiaremos en esta tesis. Ágnes Heller (1967/1994) busca encontrar en la ética renacentista un impulso hacia la secularización que se apoya en parte en la revalorización conjunta del epicureísmo y el estoicismo. Estudios mucho más recientes como *El sueño del humanismo* de Francisco Rico (1997) ponen el acento sobre las formas de búsqueda del placer a través de la imitación de los gustos de los antiguos griegos y romanos, algo que se percibe en los hábitos de humanistas tales como Niccolò Niccoli, así como sobre la aparición de los primeros libros de cocina, tales como el *De honesta voluptate et valetudine* de Bartolomeo Platina.

En el siglo XXI diversas investigaciones han llamado la atención sobre aspectos más específicos de la concepción renacentista sobre el placer. Entre ellos se destacan el estudio de Martín Ciordia (2014) acerca de la forma en la que Poggio Bracciolini conceptualiza la *voluptas* en varios de sus escritos, y el estudio de Burucúa y Kwiatkowski (2014) sobre la evolución del léxico acerca del placer propio de las artes plásticas entre Petrarca y Leonardo. Ninguno de estos textos pone el acento, sin embargo, en la incidencia específica del epicureísmo en este proceso.<sup>24</sup> Antes de referirnos a las investigaciones que tienen este tema como asunto central, haremos

---

<sup>24</sup> De entre los textos citados es el de Ágnes Heller el que hace más referencias al epicureísmo. Sin embargo, dado que su propuesta consiste en tratarlo en simultaneidad con el estoicismo, sus aportes no se refieren de forma específica a los procesos históricos y conceptuales implicados por la reaparición y revaloración de los textos de Epicuro y Lucrecio.

mención de los estudios más importantes sobre el proceso general de recuperación del epicureísmo en la Antigüedad y el Medioevo.

## 2.1. Estudios sobre la historia del epicureísmo

El epicureísmo no es la única escuela filosófica de la Antigüedad que identificó la *hedoné* (ἡδονή) con el sumo bien (Gosling & Taylor, 1982; Van Riel, 2000). Sin embargo, ya sea por la gran difusión de la secta de Epicuro en la época helenística, o por el carácter integral y articulado de su filosofía, su nombre se convirtió en la principal referencia al momento de reflexionar sobre el placer. En el mundo romano, tanto el poema de Lucrecio, *De rerum natura*, como los abundantes comentarios críticos (aunque también elogiosos) de Cicerón y Séneca a las tesis epicúreas apoyaron esta vinculación, ahora bajo la palabra latina *voluptas*. Debido a esto, para pensar la articulación de la *voluptas* en los textos renacentistas que integran nuestro corpus resulta necesario considerarlos dentro del movimiento general de reapropiación y resignificación medieval y renacentista del epicureísmo.

Norman DeWitt (1964) caracteriza al epicureísmo como la única filosofía "misionera" producida en el ámbito griego, y justifica de esta forma el éxito de su difusión, que no dependía de las condiciones sociales específicas de la *polis*. Para este autor (así como para otros que comentaremos a continuación) es falso asumir que la relación entre cristianismo primitivo y la "escuela del Jardín" es de antagonismo absoluto, ya que, pese a las similitudes entre el cristianismo, el estoicismo y el platonismo (ambas escuelas enemigas de los epicúreos) hay rastros de epicureísmo en textos hebreos como el *Eclesiastés* y en el mismo lenguaje de Pablo de Tarso. Los cristianos, sin embargo, escribieron en varias ocasiones en contra de los epicúreos, tal como lo demuestra de forma ejemplar el *Ad Celsum* de Orígenes y los textos de Lactancio. La derrota del epicureísmo y su desaparición fueron productos más bien de una absorción por parte de los grupos cristianos, cuyo nivel de organización, a partir del establecimiento del cristianismo como culto oficial en Roma, era muy superior. La Edad Media y el Renacimiento, según este autor, limitaron el significado de la palabra "epicúreo" y lo asimilaron al de "ateo". El auténtico interés por el pensamiento del filósofo de Samos se habría recuperado únicamente a partir de Pierre Gassendi en el siglo XVII.



Aunque DeWitt es sintético en la descripción de la historia del epicureísmo y cae a menudo en generalidades, los elementos centrales de su interpretación reaparecen con frecuencia en otras obras. Estos elementos pueden resumirse de esta forma: auge del epicureísmo en el helenismo, evidenciado en parte por la frecuencia de su aparición en los textos de Séneca y Cicerón; período inicial de convivencia compleja con el cristianismo seguido de una desaparición atribuida en parte a las diferencias ideológicas y en parte a la potencia institucional del nuevo dogma; una larga oscuridad medieval que sólo finaliza del todo con la nueva ciencia del siglo XVII y en particular con la figura de Gassendi. Los puntos más complejos de esta gran historia son, como es habitual, los intermedios, ya que nadie discute la importancia del epicureísmo en la Antigüedad ni tampoco que hay diferencias clave respecto del cambio que representó la perspectiva de Gassendi en su reasimilación sistemática y crítica en la modernidad. Sin embargo, hay diferentes interpretaciones respecto de su convivencia con el cristianismo primitivo y, en particular, sobre su significado en el Medioevo y el Renacimiento.

Jungkurtz (1962), por ejemplo, dedicó un breve pero importante estudio a identificar aspectos que la patrística recuperó positivamente de Epicuro. Entre ellos destaca la teoría epicúrea del conocimiento, aprobada en algunos textos de Tertuliano, Agustín y Orígenes. A nuestro propósito lo más importante es la valoración positiva de Nemesio de Emesa sobre la división epicúrea entre los deseos de acuerdo a si son necesarios y naturales, que fue retomada y difundida en la Edad Media por Juan Damasceno. Pagnoni (1974), por su parte, historiza la influencia de Epicuro en la Edad Media como paso necesario para comprender cabalmente las intervenciones de algunos de los humanistas que nosotros estudiaremos, en particular, Lorenzo Valla. Esta autora observa que desde la Antigüedad tardía coexisten dos interpretaciones de la obra epicúrea: una erudita, que busca seguir la doctrina original del maestro del Jardín en relación con la totalidad de su filosofía, y otra vulgar, donde el epicureísmo es sinónimo de hedonismo materialista. En la Edad Media esta última habría prevalecido, y sólo la reaparición de Diógenes Laercio y su traducción latina a manos de Ambrogio Traversari pudo reencauzar las interpretaciones del pensamiento de Epicuro hacia su vertiente más informada.

García Gual (1996) no aporta una perspectiva original sobre este tema y se limita a precisar algunos aspectos mencionados al pasar por otros autores. Detalla así las primeras acusaciones que recibieron Epicuro y sus seguidores, y que establecieron una larga tradición de condenas a su filosofía, erróneamente equiparada con la búsqueda de

placeres inmediatos de tipo sexual y gastronómico. A su vez, la actitud "recelosa" de Cicerón, quien era capaz de admitir la decencia de Epicuro y de apartarlo del hedonismo más craso, pero que al mismo tiempo lo acusa repetidas veces de promover una filosofía moralmente perniciosa e indigna de la mentalidad romana, tuvo una gran influencia en los siglos posteriores. Para García Gual, los puntos en contacto entre cristianismo y epicureísmo eran insignificantes en relación con los aspectos en los que se oponían, por lo que los cristianos los definieron tempranamente como sus enemigos, junto con los escépticos, seguidores de Pirrón. Siguiendo en esto a DeWitt, García Gual tampoco reconoce la posibilidad de ningún epicureísmo medieval, ya que en este período la palabra se asocia con el ateísmo y la glotonería. Finalmente, durante el Renacimiento, el corpus comienza a circular de nuevo y se realizan las primeras ediciones de Lucrecio y Diógenes Laercio. Los elogios al epicureísmo del primer Renacimiento siguen la línea de Séneca e ignoran las cuestiones físicas y ontológicas. Sólo Giordano Bruno toma en serio estos últimos elementos, y no casualmente muere en la hoguera al finalizar el siglo XVI.

Antolín Sánchez (2003) se dedica de forma específica a analizar la convivencia entre epicureísmo y cristianismo en las primeras fases de este último y llega a conclusiones algo distintas a las de García Gual. Aunque su estudio está abocado a temas que a primera vista parecen remotos para nosotros, debemos recordar que los especialistas en los *studia humanitatis* del XV y XVI tenían una gran admiración por la patrística y a menudo elogiaban formas de vida comparables con las que imaginaban como propias del cristianismo primitivo. Por esta razón, la tesis de Antolín Sánchez acerca de que las similitudes entre la forma de vida de los primeros cristianos y las comunidades epicúreas son importantes para nuestro estudio. Este autor considera que las diferencias doctrinales acerca del rol de la providencia, la inmortalidad del alma y el antropocentrismo del Universo a menudo eran eclipsadas por similitudes de otro tipo: tanto Epicuro como Cristo aparecían como figuras que debían servir para modelar la vida de sus creyentes, y cuya filosofía descansaba en gran medida en el valor de sus existencias ejemplares. Ambas comunidades valoraban los ejercicios espirituales destinados a la purificación del alma, la autoevaluación de la conciencia y la abstención de los bienes superfluos.<sup>25</sup> Tanto los cristianos como los epicúreos eran conocidos por

---

<sup>25</sup> Estos elementos, comunes a gran parte de las escuelas filosóficas tardoantiguas, han sido descritos por Michel Foucault en *La hermenéutica del sujeto* (2001) bajo la categoría de "cuidado de sí." Aunque algunas de las observaciones de Foucault serán pertinentes para nuestro trabajo, su texto se ocupa

los nombres de sus respectivos fundadores y era habitual que llevaran consigo sus imágenes consigo en todo momento. El rechazo cristiano del epicureísmo se debe a dos motivos confluyentes: por un lado, la necesidad de diferenciarse y de competir con un grupo rival, y por otro, la temprana asociación del cristianismo con el estoicismo que favoreció el empleo de argumentos de esta última escuela filosófica en contra del placer. Antolín Sánchez señala que los razonamientos desde los cuales se atacaba al epicureísmo rara vez estaban inspirados directamente en las Escrituras, y provenían en cambio con mayor frecuencia de la moral estoica filtrada por los primeros cristianos.

La Edad Media disuelve la asociación estrecha entre filosofía y *praxis* vital que dio lugar al epicureísmo y a otras escuelas helenísticas. Michael Reeve (2010) presenta un análisis breve pero útil de la presencia de los manuscritos de Lucrecio en el período medieval. Los monjes de San Galo demostraron un interés principalmente gramatical en este texto en el período carolingio, tal como ya había demostrado Philippe (1896). Reeve señala la ausencia de nuevas copias del manuscrito de Lucrecio entre los siglos IX y XV como una evidencia de su escasa circulación, aunque deja abierta la pregunta de si esto se debe a los choques entre el dogma cristiano y el contenido del *De rerum natura* o a motivos de otro tipo.

Aunque Barańsky (2007) se dedica a analizar en particular el *De sui ipsius et multorum ignorantia* de Petrarca, algunos de los planteos generales que realiza sobre la concepción medieval del epicureísmo resultan útiles para nosotros. Según este autor, la asociación que promueve Dante en su *Divina Commedia* entre epicúreos y averroístas (asociación basada en que ambos grupos descreen de la inmortalidad del alma, o al menos del alma individual) no ha de ser tomada como prueba de que esta vinculación era común en el Medioevo. Barańsky señala también que es erróneo asumir que Petrarca inició un nuevo período en la revalorización del epicureísmo, ya que al contrario, sus relativamente frecuentes alusiones a este pensador no hacen más que retomar las discusiones medievales sobre su figura. Mientras que la sabiduría de Epicuro aparece relativizada y valorada sólo en cuanto a algunas de sus máximas (entre las que destaca el *láthe biósas*, "vive ocultamente"), Averroes es condenado como un hereje por el autor del *Cancionero*, y también es considerado como un seguidor acrítico de Aristóteles, es decir, el peor tipo de filósofo para muchos de los humanistas que le siguieron, entre los

---

principalmente del platonismo y del estoicismo, mientras que el epicureísmo queda relativamente relegado.

que destacan Valla y Erasmo. Epicuro, aun con sus errores, habría captado mejor la dualidad y el relativismo de la condición humana y su experiencia en el mundo.

El último texto al que haremos referencia en esta sección es el brillante estudio de Robert (2013), quien analiza rigurosamente el devenir del epicureísmo en el período medieval. No es nuestra intención reproducir aquí los detalles de su recorrido, cuyo punto más destacable es el reconocimiento por parte de Jean de Salisbury en el siglo XII de que existe un epicureísmo corrompido, basado en la búsqueda egoísta de riquezas y placeres, que debe diferenciarse de la *pura voluptas* propuesta por el filósofo de Samos. Esta distinción entre el maestro, cuya vida digna y moderada es atestiguada por muchas fuentes clásicas, y sus seguidores, presentados como glotones y lujuriosos, será común a lo largo del período medieval. Robert analiza también textos donde la condena a Epicuro es más general, como las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, pero mantiene la hipótesis general de Pagnoni (cuyo texto comentamos más arriba) según la cual los eruditos del período medieval eran capaces de distinguir entre un epicureísmo que preconizaba el hedonismo vulgar y otro que se basaba en principios compatibles con la vida del hombre sabio, tal como reconoce el mismo Séneca en sus epístolas.

Las investigaciones que hemos citado sobre esta temática tienen una doble función para nosotros. Por un lado, llaman la atención sobre los posibles vínculos entre el mundo cristiano y las escuelas filosóficas paganas en el período en el que ambos convivían como alternativas posibles. Las *Confesiones* de San Agustín, altamente valoradas por los humanistas del Renacimiento, revelan con especial agudeza las tensiones de esta convivencia y de la forma en la que se presentaban como alternativas para los hombres tardoantiguos. Recordemos que en este texto, como suele ser mencionado por los investigadores que hemos citado, Agustín mismo reconoce que de no haber conocido la religión cristiana, el epicureísmo le hubiera resultado una opción tentadora (VI, xvi). Además, estos estudios destacan el complejo devenir de la filosofía epicúrea en la Edad Media. Si bien los mejores investigadores han sabido reconocer que los eruditos del Medioevo eran capaces de distinguir un epicureísmo vulgar de otro más auténtico, no por ello deja de ser patente que gran parte de la tradición pre-renacentista tendía a asociar el adjetivo "epicúreo" con una serie de significados negativos propios del hedonismo más básico y del ateísmo. Los textos renacentistas que nos proponemos estudiar no son inteligibles sin este presupuesto.

## 2.2. Estudios sobre la influencia concreta de la recuperación del corpus epicúreo en el Renacimiento

En comparación con los estudios sobre el platonismo y el aristotelismo del último tercio del siglo XV y la primera mitad del XVI, el resurgimiento del epicureísmo ha recibido tradicionalmente un tratamiento menos sistemático y abarcativo. Es más habitual encontrar expresiones como neo-aristotelismo, neo-estoicismo o neo-platonismo que "neo-epicureísmo" en los textos sobre el período renacentista. Sin embargo, en los últimos diez años este panorama se ha modificado significativamente y las investigaciones sobre la influencia de Lucrecio se han multiplicado.

Existieron, de todos modos, diversos estudios en el siglo XX que reconocieron la importancia del corpus epicúreo y de su revaloración en diversos círculos humanísticos. En un texto sobre la historia de la filosofía italiana escrito a principios de siglo, Giovanni Gentile (1962) rastrea el desarrollo de una actitud más receptiva hacia el epicureísmo a principios del *Quattrocento* en autores como Leonardo Bruni y Francesco Filelfo, aunque señalando también que esta reapropiación sucede dentro de un gran eclecticismo filológico y filosófico en el que las ideas de la escuela del Jardín aparecen por lo general mal representadas. La concepción estetizante e individualista de la existencia que Gentile le atribuye a los humanistas explica también su interés por una filosofía que sostiene al placer como el ideal de una vida libre.

En *Filosofía italiana e umanesimo* (1928), Saitta dedica un capítulo a estudiar la forma en la que distintos autores italianos, a partir de Boccaccio y Petrarca, se apropiaron selectivamente de algunas ideas epicúreas. Para este autor, la revalorización del epicureísmo está vinculada con la del estoicismo, ya que ambas sectas promovían una visión del hombre autosuficiente que vive según la naturaleza. Esta asociación estaría cimentada en gran medida por la lectura de Séneca, cuya actitud hacia los textos de Epicuro es a menudo ambivalente. Al intentar conciliar el cristianismo y el epicureísmo, autores renacentistas como Filelfo se vieron forzados a establecer una distinción entre una *voluptas* "bestial" y otra "honesta", una división que no se encuentra en el epicureísmo antiguo.

A mediados del siglo XX los estudios de Don Cameron Allen y Eugenio Garin fueron fundamentales para el desarrollo de esta temática. Ambos señalan que existe un progresivo cambio de actitud frente a las tesis epicúreas observable entre los humanistas italianos ya a partir del siglo XIV, aunque sólo en el siglo XV aparecerían las síntesis

más comprometidas entre cristianismo y epicureísmo. Allen (1944) se pregunta explícitamente si fue el "espíritu de la época" (renacentista) lo que provocó la revalorización del epicureísmo, o si a la inversa, el regreso del epicureísmo fue una de las influencias que modificaron la visión del mundo de los intelectuales del período. Por su parte, Garin (1961) propone una división entre tres distintas formas de revalorización humanista del epicureísmo. En primer lugar, señala que existió una apropiación "libertina" de estos textos, reconocible en "el Panormita" Antonio Beccadelli y en la academia de Roma, dominada por la figura de Pontano. La segunda perspectiva se caracteriza por la consideración del epicureísmo como una escuela de filosofía ética que, como señalaba Leonardo Bruni, no promueve el placer descontrolado sino la tranquilidad de espíritu mediante una racionalización de nuestras pasiones. Y por último, la tercera perspectiva relaciona la *voluptas* epicúrea con un enfoque cósmico de mayor envergadura, en el que el hombre puede alcanzar una existencia superior ultraterrena en el que la naturaleza no se opone a la virtud. Esta última postura estaría representada precisamente por el texto de Valla que trabajaremos aquí. Además, Garin sostiene que esta última perspectiva puede acabar confundándose con el neoplatonismo del círculo de Ficino, y que esta *voluptas* se acercaría a la noción de "Amor Universal" en poetas de inspiración lucreciana como Marullo.

Aunque durante los años inmediatamente posteriores se realizaron nuevos aportes acerca del epicureísmo renacentista, la mayoría de ellos apuntan al análisis de textos específicos, por lo que nos referiremos a ellos más adelante. Ya en el siglo XXI, el estudio de Gambino Longo (2004) toma el texto de Garin que hemos citado como punto de partida, aunque su propuesta tiene una envergadura mucho mayor, ya que trabaja con la reapropiación de Lucrecio en distintos ámbitos que exceden los círculos humanistas florentinos y romanos más allá del siglo XV. Al igual que Heller (1994), Gambino Longo sitúa la revalorización del epicureísmo dentro del movimiento general de la secularización de la ética que comienza a percibirse en los escritos humanistas. Insiste también en que este movimiento se manifestó dentro del marco general del eclecticismo renacentista, y tal como sucede con otras escuelas, no es posible encontrar entre los humanistas autores que defiendan sistemáticamente su autonomía como sistema filosófico integral. Aunque gran parte de su estudio está abocado al análisis de los debates alrededor del atomismo y la mortalidad del alma en contextos académicos y teológicos, Gambino Longo dedica una sección de su estudio al concepto epicúreo del placer. Para esto se refiere a autores como Cosma Raimondi, León Battista Alberti,

Marsilio Ficino, Lorenzo Valla y Erasmo de Rotterdam. En sus textos percibe un intento de acercar las cuestiones éticas al mundo inmanente del hombre y a su relación con su entorno más inmediato. Erasmo, en particular, intenta conciliar la ética "natural" del hombre con los preceptos esenciales del cristianismo, y encuentra en la *voluptas* una vía para intentar esta síntesis.

Valentina Prospero (2004) estudia mayormente la influencia de Lucrecio en textos de la segunda mitad del siglo XVI, es decir, posteriores a los que nos ocuparán en este trabajo. Sin embargo, realiza también observaciones de carácter más general que abarcan temáticas de las que nos ocuparemos. Su hipótesis principal consiste en afirmar la existencia de un "código disimulador" (*codice dissimulatorio*) que circulaba entre los lectores del *De rerum natura*, y cuyo propósito era insistir continuamente (por ejemplo, en los proemios de las sucesivas ediciones) en el carácter errado de las tesis más anticristianas de Lucrecio, ya que de otra forma su lectura resultaría pecaminosa y censurable. La pervivencia de este código posibilitó una amplia circulación del poema latino e incluso impidió que ingresara al *Index* de libros prohibidos por la Inquisición. Prospero analiza esta circulación prestando especial atención al *topos* lucreciano de la miel al borde del vaso que sirve para disimular la amargura de la medicina que contiene (*De rerum natura* I, 936-947), y que resultará útil para justificar la utilidad de la poesía en el contexto de la Contrarreforma.

Jill Kraye (2007), autor de la sección de "Moral philosophy" en la *Cambridge History of Renaissance Philosophy*,<sup>26</sup> sostiene que aun si el interés por el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo se incrementó durante el período renacentista, estas escuelas filosóficas continuaron siendo marginales respecto del aristotelismo, en particular en el ámbito universitario. El epicureísmo era más difícil de conciliar que el estoicismo, que había sido recuperado y revalorizado en gran medida por el influyente texto de Petrarca *De remediis utriusque fortunae* en el siglo XIV. Algunos autores se atrevieron a retomar el postulado epicúreo según el cual el placer es el sumo bien, pero siempre lo hicieron descontextualizando esta afirmación del sistema materialista propuesto por la escuela del Jardín. Los ejemplos más claros son precisamente los de los autores que estudiaremos aquí: Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Tomás Moro y Erasmo

---

<sup>26</sup> Omitimos comentar este capítulo de la enciclopedia (1988) en detalle porque se trata mayormente de un recorrido por las posturas de los distintos pensadores del renacimiento respecto a este tema, sin ofrecer una perspectiva crítica propia.

de Rotterdam. Estos autores recuperaron elementos epicúreos sin comprometerse en lo más mínimo con sus tesis más radicales y anticristianas.

El estudio de Brown (2010) tiene muchos puntos en común con el de Gambino Longo (que aparentemente desconoce, ya que no lo incluye en la bibliografía), en particular en lo que se refiere al rastreo de los manuscritos en los distintos círculos humanistas. Sin embargo, su trabajo sólo se ocupa del ámbito florentino, más específicamente en los textos de Bartolomeo Scala, Marsilio Ficino, Marcello Adriani y Niccolò Machiavelli. Las temáticas donde identifica un mayor peso del epicureísmo son el temor a la muerte, la concepción de la prehistoria de la humanidad, y el atomismo en su relación con el problema de la Fortuna y el libre albedrío. La *voluptas* no ocupa un lugar central en su estudio. Al igual que Gambino Longo, Brown concluye que si bien las referencias a la escuela del Jardín (explícitas o no) son claramente perceptibles en estos y otros humanistas, su influencia siempre estuvo mediada por las grandes corrientes intelectuales de la época, en particular con el neoplatonismo fomentado por Lorenzo el Magnífico y estructurado en la *Theologia Platonica* ficiniana. En este sentido se diferencia de Garin, que había establecido puentes entre estos recorridos filosóficos. El aporte más sugestivo de Brown es su análisis de las posibles influencias del epicureísmo en el contexto de las luchas políticas de Florencia. Según Brown, la caída del régimen de los Medici en la última década del siglo XV habría fomentado una breve "primavera lucreciana" bajo la influencia de Lorenzo di Pierfrancesco "Il popolano".

El exitoso libro de Stephen Greenblatt, *The Swerve, or How the World Became Modern* (2011) no posee el mismo grado de profundidad que los textos que acabamos de citar. Sin embargo, su interpretación general del fenómeno de recuperación de Lucrecio contiene elementos importantes para nosotros. Ya desde su título puede observarse rápidamente que el concepto de "modernidad" (históricamente ligado al Renacimiento a partir de Burckhardt) es el que domina este estudio. La tesis central de Greenblatt implica que la recuperación del manuscrito del *De rerum natura* en 1417 fue el suceso que "dio a luz" a la modernidad que todavía hoy atravesamos. El aspecto que más le interesa destacar del epicureísmo no es la *voluptas*, sino el movimiento de los átomos y sus implicaciones en la concepción del mundo y de la historia. El estático mundo de la Edad Media se vería así "desmantelado" por el texto descubierto por Poggio y su circulación semi subterránea, así como los ritos de autoflagelación propios de la cultura monástica medieval encontrarían su opuesto en la serena revalorización del



placer del filósofo del Jardín. A diferencia de los autores que hemos mencionado hasta aquí, Greenblatt tiene un innegable interés en la "historia larga" de esta recuperación, y termina su libro refiriéndose a Newton y Jefferson, admiradores de Lucrecio que incidieron de forma definitiva en la concepción moderna del universo y de la política.

Anthony Grafton (2011) escribió una reseña de este texto que cuestiona algunas de sus ideas desde una perspectiva que compartimos. En primer lugar, Grafton señala que la visión de la Edad Media presentada por Greenblatt es excesivamente oscura, en la medida en que enfatiza los ritos de autoflagelación y la intolerancia ante la heterodoxia, pese a que los monasterios eran importantes centros de aprendizaje, y que la filosofía pagana tuvo una obvia influencia en los grandes sistemas teológicos del siglo XIII. Además, Grafton señala un cierto desbalance en el libro, que provee una detallada descripción del ambiente de Poggio Bracciolini y sus contemporáneos, pese a que la influencia visible de la lectura y circulación del *De rerum natura* es al menos varias décadas posterior. Debido a esto, las continuas afirmaciones por parte de Greenblatt de que la lectura de Lucrecio dio a luz a la modernidad nunca aparecen realizarse en los ámbitos que su libro destaca, por lo que su manifestación resulta una promesa irrealizada o un acto de fe con escasa justificación. En palabras de Grafton "we never quite learn, in the end, how the world became modern" (2011, p. 10).

El estudio de Passannante (2011) tiene el mérito de analizar dos de los textos más importantes acerca de Lucrecio antes del redescubrimiento de Poggio Bracciolini: los comentarios de Servio a la obra de Virgilio y las *Saturnalia* de Macrobio. Es a través de estos textos que autores del siglo XIV como Petrarca y Boccaccio podían tener una noción de la importancia del *De rerum natura* en obras bien conocidas como las *Geórgicas* de Virgilio. Sin embargo, la metodología de Passannante es altamente discutible, puesto que está basada en la interpretación de ciertas "omisiones" de la mención de Lucrecio en contextos en los que (desde su perspectiva) sería esperable su aparición. Además, Passannante no trabaja en su estudio con ninguno de los cuatro autores (Valla, Ficino, Moro y Erasmo) que son el objeto de esta tesis.

Mucho más útil para nosotros es el texto de Ada Palmer (2014) quien analiza cincuenta y dos manuscritos sobrevivientes del *De rerum natura* que fueron producidos entre 1417 y 1600. La principal originalidad de su aporte consiste en proveer un panorama del tipo de acercamiento que suscitaba el poema en este período a partir de las notas marginales que aparecen en los manuscritos. Palmer señala que el interés por el atomismo era relativamente escaso, mientras que en cambio las anotaciones sobre

filosofía moral epicúrea son comunes en más de la mitad de los manuscritos. Sin embargo, los aspectos señalados con más frecuencia son correcciones exclusivamente filológicas cuyo propósito era reparar los errores que pudiera tener el texto en su transmisión. Sólo luego de que varias generaciones de humanistas trabajaron en esta tarea, la elaboración de ediciones impresas confiables permitió que los lectores se acercaran al *De rerum natura* en primera instancia por su contenido y lo utilizaran para desarrollar nuevas formas de pensar la naturaleza. En este sentido Palmer se aparta de Greenblatt al destacar que los lectores del siglo XV y de los primeros años del XVI por lo general no utilizaban a Lucrecio para promover cambios radicales en el pensamiento, sino que únicamente tomaban de su lectura aspectos morales que pudieran ser vinculados con la ética neo-estoica y neoplatónica en boga, así como términos latinos arcaicos y *notabilia* histórico-mitológica.

Este recorrido por los estudios sobre el efecto concreto de la recuperación del corpus epicúreo y las formas en las que ha sido interpretado por los humanistas permite comprobar algunas regularidades. En primer lugar, todos comparten la idea de que los humanistas del XV y XVI no se proclamaron "epicúreos" ni consideraron verdadero este sistema filosófico en su totalidad. Esto evidentemente se debe a que el atomismo anti-providencialista y su universo no antropocéntrico, dominado por choques aleatorios de entidades invisibles, resultaba demasiado extraño a sus creencias, incluso más allá del dogma cristiano. Por otro lado, existe cierto consenso en que el texto de Lucrecio, junto a las epístolas de Epicuro incluidas en la obra de Diógenes Laercio, ejercieron cierta fascinación entre los especialistas en los *studia humanitatis*, impulsando la necesidad de escribir textos en los que el epicureísmo aparece bajo una luz positiva que acompaña nuevas perspectivas sobre el valor del placer, a menudo heterodoxas respecto de las corrientes hegemónicas de pensamiento. Resulta más discutible la hipótesis de que este nuevo interés haya dado lugar al inicio de la "modernidad", en parte por la dificultad de precisar con exactitud la profundidad de su influencia, y en parte por las dificultades propias de definir de forma clara este concepto. No parece haber dudas, sin embargo, de que al menos algunos elementos epicúreos, a menudo desvinculados del sistema filosófico que los justificaba en sus orígenes, formaron parte del conjunto ecléctico de influencias que moldearon la aproximación de muchos humanistas al problema del placer y su relación con la felicidad.

El concepto de modernización y la presencia de formas de pensamiento heterodoxo nos conducen a otro problema que reaparece en varios de los estudios

citados: la secularización, y más específicamente la separación de la moral del ámbito religioso. De nuevo nos encontramos aquí con importantes problemas, ya que se trata de procesos largos y plagados de vaivenes en los cuales es difícil trazar cualquier tipo de corte. Los textos que estudiaremos pueden vincularse con el eventual avance de una moral secular en la que el placer tiene un lugar más destacado que otros valores tradicionalmente ligados a la religión cristiana, pero al mismo tiempo, como veremos en detalle, evidencian importantes esfuerzos por hacer del epicureísmo un modo de pensamiento compatible con la perspectiva cristiana sobre la relación entre el hombre y el mundo terrenal. Por este motivo, desde nuestra perspectiva, no resulta conveniente intentar englobar los planteos que en ellos aparecen bajo la etiqueta general de "secularización de la moral", de la misma forma en la que no nos resulta productivo caracterizarlos como pasos decididos en el camino hacia una perspectiva moderna sobre el ser humano. Existe, sin embargo, otra perspectiva sobre la secularización que resulta más próxima a nuestros objetivos. Giorgio Agamben se refiere a este último término en su libro *Signatura rerum*, donde sostiene que "La secularización actúa, pues, en el sistema conceptual de la modernidad como una signatura, que la remite a la teología" (2009, p. 106). Si aceptamos que la secularización es una signatura antes que un concepto, su aplicación a los textos de nuestro corpus adquiere un sentido diferente: no se trataría de identificarlos como parte de un proceso indetenible de modernización y de abandono del dogma cristiano, sino más bien de admitir que su interpretación está mediada por una base teológica que se interroga sobre la relación entre la inmanencia y la trascendencia en una dinámica de la cual el ateísmo moderno sigue participando.

### 3. Unidad y duplicidad del placer en el *De vero bono* de Lorenzo Valla

*Omnis voluptas bona est*

Lorenzo Valla, *De vero bono*

El *De vero bono* presenta algunas particularidades en relación con la totalidad de nuestro corpus que conviene tener en cuenta desde un principio. La primera de ellas es que, como mencionamos brevemente más arriba, esta obra fue redactada y presentada en distintas versiones durante más de dieciocho años. Aunque no es el único de los textos que analizaremos que presenta esta característica (el *Convivium religiosum* de Erasmo también tiene más de una versión), es el único que implica cambios en el título. Valla habría terminado su primera redacción en 1431, a los veinticuatro años de edad, cuando era profesor en Pavía. Esta versión se titula *De voluptate* y transcurre en Roma. Los personajes principales son Antonio Beccadelli ("El Panormita") como orador epicúreo, Leonardo Bruni como defensor del estoicismo, y Niccolò Niccoli, encargado de la defensa final de la fe cristiana. Poggio Bracciolini, Antonio Loschi, Cincio de Rustici, Melchiorre Scrivani, Rinuccio Aretino y Antonio Arena son personajes menores. A partir de la segunda redacción, que data de 1433, los personajes y el ambiente cambiarán sustancialmente, y el diálogo pasará a transcurrir en Milán. Lorch (1970, pp. XL–XLI) indica en la introducción a su edición que el cambio de ambiente y personajes fue causado en gran medida por el distanciamiento entre Valla y Beccadelli, quien fue reemplazado por el poeta Maffeo Vegio. El orador estoico pasó a ser el jurista Catón Sacco, y el cristiano, Antonio da Rho (a quien se refiere a menudo como "Raudense"), con quien Valla también mantendrá una serie de polémicas más adelante en su vida por cuestiones gramaticales. Los personajes secundarios son ahora Antonio Bernerio, Candido Decembrio, Giovanni Marco, Antonio Bossio y Guarino Veronese.

Según Fubini (1990, p. 346), estos nuevos personajes fueron elegidos por Valla para consolidarse en el ambiente paviano y milanés.<sup>27</sup>

La segunda particularidad a destacar es que la obra de Valla es la única de nuestro corpus que fue elaborada antes de la difusión del *De rerum natura* y de la traducción latina de las cartas de Epicuro en el décimo libro de Diógenes Laercio, ya que el primero de estos textos comenzó a circular en copias manuscritas alrededor de 1440, y Ambrogio Traversari no finalizó las *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* hasta 1433 (Palmer, 2014). Dado que Valla continuó trabajando en su *De vero bono* incluso después de 1440, no sería imposible hipotetizar que tuvo conocimiento de estos textos al momento de producir sus últimas versiones.<sup>28</sup> Sin embargo las modificaciones que experimentó el texto no apuntan a esto y sus amplificaciones no responden (al menos no de forma evidente) a un deseo de incluir fuentes de mayor calidad sobre el epicureísmo antiguo.<sup>29</sup> Las citas de Lucrecio son escasas y en su mayor parte pueden recuperarse de testimonios secundarios.<sup>30</sup> Los participantes del diálogo nunca se refieren de forma directa a la *Carta a Meneceo* o las máximas capitales de Epicuro recopiladas por Diógenes Laercio.

Por este motivo, es necesario preguntarse: ¿en qué sentido es posible decir que el *De vero bono* forma parte del proceso de recuperación y revalorización del epicureísmo? En el artículo acerca del epicureísmo y su recepción en *The Classical Tradition* la respuesta es taxativa: "Valla's treatise cannot be taken as an endorsement of Epicurean views without serious misreading" (H. Jones, 2010, p. 321). Sin embargo, como veremos al referirnos al estado de la cuestión, la enorme mayoría de los textos que se ocupan de estudiar la incidencia del epicureísmo en el Renacimiento dedican algunas páginas a la obra de Valla y tienden a considerarla como una parte importante de este proceso. Gambino Longo (2004, p. 24), en particular, destaca el hecho de que la

---

<sup>27</sup> Dado que el *De vero bono* está dividido en capítulos breves en la edición crítica de Lorch que utilizamos (1970), en las citas incluiremos el número de capítulo seguido del número de página, y en nota al pie, el texto latino original.

<sup>28</sup> En un artículo reciente sobre Pomponio Leto, discípulo de Valla, Helen Dixon (2010), sostiene que existen muchos motivos para considerar que el autor del *De vero bono* debió haber tenido algún contacto con Lucrecio, aunque esto pudo haber sucedido en la última parte de su vida, cuando se encontraba en Roma al servicio de Nicolás V. Sin embargo, tal como admite Dixon, no se han encontrado pruebas concretas de que conoció de primera mano el *De rerum natura*.

<sup>29</sup> Desde la perspectiva de Lorch (1976), el objetivo de las sucesivas versiones es principalmente lograr una expresión más clara y precisa de las ideas que ya se encontraban en el *De voluptate* de 1431.

<sup>30</sup> Martin Davies (1987, p. 124n7) señala que una de las dos citas de Lucrecio en el *De vero bono* proviene de Lactancio (*Institutiones*, III.17) mientras que la otra ("ispaque deducit dux vitae dia voluptas" —*De rerum natura* II.172) es más difícil de ubicar en fuentes secundarias. Considera, sin embargo, que es altamente improbable que Valla haya tenido acceso al poema completo.

revalorización del epicureísmo y la recuperación de su corpus principal son procesos que no van necesariamente de la mano, ya que, tal como sucede en el caso de Valla y en el de Cosma Raimondi, era posible defender ciertos aspectos de esta escuela filosófica basándose sólo en fuentes secundarias.

Por otro lado, si bien suele debatirse el sentido en el que esta obra forma parte del proceso mencionado, su relación con la problemática central de esta tesis es indiscutible. El *De vero bono* es, desde nuestra perspectiva, el texto más importante sobre el placer producido en el período que estudiamos. Más allá de las variaciones de su título, no puede negarse que la *voluptas* y su relación con el "verdadero bien" ocupan el centro de la obra, algo que no resulta tan evidente en el *In Philebum*, *Utopia* o los coloquios erasmianos. Además, es importante destacar que Valla es, de entre nuestros autores, el que presenta las distintas posturas acerca del placer de forma más extrema. Encontraremos en su *De vero bono* una apología de los placeres terrenales que no tiene ningún paralelismo directo en el resto del corpus, así como también la declaración llana de que existe una incompatibilidad entre los placeres de esta vida y de la vida futura. El antagonismo y la posible filiación entre formas éticas cristianas y paganas aparece expresado a su vez de forma literal en la organización misma del diálogo, que alterna entre una confrontación filosófico/retórica de sistemas morales antiguos y una presentación retórico/poética de la perspectiva cristiana.

Este último aspecto nos remite a un elemento final que debe destacarse del *De vero bono* en relación con las obras que analizaremos posteriormente en este trabajo. Lorenzo Valla ha sido considerado con justeza como uno de los humanistas más importantes de su generación por la forma en la que supo combinar la reflexión sobre el uso del lenguaje, la gramática y la filosofía (Struever, 1992). Aunque esto aparece de forma todavía más clara en las *Elengatiae* y las *Dialecticae disputationes* (a la que llamaremos de ahora en más *Dialectica*), dos obras posteriores al *De vero bono*, sin lugar a dudas este último texto incluye una serie de planteos que revelan la capacidad de Valla de relacionar estos modos de pensamiento de forma original. Por este motivo, la articulación de la *voluptas* aparecerá relacionada con un debate sobre el uso y el valor de algunos de los géneros discursivos principales del período renacentista.

### **3.1. Estado de la cuestión**

El aspecto más discutido de este texto es hasta qué punto la posición de Valla puede asimilarse a la del orador cristiano o a la del orador epicúreo: ¿la auténtica intención de Valla era realizar una apología del epicureísmo y del placer, o debemos tomar en serio el proemio en el que se declara como un "soldado cristiano"? Lorch (1977) sistematiza las dos corrientes interpretativas más importantes siguiendo dos de sus lectores del siglo XVI: Pietro Aleandri, un humanista veneciano, y el editor Josse Bade, quien imprimió la obra en 1512. Mientras que el primero considera el texto íntegro como una legítima defensa del cristianismo, el segundo sostiene que el epicureísmo defendido en el primer y el segundo libro es pernicioso y no debe ser tolerado por un cristiano. A partir de esa división, es posible rastrear dos actitudes distintas frente al intento de establecer puntos de contacto entre epicureísmo y cristianismo por parte de Valla. Como también señala Lorch, en los últimos años la postura "Aleandriana" es predominante y pocos sostienen que el tercer libro del *De vero bono* deba "separarse" de los primeros dos, ya sea porque es el único que ha de ser tomado en serio, o porque al contrario, este libro es sólo un intento por parte del autor de superar la censura que le hubieran impuesto de haberse dedicado a exaltar el epicureísmo libremente. Symonds (1957, p. 476 t.2) y Don Cameron Allen (1944, p. 7) sostuvieron que el verdadero mensaje del texto es más epicúreo que cristiano. Desde la perspectiva de Timmerman (1938), el *De vero bono* es una obra que mutila tanto el cristianismo como el epicureísmo y que obedece a un "instinto popular" materialista y hedonista.

En el otro extremo, Paul Oskar Kristeller (1964/1996) sostiene que no hay ningún motivo para considerar que la defensa del cristianismo por parte de Niccoli en la primera versión y Antonio da Rho en las siguientes no se corresponde con la intención real de Valla al escribir su texto. Kristeller también señala, al igual que la mayoría de los que han escrito sobre la obra (e incluso algunos contemporáneos de Valla), que los postulados que en el diálogo aparecen asociadas con el "epicureísmo" y el "estoicismo" están realmente muy lejos de las tesis originales que sostenían esas escuelas en el período antiguo. Santangelo (1963), desde una perspectiva distinta, enfatiza el hecho de que Valla escribe este texto como un *orator* y no como un filósofo, y que resulta erróneo intentar reducir sus propuestas a problemas puramente conceptuales atribuibles a alguno de los participantes del coloquio.

Si nos atenemos a los textos escritos antes de las últimas dos décadas, las tres interpretaciones más importantes del texto de Valla son las de Mario Fois en su *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*

(1969), la de Charles Trinkaus en *In Our Image and Likeness* (1970/1995) y la de Maristella Lorch —sobre todo en su libro *A Defense of Life* (1985), íntegramente abocado al análisis de esta obra. Además, Garin dedica algunas páginas al *De vero bono* en su *Storia della filosofia italiana* (1966, pp. 311–324), donde declara que se trata de una de las obras más importantes de la filosofía renacentista. Valla va en contra aquí del ascetismo cristiano y del estoicismo clásico, y se posiciona como anti-intelectualista (algo que aparece aun más claramente en su *De libero arbitrio*). Otro aspecto importante que destaca Garin es que la *beatitudo* celestial en este texto aparece presentada de forma sensorial y física, lo que va en contra de cualquier maniqueísmo que tienda a despreciar el valor del cuerpo.

Fois (1969) parte de la idea de que la intención de Valla al escribir su *De vero bono* está expresada de forma clara en el proemio al libro primero, donde declara que su propósito es combatir la totalidad de la filosofía pagana desde una perspectiva cristiana. Considera así que las posturas de Valla están representadas por el discurso del orador cristiano, Antonio da Rho, y que cualquier intento de asimilarlo con el hedonismo epicúreo está desencaminado (1969, p. 104). Al igual que en la *Dialectica* y en el *De libero arbitrio*, Boecio es uno de los blancos principales de su ataque, en la medida en que considera que su *Consolatione* está demasiado ligada a la ética pagana. Valla, señala Fois, escribe su texto oponiéndose para oponerse a los excesivos elogios que muchos de sus colegas humanistas (entre los que se destaca Leonardo Bruni) le prodigaban a la moral grecolatina.

En relación con el contenido de la obra, Fois también señala que las tesis "estoicas" de Catón Sacco no se corresponden con la ética y física de la Stoa original, y señala que le deben más a los cínicos, que se encierran en su propia sabiduría para atacar todo lo que los rodea. En cuanto al epicureísmo de Vegio, Fois pone el acento en su aspecto hedonista, que no sería otra cosa que una derivación de carácter popular del epicureísmo. La alta valoración de Vegio de la providencia divina también lo separa de la teoría atómica demócrito-epicúrea. Para Fois, los excesos libertinos de muchas de las posturas de Vegio (referidas por ejemplo al vino o a la virginidad de las mujeres) demuestran que Valla no podía tener en mente una recuperación "seria" del epicureísmo. En el discurso del Raudense, se hace patente el optimismo metafísico de Valla, ya que reconoce que la *voluptas*, a la que naturalmente el hombre está impulsado, es también una guía hacia al *summum bonum*, aunque queda al libre albedrío del hombre distinguir la auténtica *voluptas* de su forma terrenal. Pese a esta separación, el



Raudense jamás se refiere al pecado original en su discurso. Más bien pone el acento sobre la fe, la esperanza y la caridad.

Por último, Fois admite que es posible considerar que Valla revaloriza el aspecto hedonístico de la moral cristiana, si bien no es esto lo que dice el autor en sus proemios. Hay indicios textuales que pueden también hacernos pensar que Valla se propone acercar la *voluptas* celeste a la terrenal, pero esta hipótesis se ve contrarrestada por la afirmación tajante de la división entre estas dos formas en el discurso del Raudense. Tampoco es la revalorización de la naturaleza en sí misma lo que domina el *De vero bono*: se trata más bien, siguiendo a Lactancio, de mostrar la suprema bondad de la providencia divina en todas sus obras.

La interpretación de Fois está muy sólidamente fundamentada en el texto de Valla, pero consideramos que pone demasiado peso en las declaraciones del autor en el proemio, lo que hace que la *voluptas* epicúrea (cuya defensa ocupa más de la mitad de la obra) quede muy desplazada del centro del análisis. Por su parte, Di Napoli (1971) también se ocupa de forma sistemática de demostrar la proximidad del pensamiento de Valla al cristianismo paulino, expresado en el diálogo por Antonio da Rho, y considera que aquellos que han visto en Valla a un epicúreo parten de prejuicios sobre el carácter "paganizante" del humanismo. Di Napoli señala también que la *voluptas* materialista del epicureísmo es indudablemente condenada por Valla/Antonio da Rho cuando introduce la noción de la *duplex voluptas* (que opone, como veremos más adelante en detalle, los placeres celestiales a los terrenales). A su vez, la *inhumanitas* estoica es condenada de forma paralela a la *feritas* epicúrea que bestializa al hombre. Aun sosteniendo esta división, Di Napoli considera que la inserción de la *voluptas* en la ética cristiana por parte de Valla implica un esfuerzo para renovar la idea de una *christiana humanitas* que recupere la plenitud de la vida humana.

En el capítulo dedicado al *De vero bono* en su libro *In Our Image and Likeness* (1970/1995), Charles Trinkaus parte de la idea de que las "sectas filosóficas" son tomadas por los interlocutores del diálogo principalmente con fines retóricos y circunstanciales. Para Trinkaus, la influencia filosófica predominante en el texto es la de Agustín de Hipona, y llama la atención —como hará luego Fubini (1990)— sobre la reinterpretación de la dicotomía *uti et frui* que se presenta en el texto de Valla en los discursos del "estoico" y el "epicúreo". La asociación que realiza Maffeo Vegio entre *voluptas* y *utilitas* es uno de los movimientos más originales del diálogo, y se distancia de una larga tradición filosófica y poética. La cuestión que introduce Antonio acerca de

la necesidad de que exista algún tipo de premio para la *honestas christiana* ocupa también un lugar polémico en los debates del ámbito cristiano medieval y renacentista, luego retomados en la Reforma. Trinkaus ubica también la obra de Valla en el contexto general del humanismo, señalando que su preocupación por conciliar la vida del hombre natural y social con la moral cristiana tiene antecedentes claros en Petrarca y Salutati. La concepción del hombre de Valla, que no le asigna (al menos en el *De vero bono*) un lugar protagónico a la gracia divina, está fuertemente anclada en su naturaleza terrenal. Esto lo lleva a rechazar no sólo al estoicismo sino a las tendencias neoplatónicas y neoaristotélicas, y a afirmar la importancia de pensar al hombre desde la experiencia y no desde normas abstractas.

Aunque el estudio de Bouwsma (1975) sobre la influencia del estoicismo y el agustinianismo en el Renacimiento abarca muchos textos además del diálogo de Valla que aquí nos interesa, sus observaciones al respecto son útiles para nosotros. Bouwsma considera que el "epicúreo" de Valla (Beccadelli/Maffeo Vegio) presenta una visión de la naturaleza que está en rigor mucho más vinculada con el estoicismo y su idea de un orden armonioso del cosmos idéntico a Dios. El hecho de que Catón Sacco (o Bruni) pueda presentarse como un "estoico" pese a oponerse a esta idea, demuestra hasta qué punto resulta dificultoso alcanzar una concepción definida del ideario de esta escuela helenística. A un nivel más profundo, Bouwsma se apoya en la caracterización de Trinkaus para destacar los elementos agustinianos en el *De vero bono*. Destaca así la valoración del cuerpo y el desprestigio relativo de las funciones puramente intelectuales del hombre, así como el énfasis en las virtudes inspiradas en el afecto y no en la razón. Valla insiste también sobre la importancia y la libertad de la voluntad en su *De libero arbitrio* y en su *Dialectica*. El hecho de que el amor de Dios sea tanto el sumo bien como la *summa voluptas* apunta en la misma dirección. La *apatheia* racionalista estoica, en cambio, no tiene ningún valor en sí misma y es sólo un disfraz de la ambición y el deseo de gloria incorporada (a veces de forma subrepticia) en la ética pagana. Por último, Bouwsma sostiene también que el eclecticismo defendido por Valla no ha de interpretarse literalmente, ya que su propósito consiste en identificar la identidad verdadera del Cristianismo (vinculado para él sobre todo a la perspectiva de Agustín), para lo que las escuelas filosóficas antiguas pueden servir, en el mejor de los casos, como una herramienta.

Esta postura es defendida también por Maristella Lorch, aunque llega a ella por vías diferentes. La tesis central de su texto *A Defense of Life: Lorenzo Valla's Theory of*

*Pleasure* (1985) consiste en afirmar que la *voluptas* ultraterrena que defiende el orador cristiano y la *voluptas* mundana del epicúreo están indisociablemente unidas para Valla. La resolución final del libro apuntaría por lo tanto a una "defensa de la vida" que haría coincidir en la *voluptas* todos los aspectos de la existencia (*honestas, utilitas*, alma, cuerpo, fe, esperanza). El relato de Antonio da Rho sobre el paraíso y la vida ultraterrena sería un esfuerzo por superar los límites que, para el epicúreo, tenía la *voluptas* al terminar con esta vida. La *voluptas* en esta vida y en la próxima implica una fe en la vida que se experimenta de forma similar, aunque en el caso de los placeres celestiales, con mayor intensidad.

Si pasamos ahora a las interpretaciones del texto de Valla producidas en las últimas dos décadas, cabe destacar los textos de Fubini (1990), Struever (1992) y Lodi Nauta (2009). Uno de los aspectos más productivos de la lectura del primero de estos autores consiste en su postulado de que Valla no estaría siguiendo un auténtico "epicureísmo", sino más bien, un "anti-antiepicureísmo" en el que se invierte el carácter negativo que se le atribuyó a esta escuela desde Cicerón en adelante, sin por eso atenerse a sus tesis originales. El hedonismo que defiende el Panormita o Maffeo Vegio es fácilmente diferenciable del elogio de la *ataraxia* que aparecía en el filósofo griego original. Fubini también señala que hay en Valla una posición ambivalente frente a San Agustín: por un lado, toma muchas de sus críticas a la filosofía pagana, en particular, aquellas que apuntan contra la idea de una moral autosuficiente del hombre. Pero al mismo tiempo, de forma más sutil, denuncia la oposición entre *fruo* y *uti* que aparece formulada en el libro primero de su *De Doctrina Christiana*, y propone la *voluptas* como un concepto que funciona por analogía tanto en el mundo terrenal como el celestial. Fubini insiste en señalar además que la disputa de Valla no es sólo contra el escolasticismo de cuño aristotélico, sino contra la ontología general de los sistemas teológicos que intentan funcionar como sistemas filosóficos. La esencia de la fe para Valla es la persuasión, por lo que se articula mejor con la retórica que con el discurso filosófico.

Struever (1992) parte de una crítica a aquellos pensadores que intentaron subsumir el pensamiento de Valla en la "anti-metafísica", cuando en rigor sus propuestas consistieron en un refinamiento y perfeccionamiento de la metafísica a través de la gramática. En relación con el *De vero bono*, su hipótesis principal es que Valla se proponía en parte superar el *De felicitate* de Francesco Zabarella y demostrar que las jerarquías rígidas que este último había intentado postular entre cuerpo y alma y

entre placer y *felicitas* eran erradas. Para Struever, el triángulo que define el mundo moral en la obra de Valla está conformado por la *virtus*, la *voluptas* y la *voluntas*. Estos tres términos están fuertemente ligados entre sí, y dependen en última instancia de la *caritas* cristiana que justifica su existencia. El placer puede aparecer así como compañero de la virtud (*comes virtutis*) y como el objeto central de la voluntad. Dios no puede funcionar como este objeto, pues es una sustancia y no una cualidad. De ahí que deba ser amado como "causa eficiente" antes que como fin en sí mismo.

Aunque el libro de Lodi Nauta *In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy* (2009) tiene como objeto principal la *Dialectica*, contiene también algunas observaciones importantes sobre los aspectos más polémicos del *De vero bono* en relación con la ética antigua y medieval.<sup>31</sup> Precisamente por estudiar las dos obras de Valla en simultáneo, Nauta se distancia de los esfuerzos tradicionales por identificarlo con alguno de los oradores en el diálogo y se preocupa más por señalar las continuidades entre el tratamiento de la virtud y la *voluptas* en ambos textos. Nauta señala que el esfuerzo valliano por establecer vínculos entre el estoicismo (que no está ausente del discurso del Raudense), el epicureísmo y la concepción cristiana de la vida ultraterrena, contiene varias contradicciones. En particular, resulta difícil asegurar si la concepción de la *voluptas* ligada a la *caritas* cristiana es el resultado final de una vida de moderación frente a las tentaciones mundanas (como parece sostener en algunos momentos en el libro III del *De vero bono* y en el décimo capítulo del primer libro de la *Dialectica*) o si es la *fortitudo* necesaria para alcanzar la suma felicidad. Nauta considera que estas tensiones se dan en los dos textos de Valla, independientemente de su forma dialógica o tratadística, y concluye que se derivan en primera instancia de las dificultades inevitables que surgen al acercar el cristianismo y el epicureísmo.

Por último, corresponde hacer una mención de la lectura del texto de Ada Palmer (2014), no tanto por su valor intrínseco (ya que el texto de Valla no forma parte central de su corpus y apenas le dedica algunas páginas) sino por su valor sintomático en relación con las tensiones permanentes de su interpretación. Para esta autora, el auténtico objetivo del texto consiste en la victoria de la moral epicúrea por sobre la estoica, mientras que el triunfo final del cristianismo es "more mandatory than heartfelt"

---

<sup>31</sup> El texto de Nauta (2007) titulado "The Price of Reduction: Problems in Valla's Epicurean Fideism" (dentro del libro *Ethik – Wissenschaft oder Lebenskunst. Modelle der Normenbegründung von der Antike bis zur Frühen Neuzeit*) formó parte posteriormente del libro del 2009 que estamos describiendo.

(2014, p.18). El hecho de que esta posición pueda aparecer en un texto crítico reciente, pese a ser contraria a la de muchos de los intérpretes más celebrados del texto (Fois, Trinkaus, Lorch), demuestra, desde nuestra perspectiva, que las preguntas que trabaja Valla en su *De vero bono* acerca de la *voluptas* y del sumo bien del ser humano no pueden resolverse de forma unívoca, y que sostener una hegemonía absoluta del cristianismo o del hedonismo "epicúreo" (en el sentido particular en el que aparece aquí) implica sacrificar gran parte del valor de la obra.

Globalmente, estas interpretaciones nos advierten sobre la importancia de considerar la complejidad de la intervención de Valla con su *De vero bono*, que no sólo discute con las fuentes antiguas sino que plantea una serie de problemas que abarcan distintas tradiciones filosóficas y teológicas. Además, la mayoría de estos autores señala el rol fundamental de la retórica para entender los movimientos argumentativos de Valla y para comprender su definición de *voluptas*.

### 3.2. La estructura dialógica del *De vero bono*

En su proemio al *De vero bono*, Valla menciona a Lactancio y San Agustín como guías que lo apoyan en su ataque a la filosofía pagana, pero al mismo tiempo declara que empleará estos elementos de acuerdo a un método "nuevo" (*nova ratio*). Desde nuestra perspectiva, algunas de estas novedades se vuelven más claras si se las considera en comparación con el *De finibus bonorum et malorum* de Cicerón, uno de los modelos formales sobre los que Valla elaboró su diálogo.<sup>32</sup> Veremos en este apartado algunas importantes similitudes y diferencias entre estos textos, para luego pasar a un análisis general de los recursos argumentativos con los que se presenta la *voluptas* en el *De vero bono*.

Antes de esto resulta conveniente, sin embargo, referirse brevemente a algunos aspectos globales en relación con el género "diálogo" en el Renacimiento. Esto no sólo nos resultará útil para este texto, ya que tanto *Utopia* como el *Convivium Religiosum* y el *Epicureus* son diálogos. No es posible plantear la existencia de un modelo exclusivo

---

<sup>32</sup> Marsh (1980, p. 55) considera que la principal inspiración de Valla es el *De natura deorum* y no el *De finibus*, ya que en este último texto las posiciones de cada escuela filosófica son expuestas en jornadas separadas, mientras que en el *De natura*, como en el *De vero bono*, el debate se desarrolla en un mismo encuentro. Además, la postura de Valla queda ambiguamente planteada, mientras que el *De finibus* es más directo en su condena del epicureísmo. Por nuestra parte consideramos que estas diferencias no bastan para desplazar las similitudes temáticas y los cruces intertextuales en el tratamiento sobre la *voluptas* y la discusión sobre el *summum bonum* que dominan tanto el *De finibus* como el texto de Valla que estamos analizando.

en el que los humanistas del XV y del XVI se hayan apoyado para revitalizar este género. Sin embargo, distintas investigaciones coinciden en afirmar la hegemonía del modelo ciceroniano a partir del *Quattrocento*.<sup>33</sup> Para Cox (1992), algunos de los elementos propios de este modelo (y que sirven para diferenciarlo de lo que suele encontrarse, por ejemplo, en muchos diálogos platónicos) son las descripciones precisas de la situación en la que se desarrolla el intercambio, así como la presencia personajes históricos bien definidos por su posición social. Existe por lo tanto un efecto de *auctoritas* en Cicerón y sus imitadores, en la medida en la que los personajes suelen ser expertos defensores de diferentes doctrinas o posturas. Los diálogos suelen transcurrir en jardines y casas de campos apartadas del trajín de la ciudad, lo que enfatiza el carácter aristocrático de los participantes. A su vez, esto está reforzado por el uso sistemático de proemios por parte de Cicerón, dirigidos a menudo a sus amigos (como a Bruto, el asesino de César, en el *De finibus*) que señalan la importancia de sus propios escritos y de su actividad como filósofo.<sup>34</sup>

Rallo Gruss (1996) presenta una división menos concentrada en cuestiones ligadas a la mimesis, y en cambio, pone el acento sobre la estructuración del conocimiento. Distingue así entre un modelo "doctrinal", que predomina en Cicerón (donde el impulso didáctico está por sobre el especulativo) y otro "dialéctico", propiamente platónico. En este último la pregunta misma parte del maestro (Sócrates en la mayor parte de los casos), quien se presenta como participante en el proceso especulativo y no como el detentor de una verdad ya establecida. Marsh (1980) señala la tensión que se produce en los escritos humanistas entre el modelo ciceroniano de discusión académica, cuya resolución permanece abierta, y la tesis de Agustín en el *Contra Academicos*, en donde se cuestiona este método de argumentación desde la fe cristiana, cuyos dogmas no están sujetos a este tipo de debates. Esta división se superpone a una cuestión más general que implica la diferencia entre un "verdadero diálogo" y un pseudo-diálogo "monológico" en el cual el autor simplemente elige este género para presentar sus tesis de forma más amena. Esta división puede encontrarse en varios textos de Mijail Bajtin (1986, 2005), y se encuentra implícita en Gadamer (2004)

---

<sup>33</sup> Un resumen del recorrido del género durante el Renacimiento y de muchas de las investigaciones presentadas al respecto puede encontrarse en Marsh (2008).

<sup>34</sup> Cox (1992, p. 7) también señala que la revalorización renacentista del género dialógico puede explicarse porque este género tiende a florecer cuando una sociedad experimenta conflictos con las formas establecidas para la transmisión del conocimiento. Por esta causa, se vuelve al diálogo en la medida en que representa una escenificación del acto persuasivo mismo.

cuando se refiere a la "pregunta auténtica" por oposición a los modos viciados de interrogar

Si nos concentramos en la estructura dialógica en términos más abstractos y menos históricos, algunas de las diferencias centrales entre los textos que forman nuestro corpus pueden pensarse a partir de la tipología propuesta por Douglas Walton (1997, p. 605), que distingue ocho tipos de diálogo de acuerdo a cuatro variables: "situación inicial", "objetivos individuales de los participantes", "objetivo global del diálogo" y "beneficios". La mayor parte del diálogo de Valla sigue la lógica de la "Persuasión", lo que implica que la situación inicial está basada en una diferencia de opinión, y que cada miembro de la discusión intentará persuadir al resto.

Ya el título *De vero bono* (o *De vero falsoque bono*) anuncia una filiación con el *De finibus bonorum et malorum* ciceroniano, que no era transparente en el título original (*De voluptate*). Las características centrales que hemos mencionado en nuestra breve caracterización de los diálogos de Cicerón aparecen en el texto de Valla. En ambos textos se trata en primera instancia de aprovechar el *otium* y de la presencia de un hombre con *auctoritas*. En el *De finibus*, Torcuato desea sacar ventaja de que Cicerón se encuentra ocioso para hablar de filosofía, así como los personajes del diálogo de Valla desean beneficiarse intelectualmente del ocio de Leonardo Bruni en la versión de 1431 y de Catón Sacco en las subsiguientes. En este texto, como es de esperar en el contexto del siglo XV (siguiendo el modelo del propio Bruni en sus *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*), la situación misma del diálogo es valorada como una práctica que remite a la "costumbre de los antiguos" (*mos veterum*). Estos dos elementos vuelven innecesaria la existencia de un interrogante concreto: Catón es libre para elegir el tema. En la situación inicial que nos presenta Valla, se destaca la oportunidad de llevar a la práctica un diálogo con hombres eruditos a la "manera antigua" por sobre la cuestión que se tratará.

Sin embargo, dada la distancia entre el contexto de Valla y el de Cicerón, apenas hace falta decir que la reapropiación de estos elementos implica una serie de cambios. En una primera instancia, cabe preguntarse si la interrogación que dirige el recorrido del diálogo en el texto ciceroniano encuentra un eco en el de Valla. Hemos visto que el diálogo parte del ocio en ambos casos, pero no encontramos una simetría equivalente en lo referente a los proemios de cada obra. En el *De finibus*, Cicerón se pregunta:

¿Cuál es el fin, cuál el extremo, cuál el bien definitivo al que deben ordenarse todos los principios de vivir bien y de obrar rectamente; qué es lo que la

naturaleza persigue como el supremo de los bienes deseables y qué es lo que rechaza como el mayor de los males? (*De finibus*, I, 11, trad. Herrero Llorente)<sup>35</sup>

Además, el proemio declara que su objetivo consiste también en "hacer más doctos a sus conciudadanos" (I, 10), con lo que el debate posterior queda enmarcado en un movimiento didáctico. Debido a esto, inicia el diálogo presentando las tesis de Epicuro, por considerarla como la escuela más conocida entre los romanos.<sup>36</sup>

El proemio de Valla al *De vero bono* es considerablemente distinto. El asunto en cuestión aparece ya identificado en la primera frase del libro:

Cuando me propuse hablar acerca de la causa del verdadero y del falso bien tratada en los tres próximos libros, me pareció más oportuno seguir una división de acuerdo con nuestra creencia de que existen sólo dos bienes: uno en esta vida, el otro en la futura. Necesariamente deberemos referirnos a ambos, pero de un modo que parezca que nos hemos movido gradualmente desde el primero al segundo.<sup>37</sup> (*De vero bono*, proemio, p.1)

Este proemio contrasta con el que se encontraba en las primeras versiones del texto, en las que el asunto era identificado en primer lugar como la *voluptas* y posteriormente como *bonum*.<sup>38</sup> Reparemos en un aspecto importante que aparece en este párrafo introductorio: de entrada se trata de la división entre *veri falsique boni*, y luego se menciona a los bienes terrenales (*in hac vita*) y los ultraterrenos (*in futura*), sin que se explicita si hay una equivalencia exacta entre ambas divisiones. El proemio de Valla ubica la discusión en un contexto netamente cristiano, en el que la filosofía pagana aparece como una peligrosa vía hacia la *umbra virtutis* que debe ser atacada con sus propias armas. No hay aquí un propósito didáctico, sino más bien una fuerte intención

---

<sup>35</sup> "Quid est enim in vita tanto opere quaerendum quam cum omnia in philosophia, tum id, quod his libris quaeritur, qui sit finis, quid extremum, quid ultimum, quo sint omnia bene vivendi recteque faciendi consilia referenda, quid sequatur natura ut summum ex rebus expetendis, quid fugiat ut extremum malorum?" El texto latino corresponde a la edición de Madvig (2010).

<sup>36</sup> Esta no es la única razón: el intercambio final entre estoicos y peripatéticos mostrará que ambas escuelas tienen mucho en común en lo que se refiere a la ética.

<sup>37</sup> "Instituendi mihi de causa veri falsique boni dicere, de qua tribus hisce libris explicatur, placuit hanc potissimum sequi partitionem ut duo tantum bona esse credamus, alterum in hac vita, alterum in futura. De quorum utroque necessario nobis disserendum est sed ita ut ex priore ad sequens gradum quandam fecisse videamur."

<sup>38</sup> Véase Lorch (1977, p. 33) para un estudio pormenorizado de las variaciones en la introducción al *De vero bono*.



polémica.<sup>39</sup> Si bien ambos recurren a la *captatio benevolentiae*, poco queda en Valla del tono amable con el que Cicerón se dirigía a su amigo Bruto.

Si observamos el comienzo del *De finibus*, la pregunta por los *finis* no está explícitamente formulada por los interlocutores. El movimiento que inicia la discusión surge de la interacción entre el epicúreo Torcuato y Cicerón (nos referimos ahora al Cicerón-personaje y no al Cicerón-narrador del proemio) y consiste en una mutua *provocatio*: como dijimos, Torcuato desea aprovechar el hecho de que Cicerón se encuentra *otiosus* para forzarlo a exponer los motivos por los que rechaza la escuela epicúrea. A esto responde Cicerón con una breve pero destructiva crítica al filósofo del Jardín, cuyo objetivo, según declara de forma explícita en el texto, no es otro que incitar a Torcuato a iniciar una defensa sistemática de sus doctrinas.

En el texto de Valla, la primera cuestión que se discute no es la *voluptas*, sino la relación entre naturaleza y virtud. Es el epicúreo Vegio quien, una vez que finaliza la exposición de su adversario, iniciará el debate central del *De vero bono* en el capítulo XIV del libro primero. Luego de desestimar la exposición de Catón y de considerarla digna de risa (I, VII), comienza su defensa de la *mater natura*. Sólo cuando esta defensa ha finalizado aparecerá la cuestión del verdadero bien y Vegio planteará que se discutirá precisamente si se trata de la *honestas* o la *voluptas*. De todas maneras, Vegio explicita que su ataque contra los estoicos desde una perspectiva epicúrea es una forma de fingimiento, ya que ninguno de los participantes pertenece en realidad a estas sectas. Su objetivo, declara, será modificar la *presumpta opinio* de Catón con argumentos antes que con un despliegue de elocuencia.

Si nos remitimos ahora a la estructura general del *De vero bono*, la mayor diferencia que se observa con el *De finibus* (y también con el *De natura deorum*) es que el epicúreo ya no es el primer orador, sino el segundo. Esta divergencia es fundamental para el propósito de Valla, quien había anunciado en el proemio su deseo de avanzar *ad sequens gradum* hacia la verdad. En el proemio al libro II insiste asimismo en la importancia de presentar los argumentos en el orden apropiado. Antonio da Rho declara

---

<sup>39</sup> Es posible comparar el proemio del *De vero bono* con la *Peroratio* con la que cierra el tercer y último libro de la *Dialectica*. En ambos textos Valla utiliza la metáfora del "soldado cristiano" para justificar la violencia de sus embates, cuyo objetivo es simultáneamente la defensa de la Fe y de la verdad. La diferencia central estriba en que mientras la *Dialectica* polemiza contra la dialéctica tal como la entendían los filósofos cristianos de Boecio en adelante (siguiendo para esto una tradición), en el texto que aquí trabajamos los "enemigos" no son otros que los filósofos paganos, erróneamente sobrevalorados por algunos de los contemporáneos de Valla. Tal como sostiene Blanchard (2000, p. 154), Valla no se limitaba a criticar al *establishment* de la teología académica, sino que también cuestionaba continuamente a los humanistas de los que era contemporáneo.

explícitamente en el libro tercero que la concepción epicúrea de la *voluptas* está más cerca de la cosmovisión cristiana que la *umbra virtutis* estoica, cuya supuesta autosuficiencia es una falsedad. Mientras que el modelo ciceroniano implicaba desterrar al epicureísmo lo antes posible para pasar al debate entre estoicos, académicos y peripatéticos, aquí el estoicismo es el blanco fácil de los ataques.

La inversión de posiciones del estoicismo y el epicureísmo, independientemente de que Valla presente bajo estos nombres teorías que apenas corresponden a las de estas sectas en el mundo antiguo, tiene una gran importancia para la estructuración del diálogo (Fubini, 1990, p. 372).<sup>40</sup> Tal como hemos mencionado, el cristianismo primitivo sostuvo una fuerte polémica contra la escuela del Jardín, mientras que se mostró más benevolente con algunos aspectos de la concepción estoica de la moral. La *honestas* ocupaba, sin lugar a dudas, un lugar mucho más alto que la usualmente despreciada *voluptas*. En términos estructurales, por lo tanto, el rápido falseamiento de las tesis "estoicas" de Catón Sacco en los primeros capítulos del libro primero, por contraposición a la larga exposición del epicureísmo que ocupa el resto de ese libro y la totalidad del segundo, tiene un efecto importante en la lectura del texto.

El otro aspecto macroestructural que no debemos perder de vista en la dinámica propia del *De vero bono* se relaciona con las normas implícitas del diálogo. Como vimos, se trata en un principio de aprovechar el ocio y la erudición de Catón Sacco para revitalizar una costumbre de los antiguos. Nada se dice al respecto acerca del marco filosófico o doctrinal desde el cual se planteará la cuestión, pero tanto Catón como Vegio asumen que el horizonte conceptual de la discusión excluirá todo aquello relacionado con el cristianismo. En otras palabras, los dos primeros interlocutores discuten sobre temas como la providencia, el valor de la virginidad, la relación entre el alma y el cuerpo, entre el ser humano y la naturaleza, y (especialmente) entre la *honestas* y la *voluptas*, haciendo caso omiso de lo que al respecto se dice en la Biblia o

---

<sup>40</sup> No ahondaremos aquí en los numerosos aspectos en los que Catón se aparta del estoicismo tal como lo conocemos por las fuentes antiguas ni en las diferencias entre el hedonismo de Vegio y aquel que se le atribuye a Epicuro. En pocas palabras, puede destacarse en el primer caso la distancia entre la *natura noverca* de Catón y la providencia y la ley natural que los estoicos consideran como parte integral de su sistema, tal como lo expone Balbo en el *De natura deorum* ciceroniano (II, 81). En relación con el epicureísmo, el concepto de *ataraxia* ligado a la ausencia total de dolor y de angustia en el cuerpo y el alma es netamente distinto de la exaltación por parte de Vegio de los placeres sensoriales. Véase al respecto Trinkaus (1995, pp. 109–112) y también la epístola del 4 de septiembre de 1433 de Ambrogio Traversari a Valla (2A, 22) en la que le señala que se ha tomado varias libertades y licencias en relación con la obra de los filósofos antiguos.

en los textos de los doctores de la Iglesia.<sup>41</sup> Sólo en el libro tercero, en el parlamento final a cargo de Antonio da Rho, se señala explícitamente (y en términos de denuncia) esta ausencia en las intervenciones de sus interlocutores:

No obstante, Catón y Vegio, hubieran hecho mejor si hubiesen afirmado la doctrina de Dios en vez de la estoica y la epicúrea y no hubiesen preferido, por amor al ejercicio y la novedad, deleitarse en reproducir los temas de los antiguos y su forma de debatir.<sup>42</sup> (*De vero bono*, III, VII, p.106)

Es claro que esta intervención del Raudense, que introduce la sección cristiana de su discurso, señala un fuerte cambio en el horizonte de interrogaciones que manejaban hasta entonces los interlocutores. Ya no se tratará de una discusión basada en los modelos filosóficos existentes, sino en la reflexión sobre los *dogmata*. A continuación, Antonio identifica a Vegio y Catón como "defensores de la fe", que hablaron desde otros marcos conceptuales sólo para ejercitarse en la retórica. En adelante, ya no se tratará tanto de disputar sobre la *res* sino de explorar de forma poética las bondades de la *voluptas* cristiana.

Lorch (1991) interpreta el diálogo de Valla como un "drama teatral", cuyo primer acto estaría constituido por la confrontación inicial entre la *honestas*, instituida por el estoico como problema, y la subsiguiente respuesta del epicúreo en defensa de la *voluptas*. El segundo acto (que se corresponde con el segundo libro) consiste en la reducción de todos los problemas éticos tradicionales a la confrontación entre la *honestas* y la *voluptas*, siempre favoreciendo a esta última. Finalmente, el tercer acto resuelve el conflicto dramático al revelar que la esencia de la *voluptas* es la *caritas* cristiana. Por nuestra parte, no coincidimos con muchos de los presupuestos que implican esta concepción del texto y preferimos analizarlo atendiendo a su estructura argumentativa. Es erróneo afirmar que el estoico introduce el tema, ya que es el epicúreo quien plantea la confrontación entre *honestas* y *voluptas*. Sin embargo, Lorch

---

<sup>41</sup> Esta forma de plantear las cuestiones no es original de Valla, y la encontramos también en otros diálogos humanistas, como el *Diálogo a Pier Paolo Vergerio* de Bruni, aunque cabe aclarar que los temas ahí tratados no tienen la impronta filosófica de los que aparecen en el *De vero bono*. Cabe señalar una intromisión significativa en el horizonte pagano de los dos primeros libros, de todas formas, cuya significación analizaremos en el capítulo siguiente de este trabajo: Vegio se refiere al *De opificio dei* de Lactancio aludiendo a la perfección del mundo natural (*De vero bono*, I, X, p.74), pero sin hacer alusión a la divinidad.

<sup>42</sup> "Dii tamen melius quam ut illorum dogmata tu quidem, Cato, stoicum, tu autem, Vegi, epicureum velitis asserere et non potius ostenderitis vos vel exercitationis vel novitatis gratia delectatos in referenda priscorum hominum et materia et consuetudine disputandi."

(1991, p. 111) señala acertadamente que en el *De vero bono* coexisten formas diferentes de usar el lenguaje para la persuasión. Esta diferencia nos permite introducir un tema importante en relación con el modo en el que se enuncian los distintos segmentos de este diálogo. Las variaciones en el horizonte de posibilidades de cada interlocutor se ven acompañados por estilos diferentes, y los mismos participantes del diálogo reflexionan al respecto. Dado que este tema excede la cuestión de la articulación de la *voluptas*, nos concentraremos en un aspecto vinculado a esa problemática en particular: la presentación retórica de la *voluptas* epicúrea (terrenal) y cristiana (celestial) y sus relaciones con el discurso poético y filosófico.

### **3.3. Retórica del placer: el discurso de Vegio**

Luego del discurso de Antonio da Rho, Guarino Veronese es invitado a evaluar las intervenciones de cada uno de los oradores anteriores. Si bien el *De finibus* finaliza con una serie de elogios de los interlocutores entre sí, Cicerón no le dedica un gran desarrollo a esta sección. En el *De natura deorum*, de hecho, la cuestión acerca de la superioridad relativa de cada planteos queda abierta. El *De finibus* cierra —de forma en cierta medida análoga a lo que sucede en el *De vero bono*— remarcando los vínculos entre el sistema estoico y la academia platónica, sin mencionar el epicureísmo. Guarino, en cambio, deja de lado el "estoicismo" de Catón y se refiere a los estilos oratorios de Vegio y Antonio de la siguiente forma:

Maffeo y Antonio deben ser comparados, cada uno conforme a la dulzura de su canto de alabanza al placer: Maffeo a la golondrina, Antonio al ruiseñor. ¿Por qué comparo estos hombres con estos pájaros? Ustedes saben que los poetas inventaron la historia de que estas aves eran hermanas, hijas del rey Pandión, pues su canto las vuelve casi iguales, y con esto significaron que la oratoria y la poesía son como hermanas. Y así como notaron esta similitud, notaron también la diferencia, puesto que uno de estos pájaros tiene una notable tendencia a habitar en los tejados de la ciudades, en tanto que el otro, en los arbustos y los bosques. Por esto, los poetas atribuían a la golondrina la elocuencia urbana que se ejercía entre paredes, en la curia y en los juicios, mientras que a Filomena (que llamamos ruiseñor) la elocuencia rural de los poetas, que buscan bosques y soledades y aman los lugares frecuentados por las Musas y no por los hombres. De esta forma, así como el canto del ruiseñor es superior al canto de la golondrina en armonía, volumen, dulzura y variedad, también los poetas deseaban que su propia voz fuera superior a la de los oradores o a la de

cualquier otro. [...] Vegio, quien según pienso es comparado a un ruiseñor entre los poetas, esta vez, al contrario, me pareció más próximo a la golondrina, y el Raudense al ruiseñor.<sup>43</sup> (*De vero bono*, III, XXVII, p.137)

Guarino alude en primer lugar a la historia de Procne y Filomela, relatada por Ovidio en *Las metamorfosis* (VI, 424–674), e interpreta a las dos hermanas transformadas como metáforas de la poesía y la retórica. Pero es posible rastrear otro subtexto que apunta mayormente a diferenciarlas entre sí: el *Dialogus de oratoribus* de Tácito (XII, 1). Aunque es más conocido por su brillante análisis de los motivos de la decadencia de la oratoria en la Roma imperial, la primera parte del texto está destinada a discutir la vida y la actividad del poeta por oposición a la del orador profesional. Aparece aquí la misma contraposición que hemos visto en el pasaje citado: al poeta le corresponde la soledad del bosque ("in nemora et lucos, id est in solitudinem"), lejos del *streptitus* de los litigantes de la urbe.<sup>44</sup>

Para interpretar correctamente esta distinción entre "poesía" y "retórica" es necesario revisar la forma en la que aparece representado el discurso poético en otros pasajes del *De vero bono*. En primer lugar, cuando Vegio afirma que iniciará la defensa de la *voluptas* y la crítica de la *honestas*, es acusado por Catón de hablar "poéticamente": "credis te nunc poetice loqui, ubi non solum non vera sed ne verisimilia quidem sepe dicuntur?" (*De vero bono*, I, XIII, p.20). Los oradores del texto de Valla, siguiendo a Quintiliano (*Institutio*, X 5, 4) reconocen que los poetas pueden permitirse cosas que no serían admisibles en un discurso argumentativo, aunque no por eso — como veremos más adelante— rechazan el uso de fuentes poéticas en la retórica. Para defenderse del ataque de su adversario, Vegio no presenta una defensa del *poetice loqui*, sino que se concentra en la crítica del discurso filosófico encarnado en los estoicos, a quienes descalifica por considerar que son movidos por una *odiosa pervicacia*.

---

<sup>43</sup> "Mapheus et Antonius de laudibus voluptatis uterque pro se suavissime quasi cantare visi sunt, sed Mapheus hirundini, Antonius philomene magis comparandus. Cur hos viros potissimum istis avibus comparo? Scitis poetas finxisse has aves sorores fuisse, Pandionis regis filias, credo quod videbantur in cantando pene germane, et in his significasse oratoriam atque poeticam, que prope sorores sunt; atque ut hanc similitudinem ita illam discrepantiam notasse, quod in altera inest mira libido tecta et urbes incolendi, in altera vero arbusta et silvas, voluisseque hirundinem similem esse urbane eloquentie, que intra parietes, in curia, in subsellis exercetur, philomenam (quam lusciniam dicimus) eloquentie memorali et poetarum, qui silvas et solitudines consecretantur et loca non ab hominibus celebrata sed a Musis amant. Ita quantum lusciniia in cantando hirundini prestat vocalitate, vi, suavitate, varietate, tantum poete vocem ipsorum oratoribus ceterisque prestare voluerunt. (...) Vegius, qui semper mihi inter ceteros poetas quasi philomena quedam videtur, hoc tamen tempore ipse quidem hirundo. Raudensis vero philomena visus est."

<sup>44</sup> Poggio Bracciolini descubrió una copia del *De oratoribus* en 1425, pero la posibilidad de que Valla haya tenido acceso a ella no ha sido fehacientemente demostrada (Mack, 2011, p.36).

A lo largo de todo el texto, estas tres formas discursivas (retórica, poesía y filosofía) aparecerán opuestas o entrelazadas, dependiendo de las circunstancias y del argumento que se intente defender o atacar. En la mayoría de las ocasiones, el discurso retórico y el poético se presentarán como aliados, mientras que la filosofía sufrirá los embates más violentos. Cuando Guarino opone el estilo poético al oratorio en el fragmento de más arriba, el discurso filosófico de Catón queda directamente excluido de la comparación. En el relato de Procne y Filomela de las *Metamorfosis* aparece de hecho un tercer pájaro: la abubilla (*epops*) en la que es convertido el cruel Tereo, responsable del sufrimiento de las hermanas. Aunque no hay suficientes motivos como para considerar que Guarino está asociando por omisión a Catón con este ave (cuyo rostro, dice Ovidio, parece armado siempre la guerra),<sup>45</sup> no hay duda de que la exclusión del discurso de Catón de la evaluación final del diálogo muestra que su conclusión no consigue armonizar todas las perspectivas en juego (Marsh, 1980, p. 77).

Vegio es muy explícito en cuanto al estilo con el que elige defender su tesis. Buscando diferenciarse de la solemnidad de su antecesor (Catón), empieza por reírse (*arridens*) para marcar el contraste (*De vero bono*, I, VIII, p.12). Lorch (1991, p. 107) advierte que la risa del epicúreo, así como su uso de la ironía, implica un contraste con la rigidez del estoico y una identificación del orador con la *res* misma, es decir, la *voluptas*. Este gesto nos recuerda la aclaración de Valla en el proemio, donde señalaba que una defensa del placer tiene que hacerse en un tono placentero. Vegio define cual será su forma de argumentar de la siguiente manera:

Pero no esperen de mí un discurso ornamentado. Si así lo hiciese, comparado con algún orador ilustre y espléndido, me opacaría como una estrella al encontrarse con los rayos del sol. Una sola cosa les pido: que comparemos asunto con asunto, causa con causa, y no elocuencia con elocuencia.<sup>46</sup> (*De vero bono*, I, IX, p.14)

Si bien podríamos interpretar esta declaración como una mera *captatio benevolentiae*, consideramos que se ajusta mayormente al planteo que realizará este orador tanto en el libro primero como en el segundo, y que se diferencia a simple vista de la propuesta del Raudense en el tercero. La argumentación de Vegio se basa en desmontar los

---

<sup>45</sup> "nomen epops volucris, facies armata videtur" (Ovidio, *Metamorfosis*, VI, 674)

<sup>46</sup> "Sed nulla, queso, ornamenta dicendi a me expectetis. Que si qua essent, cum tam illustri ac splendido oratore comparatus velut stella aliqua ad solis radios delitescere. Unum rogo ut rem cum re, causam cum causa, non eloquentiam cum eloquentia conferendam putetis."

argumentos contrarios a la visión de la *voluptas* que se propone defender, para lo que continuamente resalta el carácter imaginario de la *honestas*. Su forma predominante de argumentación radica en el uso de la *subiectio*, es decir, en la introducción de objeciones potenciales dentro de su propia argumentación, simulando que son preguntas realizadas por sus adversarios.<sup>47</sup> En cierto sentido, esta forma de proyectar la voz de un otro posible le da a su retórica un cierto carácter dialógico, aun cuando se extiende por largos capítulos sin ser interrumpido por sus interlocutores

En las *Tusculanae* (III, 56), Cicerón señala que hay dos formas de argumentar: o analizar la *res* en sí misma, o usar ejemplos tomados de hombres ilustres. En el libro I, Vegio emplea principalmente la primera estrategia, mientras que los ejemplos célebres dominan el libro II. Vegio finge dialogar con personajes históricos célebres, imitando un procedimiento frecuente en Plutarco (Delcourt & Derwa, 1968, p. 122). Quintiliano, la principal referencia de Valla en términos retóricos, recomendaba también el uso de ejemplos tomados de la Historia para demostrar un argumento. Además, este autor reconocía que las fábulas poéticas podían usarse para persuadir, aunque su uso sea menos efectivo que los ejemplos históricos (*Institutio*, V 9, 17).<sup>48</sup> El orador epicúreo hace uso de este recurso en su presentación del relato platónico de Giges.

El uso de esta fábula por parte de Vegio ilustra su deseo de ir más allá de la noción filosófica convencional de la justicia. Recordemos que esta historia, narrada por Glaucón en el libro II de la *República* de Platón, tenía originalmente la función de ilustrar la pregunta acerca de si los hombres son justos porque desean serlo, o sólo porque temen el castigo que se les impondrá sin son descubiertos cometiendo una injusticia. Giges, cuyo anillo le permitía hacerse invisible, y por lo tanto cometer actos inmorales sin riesgo alguno, sirve de ejemplo para este dilema. Cicerón retoma brevemente la historia en el libro III de su *De officiis* con el propósito de mostrar los peligros de desvincular la *honestas* de la *utilitas*. Incluye, además, una breve reflexión en la que señala que no importa si la fábula es inverosímil para captar su utilidad y significado. Le asigna una función heurística: podemos preguntarle a alguien qué haría en el caso de encontrarse con el anillo de Giges para saber si se trata o no de un hombre honesto (*De officiis*, III, 39).

---

<sup>47</sup> Ver *Retórica a Herenio* (IV 23, 33). Esta figura también puede asociarse con la "procatalepsis" (Walton, 2007, p.106).

<sup>48</sup> En su *Dialectica* (III, 15), Valla incorpora varios capítulos de la *Institutio* de Quintiliano, entre los que se encuentran aquellos referidos al uso de ejemplos históricos o ficticios.

Valla declara explícitamente estar tomando la historia de Cicerón, lo que no resulta sorprendente si tenemos en cuenta que la vinculación que propone Vegio entre *voluptas* y *utilitas* es contraria a la que aparece el *De officiis* entre *honestas* y *utilitas*. En primer lugar, Vegio hace caso omiso de la advertencia ciceroniana y se explaya sobre el aspecto inverosímil de la fábula, "cuius fictio non quadrat nec sibi constat" (*De vero bono*, II, XXVI, p.71), con el objetivo de mostrar que la historia de Giges carece de toda coherencia.<sup>49</sup> La interpelación a la filosofía y a la historia desde el sentido común es una de las constantes que recorren la obra de Valla (Nauta, 2009). La retórica, por su conexión con el lenguaje en uso, es mucho más efectiva para plantearse un problema sin caer en abstracciones vacías. En este sentido, la inconsistencia de la fábula de Giges limita su efectividad como mecanismo retórico persuasivo.

Sin embargo, el aspecto más llamativo de la utilización de Vegio de esta fábula radica en las conclusiones que extrae de ella. En primer lugar, considera que el único error de Giges fue cambiar una vida feliz de campesino por la de un Rey, llena de inquietudes. Anteriormente en el texto (I, II), Catón y Vegio habían disputado sobre un pasaje de las *Georgicas* de Virgilio, y Vegio había demostrado que la vida del campesino está guiada por la *voluptas*. Es posible que nos encontremos aquí con una alusión lejana al principio epicúreo de *lathe biósas*, según el cual el alejamiento de la actividad política es siempre deseable. Más llamativamente, Vegio considera que la violación de la reina por parte de Giges es un acto loable que debería ser imitado por cualquier hombre en su posición, al menos si la reina es bella y joven. Ningún legislador se opondría a un adulterio como el que posibilitaría el anillo de Giges. La reina, dice, también se regocijará (*gaudebit*). Junto con el discurso de las vírgenes vestales que analizaremos a continuación, este fragmento figura entre los más "libertinos" y sorprendentes del diálogo de Valla.<sup>50</sup>

La crítica de la virginidad impuesta a las mujeres que lleva a cabo Vegio en la última parte del libro primero (I, XXVI-XLIX) es un interesante ejemplo del uso de la ficción y de la retórica deliberativa para sostener la causa de la *voluptas*. Tal como en el caso de Giges, Vegio se inspira en la *República* de Platón, pero es altamente probable

---

<sup>49</sup> Valla utiliza argumentos similares para cuestionar la verosimilitud de la historia de la donación de Constantino. Para un análisis del modo en que Valla utiliza el "sentido común" como una de sus principales estrategias argumentativas, véase Lodi Nauta (2009).

<sup>50</sup> En muchos sentidos, esto es análogo a lo que declara sobre la violación de Lucrecia en *De vero bono* II, IV. También en este caso Vegio señala que el adulterio no debería ser motivo de escándalo.



que Valla la conociera por otras fuentes.<sup>51</sup> Vegio adopta el lugar de la mujer en un imaginario senado platónico y enuncia una serie de argumentos para sostener que la relación entre sexualidad y feminidad posee una intensidad natural que no debe ser sometida a una regulación tan estricta (I, XLIII). Reaparecen aquí las *Metamorfosis* con el mito de Tiresias y la disputa entre Zeus y Hera acerca de a qué sexo le corresponde un mayor goce. La ley de la *República* platónica que descarta el adulterio es la ley natural, dice explícitamente, mientras que la ley Julia es arbitraria ("Quid Platonem dico? Immo nature. Illa lex iulia scripta est, hec nata" —*De vero bono*, I, XL, p.36). Vegio insta una ficción que remeda las intervenciones frente al senado de los oradores de la Antigüedad, utilizando una estructura argumentativa coherente con el resto del discurso del epicúreo. Esta es la sección más polémica del texto de Valla, y su persistencia en la última versión demuestra que no estaba dispuesto a eliminarla pese a los peligros de la censura. No deja de ser importante recordar que Vegio, para referirse a las vírgenes, habla de las vestales. Hasta que tome la palabra Antonio da Rho, el cristianismo está deliberadamente excluido de la discusión.

La justificación de estos excesos hedonísticos en el contexto del diálogo aparece enunciada por Antonio da Rho en su caracterización del *ethos* de Vegio, a quien compara con Sócrates: "Pues sospecho que no lo hiciste en serio sino a modo de juego, según tu hábito, a la manera de Sócrates, que los griegos llamaban *ironía*."<sup>52</sup> (*De vero bono*, III, VII, p.106). De esta forma, el discurso epicúreo no puede ser tomado de forma literal, lo que recuerda a aquello que decía Catón en el libro primero: la defensa de la *voluptas* sólo puede hacerse a modo de juego. De todos modos, no es exactamente esto lo que enuncia Antonio da Rho cerca del final del texto: el motivo por el que su discurso debe ser leído en clave irónica es que Vegio no es en realidad un adorador de la *voluptas* terrenal que cree en la mortalidad del alma humana, sino un cristiano ferviente y estudioso. Valla habría elegido a Vegio precisamente para generar esta distancia, en la medida en la que Beccadelli (el defensor del epicureísmo en la versión de 1431, y el autor de la colección de versos satíricos y pornográficos titulada *Hermaphroditus*) podría haber sido identificado como un *auténtico* predicador del epicureísmo, lo que

---

<sup>51</sup> La condena a las leyes sobre el matrimonio en el quinto libro de la *República* eran comunes ya desde la Antigüedad. Los cristianos que buscaban atacar a Platón a menudo se concentraban en este aspecto de su ciudad ideal. Lactancio condena fuertemente el comunismo platónico en sus *Institutiones* (III, 21).

<sup>52</sup> "Proinde suspicor non serio te fecisse sed ioco, que tua consuetudo est, more Socratis quem eirona greci appellabant".

comprometería cualquier posibilidad de establecer vínculos entre las dos formas de *voluptas*.<sup>53</sup>

### 3.4. El cuasi-panegírico de Antonio da Rho y la relación entre retórica, poesía y filosofía

Estos cambios en la dinámica del diálogo parecen indicar el fin de la discusión crítica que orientaba los dos primeros libros. Al señalar de forma enfática que ni Catón ni Vegio son estoicos o epicúreos (algo que ya había anticipado Vegio al iniciar su discurso), el Raudense aísla cuidadosamente las "creencias" de los personajes de sus "compromisos". La separación entre estos dos elementos (*beliefs* y *commitments*) ha sido señalada por Walton (2007, p. 23) con el propósito de identificar los compromisos que cada interlocutor asume a lo largo de su intervención en la situación discursiva con independencia de las creencias que puedan sostener fuera de ese contexto.<sup>54</sup> Mientras que Catón se había comprometido con la tesis estoica de la *honestas propter se* como *summum bonum* y Vegio con la *voluptas*, sus creencias nunca estuvieron realmente allí. El Raudense nos revela entonces que tras la discusión no había más que un grupo de cristianos eruditos y firmemente creyentes. En lo que queda del texto ya no se tratará de rebatir a los oradores sino a las ideas mismas, es decir, a la filosofía pagana como forma de pensar el horizonte ético del hombre.

Luego de la refutación de la teoría aristotélica del "justo medio" a la que había apelado Catón para afirmar que los vicios son más numerosos que las virtudes, aparece la descripción de la *voluptas* celestial, en la que nos concentraremos ahora. En el proemio al libro primero, Valla anticipa esta sección anunciando que la defensa de su tesis implicará un "cuasi-panegírico" del cielo. Notamos ya aquí una diferencia con el estilo argumentativo del epicúreo, más ligado a la retórica forense (defender la *causa* de la voluptas) y a la deliberativa (tal como aparece representada en el debate sobre la virginidad), es decir, a los otros dos géneros tradicionales de la retórica.

---

<sup>53</sup> Cabe recordar, de todos modos, que en su *Antidotum* contra Fazio, Lorenzo Valla declara que en sus diálogos lo importante no es tanto quién enuncia cada idea, sino las ideas en sí mismas: "Neque enim historiam, sed dialogum scribis, ubi pro nostro arbitratu sermonem cui volumus attribuimus, ubi non orationem persone, sed personam orationi accomodamus, ubi nihil admodum refert quis, sed quid loquatur" (II, ix, 11). El texto latino pertenece a la edición de Regoliosi (1981).

<sup>54</sup> Este mecanismo también ha sido analizado por Paternoster (2010) como uno de los principales recursos al momento de establecer "ficciones retóricas" que posibiliten el intercambio de opiniones y puntos de vista en los diálogos renacentistas.

En su *Institutio* (III 4), Quintiliano señala que en la teoría retórica clásica, los hombres que se reúnen para escuchar un panegírico sólo buscan ser deleitados. La persuasión ocupa un lugar secundario. De todas formas, Quintiliano considera también que el panegírico no está necesariamente apartado de la retórica deliberativa o forense, en la medida en la que puede incluir demostraciones para darle verosimilitud al asunto que se desea elogiar (*Institutio* III 7, 4). Uno de los aspectos que destaca en este mismo capítulo para apuntalar su efectividad es tener en cuenta la naturaleza de los oyentes. Precisamente, Antonio da Rho introduce su elogio de la *voluptas* celestial haciendo alusión a sus interlocutores. Dado que se trata de hombres sabios y bondadosos, declara innecesario hacer una descripción de los sufrimientos infernales:

Las almas generosas no temen a las leyes, ni se alejan por el miedo de los castigos: al contrario, son atraídos por las recompensas. Deberé hablar ahora de acuerdo con mi plan sobre estos premios que consisten en el placer [*voluptas*] eterno y demostraré cuánto supera este placer eterno al terrenal. Escuchen pues un discurso sobre los premios de los cristianos en el que yo intentaré no repetir lo que es conocido y trillado sino decir algo nuevo.<sup>55</sup> (*De vero bono*, III, XVI, p.118)

Es continua en Valla la preocupación por la novedad (*nova dicere*), que ya encontrábamos en el proemio del libro primero. Cuando sus personajes principales explicitan sus intenciones, la preocupación por la oratoria y por la organización retórica de los argumentos ocupa un lugar más destacado que sus tesis filosóficas. Antonio da Rho no desea afirmar que presentará una visión del paraíso diferente a la del dogma, sino que la presentará de una forma novedosa. Recordemos que, para Valla, la fuerza del cristianismo está en su capacidad persuasiva.<sup>56</sup>

Si atendemos a sus recursos argumentativos, la descripción de la vida ultraterrena del Raudense puede dividirse en dos partes. La primera es la descripción misma de la salida del alma del cuerpo y de su llegada a la Jerusalén celestial, donde es recibida por las personas que murieron anteriormente (familiares y amigos, por ejemplo), los ángeles, los santos y profetas, la Virgen María, y por último, Dios mismo. La segunda parte, que está inserta dentro de la primera como un "desvío" (III, XXIV),

---

<sup>55</sup> "Non extimescunt generosi animi leges, non suppliciiis propositis deterrentur, sed premiis invitantur. De quibus premiis, que in eterna voluptate consistunt, ex instituto meo dicendum est et ostendendum quanto plus voluptas eterna terrene antecellat. Accipite ergo sermonem de premiis christianorum in quo ego non trita et pervulgata sed nova dicere conabor".

<sup>56</sup> En esto coinciden Di Napoli (1971, p. 241) y Fubini (1990, p. 383).

sigue un modelo argumentativo bastante más cercano al que vimos en relación con el discurso de Vegio, en la medida en que utiliza la *subiectio*: se presenta la tesis de quienes niegan que debamos privilegiar los placeres del cielo porque nos son enteramente desconocidos, para luego refutarla. Sin embargo, el Raudense no defiende su concepción de la *voluptas* aludiendo a historias de la antigüedad pagana o al sentido común al que apelaba el epicúreo. Mientras que el ascenso glorioso del alma del mundo terrenal hacia Dios está dirigido a los hombres ilustrados que participan del diálogo, el capítulo XXIV del libro tercero se propone como una respuesta a objeciones que podrían realizar hombres menos formados, tanto en el nivel intelectual como en la fe personal.

No es nuestro objetivo presentar aquí una descripción exhaustiva de los recursos y las figuras retóricas utilizadas por el Raudense. A grandes rasgos, podemos decir que sigue el modelo que propone Quintiliano para movilizar al público mediante *visiones*, es decir *phantasiai* (VI, ii, 29). No es casual que Quintiliano hable también de *voluptas* para referirse al efecto que tiene sobre el público un panegírico perfectamente ornamentado (*Institutio*, VIII 3, 4). El procedimiento principal para describir el cielo consiste en comparar alguno de los sucesos que allí tienen lugar (por ejemplo, el alma recibida por los ángeles y los otros habitantes del paraíso) con sucesos terrenales (la recepción de un comandante que retorna a su ciudad luego de un triunfo militar), para luego afirmar que la diferencia cualitativa es inconmensurable y que las palabras apenas pueden empezar a aprehenderla.<sup>57</sup> En el proceso aparecen entremezcladas la *suavitas* (término habitualmente asociado con la contemplación espiritual) con el *gaudium*, la *delectatio* y la *voluptas*. Pese a que declara que su inspiración es el *Apocalipsis* de Juan, el Raudense indica también que la visión que él intenta presentar no es necesariamente la única posible: "Cualquiera que lo desee puede imaginar esta ciudad conforme a su voluntad"<sup>58</sup> (*De vero bono*, III, XXV, pp.130-131).

La reacción de los interlocutores de Antonio da Rho frente a esta pléthora de imágenes de gloria, redención, *gaudium*, *voluptas* y *suavitas* está dominada por una *ingens admiratio*. Bernerio afirma que estaban todos tan ensimismados en sus palabras que no hubieran percibido la llegada de la noche de no ser porque el Raudense mismo lo señaló en su conclusión. De todas formas, la presentación de la *voluptas* celestial no está

---

<sup>57</sup> El Raudense sigue en esto una larga tradición medieval que explicaba con este y otros argumentos la incapacidad de describir propiamente la vida ultraterrena o incluso de imaginarla (Muessig & Putter, 2007).

<sup>58</sup> "Huic urbi affingere arbitrio suo qui vult potest".

exenta de contradicciones. Antonio señala que el auténtico cristiano confía plenamente en su creador y que, gracias a la esperanza y a la fe, no necesita *ver* cómo será la vida del bienaventurado para asegurarse de su existencia. Al mismo tiempo, afirma que es válido intentar alcanzar con la imaginación algunas de sus características, en la medida en que ayuda a *stultos* y sabios por igual a valorar la auténtica *voluptas* y a desplazar el cuerpo y las glorias terrenales del centro de nuestras preocupaciones.

A modo de epílogo, luego de la evaluación de Guarino, Vegio se ofrece a acompañar a Antonio de vuelta a su hogar con una pequeña comitiva de músicos, siguiendo la costumbre de Cayo Duilio, un romano del siglo III a.c. La negativa del Raudense puede ser interpretada como una prueba de las tensiones que permanecen abiertas tras la supuesta resolución del diálogo, ya que Catón fue excluido de la comparación de Guarino, y Vegio muestra que incluso luego de reconocerse vencido por la poética cristiana de su adversario, sigue hablando y actuando dentro del horizonte epicúreo-pagano de la *voluptas* terrenal (Marsh, 1980, p. 76). Aunque esta interpretación es sugestiva y responde efectivamente a la sensación de que los esfuerzos poéticos del Raudense no bastaron para aplacar por completo el efecto de la apología de los placeres mundanos de Vegio, no deja de ser cierto que en el texto de Valla todos los interlocutores reconocen por unanimidad el triunfo del orador cristiano y la resolución efectiva de la cuestión del *summum bonum*, entendido en los términos ultraterrenos de la *beatitudo* cristiana. Por este motivo, su cierre no es comparable al de diálogos como el *De natura deorum* ciceroniano, donde se expresa clara y llanamente que los interlocutores sostienen opiniones distintas a la finalización del debate.<sup>59</sup>

En conclusión, las diferencias centrales en el uso de recursos oratorios por parte de Vegio y del Raudense emergen del paso de un discurso apoyado en la argumentación forense y deliberativa, destinado a convencer mediante la refutación sistemática de las tesis contrarias y con abundante uso de ejemplos (ficcional e históricos), a un panegírico que propone una descripción detallada y sensorial de aquella *voluptas* ultraterrena en la que consiste la vida eterna de los bienaventurados, apelando para ello principalmente a la imaginación y a la contemplación con los ojos del alma. La diferencia enunciada por Guarino entre un enfoque "retórico" y otro "poético" no debería confundirnos, ya que no se trata de afirmar que el discurso de Antonio da Rho

---

<sup>59</sup> Tampoco nos resulta del todo plausible la hipótesis de Paternoster (2010) en relación a este diálogo y al *De avaritia* de Poggio, según la cual la existencia de una tercera posición no es una superación dialéctica de las anteriores sino la introducción de una serie que podría ser potencialmente infinita puesto que no se limita a contraponer dos tesis opuestas.

esté pensado sólo para la ostentación o el placer, sino que es en sí mismo una forma de demostrar un argumento incluida en el *ars oratoria*. Podemos concluir, observando la estructura general de la argumentación en el *De vero bono*, que la distinción realizada entre retórica y poesía es en última instancia menos relevante que aquellos aspectos que las emparentan. Recordemos que en el fragmento citado se comienza hablando de ambas modalidades enfatizando su hermandad ("cantando pene germane [...] sorores sunt"). Ambos oradores utilizan la *narratio*, que ya era reconocida por Aristóteles (bajo el nombre de *diégesis*) como un recurso válido en los tres géneros, aunque con diferencias específicas (*Retórica*, III, xvi). La principal diferencia consiste en que el uso de la *narratio* por parte de Vegio se refiere a la reinterpretación de elementos de la cultura pagana (el mito de Giges, la República de Platón) en clave polémica, con el propósito de argumentar su causa demostrando que es válida en todos los planos (históricos, míticos, ficcionales). En cambio, el relato del ascenso del alma del Raudense implica un nivel mucho mayor de involucramiento con sus interlocutores, en la medida en que se proyecta en su horizonte de expectativas como cristianos.<sup>60</sup>

Todos los elementos formales y argumentativos que hemos analizado tienen consecuencias significativas en la articulación de la *voluptas*. La preeminencia del discurso epicúreo sobre el estoico invierte la estrategia ciceroniana y establece un espacio discursivo en el que las críticas al placer se contradicen a sí mismas y se construyen sobre un gesto solemne, ampuloso y risible. La separación que se postula entre el horizonte pagano de la primera parte de la discusión y la irrupción del dogma cristiano, estratégicamente ubicada a la mitad del discurso de Antonio da Rho, permiten que durante gran parte del texto la apología de la *voluptas* terrenal pueda desarrollarse en total libertad. Los argumentos en contra de la concepción estoica, platónica y aristotélica (o lo que entendía Vegio por esos nombres) se basan en la experiencia mundana y en la razón práctica inspirada en la naturaleza. La diferenciación relativa de estilos argumentativos vinculada con la *voluptas* epicúrea implica un movimiento doble, que como su contrapartida cristiana, no está exenta de tensiones. En la medida en que Vegio habla como un orador civil (una figura muy valorada por los humanistas de principios del XV), emplea argumentos racionales y convincentes desde la retórica para

---

<sup>60</sup> Compartimos en este aspecto algunos elementos de la tesis de Lorch (1985), aunque preferimos no adoptar el lenguaje que utiliza para describir el uso de las fuentes bíblicas por parte del Raudense como una forma de superación de la poesía virgiliana. Según esta autora, el texto bíblico permitiría un mayor acercamiento a la "esencia de la *voluptas*" en la medida en que supera las fronteras de la muerte que limitan al epicúreo.

demostrar su caso utilizando relativamente poca ornamentación, al menos en comparación con sus adversarios. Pero al mismo tiempo, como lo demuestra de forma clara la ficcionalización del alegato femenino en el senado, está involucrado en una dinámica del fingimiento que no permite establecer con claridad un marco enunciativo. Esto se refuerza al poner en tensión los compromisos que asume con las creencias que le atribuyen los otros personajes luego de finalizar su alegato. La *voluptas* terrenal parece entonces sólo ser defendible dentro de la lógica del juego "poético" (en el sentido de "licencia poética"), como sostenía Catón cuando Vegio inicia su discurso.

No es posible decir, sin embargo, que la *voluptas* celestial aparezca, por oposición, libre de ambigüedades. La asociación con la poesía realizada por Guarino, y el carácter indudablemente imaginativo de la experiencia celestial que introduce el Raudense, nos presentan otros modos de ficcionalización cuya naturaleza argumentativa no responde con exactitud a las demandas de Vegio de apelar a la experiencia humana. ¿Hasta qué punto la capacidad del orador cristiano por deleitar a sus oyentes con la *voluptas* celestial anula la apología de la *voluptas* terrenal de Vegio? Notemos al pasar que en la sección del discurso del Raudense que no estamos analizando (por no referirse centralmente a la cuestión del placer), en la que debate de forma racional y sin apelar a los *dogmata* divinos contra la concepción aristotélica de las virtudes, no se da esta contraposición de formas argumentativas. Es la cuestión de la *duplex voluptas* (terrenal y ultraterrena) la que hace emerger esta tensión irresuelta en los distintos modos de argumentar.

Valla sin duda se sentía más cerca de la figura del *orator* que de la del poeta. En el *De oratore* (texto citado por Valla en diversas ocasiones a lo largo del *De vero bono*), Cicerón señalaba que "est enim finitimus oratori poeta" (I, 70), aunque en última instancia el orador es superior por la magnitud de los conocimientos que exige su disciplina. Quintiliano, en una metáfora que Valla retoma en varios de sus textos, define al *orator* como un soldado: "nos vero armatos stare in acie" (*Institutio* X 1, 29). El uso de elementos poéticos, usados con ciertas precauciones, forma parte de su arsenal argumentativo. La relación con el discurso filosófico, como vimos, suele ser de confrontación. Es interesante advertir sin embargo que Vegio, poco antes de cederle la palabra al Raudense, plantea una objeción al uso de la ficción poética en relación con la vida ultraterrena. Apela para esto de nuevo a Cicerón, orador y filósofo, que en las *Tusculanae* (I, 10) se burla de la representación poético-mitológica del infierno, poblado por criaturas sobrenaturales, y sostiene que los esfuerzos de los filósofos (entre ellos,

Epicuro) por demostrar la falsedad de todas estas fabulaciones son innecesarios (*De vero bono*, II, XXX, p.85). No es este el único aspecto en el cual Vegio parece anticiparse críticamente a los argumentos cristianos del Raudense. Aunque resultaría excesivo interpretar que la atribución de un valor poético a este último personaje por parte de Guarino es una forma sutil de desprestigiar la veracidad de su discurso (en la medida en que finalmente sería el cristiano quien habla *poetice*, y no, como sostenía Catón, el epicúreo), no deja de resultar importante, para comprender el diálogo en su totalidad, observar como los diferentes posicionamientos de los enunciadores y sus discursos minan las posibilidades de cerrar de forma definitiva su interpretación. Desde nuestra perspectiva, esto se debe a que más allá de la articulación entre una *voluptas* terrenal y otra celestial, el texto de Valla hace aparecer continuamente una *voluptas* anclada en la retórica, cuyo fundamento principal es el juego con los discursos. Si el panegírico del Raudense triunfa, es principalmente porque no sólo representa una forma superior de la *voluptas*, sino que también produce un placer mayor, al lograr articular poética y retórica de una forma tan innovadora como efectiva.

### 3.5. La articulación de *voluptas*, *utilitas* y *spes*

En la versión de 1431 titulada *De voluptate*, el texto abría con una defensa de la elección del título que fue descartada en las versiones posteriores. Valla declaraba allí que podría haber optado por titular su obra *De vero bono*, ya que en última instancia demuestra que la *voluptas* y el *verum bonum* son una misma cosa. Decía también: "¿Qué? —podría preguntarme aquel amigo— ¿acaso tú consideras que el placer es el verdadero bien? Yo en verdad lo digo y lo afirmo, y lo afirmo de forma tal que ningún otro bien fuera de este puede ser afirmado."<sup>61</sup> La caracterización de la palabra *voluptas* como *non invidiosus nomem* que aparece unas líneas arriba del pasaje citado ha sido identificada por Lorch (1976) como una contraposición a la definición ciceroniana en el *De finibus* (II, 12), donde el personaje de Cicerón, cuestionando la moral epicúrea defendida por Torcuato, sostiene que *voluptas* "invidiosum nomen est, infame, suspectum" y que por este motivo resultaría totalmente indecoroso colocarla por sobre las virtudes.

---

<sup>61</sup> "Quid tu, ille, inquiet, aisne voluptatem esse verum bonum? Ego vero aio atque affirmo, et ita affirmo ut nihil aliud preter hanc bonum esse contendam. Cuius causam suscipiendam mihi ac probandam putavi." Incluido en el aparato crítico de la edición de Lorch (1970, p.152).



Si observamos las versiones posteriores del proemio, la desaparición de estas líneas deja paso a la contraposición entre bienes auténticos y falsos. Su propósito es presentar la finalidad del diálogo que, según su autor, no es otra que atacar y destruir la filosofía pagana desde una perspectiva cristiana. Dice llanamente que "los filósofos paganos no han hecho nada con virtud ni correctamente" ("nihil cum virtute gentilitatem, nihil recte fecisse" —*De vero bono*, proemio, p.2) y los llama *allophilos* a los que hay que expulsar. Valla dice también que los epicúreos serán defendidos en relación con los estoicos, ya que estos últimos son más peligrosos y están más arraigados en la tradición cristiana. Además, declara que no conviene al discurso de un defensor de la *voluptas* un estilo triste y severo, ya que la fuerza del orador está en deleitar, como vimos en el apartado anterior de nuestro trabajo.

Como también mencionamos, Maffeo Vegio realiza una asociación entre *voluptas* y *utilitas*. Para esto comienza por citar un fragmento del *Bellum civile* (VIII, 468-87) de Lucano en donde se presenta una oposición tajante entre *utile* y *recto*. El epicúreo sostiene entonces que mientras que lo *recto* se refiere naturalmente a la *honestas*, lo *utile* solo puede estar refiriéndose a lo placentero, es decir, a la *voluptas* ("utile est quod voluptuosum" —*De vero bono*, I, XIV).<sup>62</sup> Esta es una de las apuestas argumentativas más fuertes del diálogo en la medida en la que se opone, por un lado, a la noción ciceroniana de la *utilitas* tal como está presentada en su *De officiis*, donde sólo se considera lo *honestum* es útil, y por otro, a la división agustiniana de *uti* y *frui* tal como aparece en su *De doctrina christiana*, según la cual sólo podemos utilizar los bienes terrenales ya que el goce está reservado para lo divino. La cita de Lucano en la que Vegio se apoya es, además, parte del discurso de Pothinus, un consejero real descrito en el *Bellum civile* como apto para "suadere malis et nosse tyranos", y que logra convencer a Ptolomeo de la necesidad de asesinar de forma traicionera a Pompeyo (*Bellum civile*, VIII, 482 y ss.).<sup>63</sup> En otras palabras, aunque la *auctoritas* de Lucano fuera aceptada como válida en este contexto, la elección de Vegio de este pasaje (ajeno a la ideología de este autor) denota una capacidad para la tergiversación que es en sí

---

<sup>62</sup> Es altamente probable que uno de los motivos por los que Valla decide introducir el debate entre *honestas* y *utilitas* es porque era una de las temáticas más habituales de los ejercicios de retórica, especialmente en relación con el género deliberativo, tal como aparece en la *Rhetorica ad Herennium*, el *De oratore* ciceroniano y la *Retórica* de Aristóteles.

<sup>63</sup> Anacrónicamente, podríamos calificar de "maquiavélicos" a los argumentos de Pothinus, quien insiste en que los reyes no pueden seguir la virtud como guía: "virtus et summa potestas non coeunt" (*Bellum civile*, VIII, 494-5)

mismo una defensa de la *utilitas* y de la capacidad de la retórica de defender causas improbables.

Algo similar sucede cuando Vegio presenta la definición ciceroniana de la *voluptas* apoyándose en el discurso de Cicerón en el libro segundo del *De finibus*. El texto de Valla dice:

El placer es entonces un bien, buscado a partir de cualquier fuente, ubicado en un sentimiento de deleite [*oblectatione*] sentido en el cuerpo y en el alma. Esto es aproximadamente lo que dijo Epicuro, y lo que los griegos llaman *hedoné*. Pues, como dice Cicerón "no puede encontrarse una mejor palabra que placer [*voluptas*] para expresar en latín lo que los griegos llaman *hedoné*. En esta palabra todo el mundo ubica dos cosas: la alegría [*leticiam*] en el alma a través de emociones suaves, y satisfacción [*iocunditatem*] en el cuerpo". La *honestas* es un bien que está constituida por las virtudes, que deben ser buscadas por sí mismas y no por otra cosa. Esta es la formulación en la que Séneca y el resto de los estoicos están de acuerdo: O, como dijo Cicerón, "entendemos por *honestum* aquello que, prescindiendo de toda utilidad, independientemente de premios o ventajas, puede ser justamente alabado por sí mismo". *Honestum* es llamado *kalon* por los griegos.<sup>64</sup> (*De vero bono*, I, XV, p.88)

Notemos que el problema de la traducción de la *hedoné* griega ocupa un lugar central en esta definición. Además, se establece claramente que la *voluptas* pertenece tanto al alma como al cuerpo. Aparecen otros términos cercanos, como *oblectatio*, y sobre todo *laetitia* e *iocunditas*. Sin embargo, Vegio realiza un recorte discutible de la fuente que está citando, ya que luego de proponer *voluptas* como traducción correcta de *hedoné*, Cicerón se encarga de aclarar que su significado habitual no abarca los placeres intelectuales, a diferencia de los términos más específicos *laetitia* y *gaudium*. Los estoicos, sigue diciendo Cicerón, jamás aceptarían la palabra *voluptas* en relación con los placeres del alma. A esto suma un argumento cuya ausencia resulta llamativa en el texto de un humanista como Valla, siempre atento al estudio del uso correcto del latín: "En cambio, según costumbre de cuantos hablan latín, la *voluptas* consiste en percibir

---

<sup>64</sup> "Voluptas igitur est bonum undecunque quesitum, in animi et corporis oblectatione positum, quod pene voluit Epicurus, quam greci ἡδονή vocant. nam, ut inquit Cicero, 'nullum verbum inveniri potest quod magis idem declaret latine quod grece hedoné quam voluptas. Huic verbo omnes qui ubique sunt duas res subiciunt : leticiam in animo commotione suavi, iocunditatem in corpore' Honestas est bonum cuius ratio ex virtutibus constat, non propter aliud sed propter se ipsum expetendum, in quam sententiam Seneca et ceteri stoici consentiunt. Vel, ut Cicero ait, 'honestum id intelligamus quod tale est ut detracta omni utilitate sine ullis premiis fructibusque per se ipsum possit iure laudari.' Honestum grece vocant χαλόν".

una impresión agradable que excita algún sentido."<sup>65</sup> (*De finibus*, II, 14, trad. Herrero Llorente).

¿Por qué Vegio decide aquí apartarse de la costumbre de *omnes latine loquentes* e insistir sobre el hecho de que la *voluptas* pertenece tanto al alma como al cuerpo? Dado que, como dijimos, es improbable que haya tenido acceso directo al *De rerum natura* o a las *Vidas* de Diógenes, no es factible asumir que esta modificación se debió al uso propiamente epicúreo de este concepto. Sabemos, por otro lado, que Valla privilegiaba a Quintiliano por sobre Cicerón, y que incluso escribió un texto (actualmente perdido) sosteniendo esta postura.<sup>66</sup> En las *Institutiones Oratorias* Quintiliano no define conceptualmente la *voluptas*, pero esta palabra aparece en más de una ocasión asociada con placeres que surgen del ejercicio de la retórica y afectan, por lo tanto, las almas de aquellos a quienes se dirigen los discursos.<sup>67</sup> Por último, el uso de Valla podría responder al de Leonardo Bruni en la disputa con Alfonso de Cartagena a la que nos referimos en la Introducción.<sup>68</sup> Vimos que Bruni traduce la *hedoné* aristotélica con *voluptas* sin importar si se trata de placeres corporales o mentales, una posibilidad que Cicerón parece aceptar sólo a regañadientes como un sentido derivado (*translatus*). La definición de la *honestas*, también tomada de Cicerón, no presenta estos problemas. Vegio destaca su carácter autoconclusivo: *per se ipsum*.

El libro II, en el que el objetivo central del epicúreo pasa a ser el cuestionamiento de la *umbra virtutis*, no ofrece nuevas articulaciones conceptuales de la *voluptas*. El libro III retoma el asunto central ya desde su proemio, donde Valla presenta el discurso del Raudense declarando que tratará de mostrar como en la senda cristiana coinciden los placeres y bienes: "entonces [Antonio da Rho] pasa a la confirmación de la causa cristiana, el verdadero placer y el verdadero bien" (*De vero bono*, III, proemio, p.92).<sup>69</sup> En el capítulo IX, Antonio introduce una importante disquisición filológica que tiene como objetivo final demostrar que *delectatio* y *voluptas* significan lo mismo, y que

---

<sup>65</sup> "in eo autem voluptas omnium Latine loquentium more ponitur, cum percipitur ea, quae sensum aliquem moveat, iucunditas."

<sup>66</sup> El título de este texto es *De comparatione Ciceronis Quintilianique* y se supone que fue escrito en 1428 (Trinkaus, 2003, p. 372).

<sup>67</sup> De todos modos, no debemos olvidar que en las *Institutiones* (XII, ii) Quintiliano condena a Epicuro y a Aristipo por alejar a sus discípulos del estudio y proclamar, en el caso de este último, la superioridad de la *voluptas corporis*. En su texto la palabra *voluptas* puede aparecer ligada con estrategias oratorias (p.ej. en IV, i, 49) e incluso con el placer contemplativo más elevado (II, xviii, 4) pero también a las distracciones que deben ser evitadas (XII, xi, 18).

<sup>68</sup> Ver pp.4-5.

<sup>69</sup> "tum ad confirmationem transeat cause christiane, vere voluptatis verique boni."

la única diferencia es "de grado" (*voluptas* implica un grado muy alto de *delectatio*).<sup>70</sup> Más adelante se introduce por primera vez la noción de *duplex voluptas* en el momento en el que se abandona el horizonte "pagano" que enmarcaba la discusión hasta ese momento. La duplicidad del placer se refiere en primera instancia al cielo y la tierra, y sólo por analogía al cuerpo y el alma:

Pues la *voluptas* es doble: una ahora en la tierra, otra posterior en los cielos (los llamo "cielos" según nuestra costumbre y no la de los antiguos que pensaban en un único cielo), una es la madre de los vicios, la otra de las virtudes. Cualquier cosa realizada por la perspectiva de los placeres presentes sin la perspectiva de aquellos posteriores es pecado. [...] Debemos buscar abstenernos de una si queremos gozar de la otra. No podemos gozar de ambas porque son contrarias la una y la otra, como el cielo y la tierra, o el alma y el cuerpo.<sup>71</sup> (*De vero bono*, III, X, p.266)

La tensión entre la primera definición, a cargo del epicúreo, y esta nueva definición a cargo del orador cristiano es la que más dificultades produce a la hora de interpretar el *De vero bono* como una totalidad. A primera vista, la frase del Raudense no ofrece muchas alternativas: no sólo es perfectamente posible separar las dos formas de *voluptas*, sino que esta diferencia es irreductible en la medida en que ambas son *contrarias* entre sí. Pero por otro lado, la inclusión de la *spes* como elemento distintivo introduce una modulación que admite una lectura menos dicotómica. El pecado, antes que en los placeres terrenales mismos, estaría en la ausencia de *perspectivas* celestiales.

A su vez, el panegírico de la vida ultraterrenal que realiza a continuación este mismo personaje implica todo tipo de *voluptates* que parecen en su naturaleza identificables con la vida terrenal, aunque en un *grado* superior. La mayor parte de las lecturas que hemos comentado en el estado de la cuestión pasan, para nosotros, por tratar de establecer si el carácter *duplex* del placer implica una diferencia de naturaleza o sólo una diferencia de grado. Desde nuestra perspectiva, es imposible resolver esta

---

<sup>70</sup> En el debate con Cartagena que hemos citado, Bruni afirma que *delectatio* y *voluptas* no significan exactamente lo mismo, ya que la primera palabra aludiría a algo exterior como los sonidos agradables o un espectáculo cómico, mientras que la *voluptas* sería el sentimiento interno de satisfacción. Además, en la antigua traducción la *voluptas* no se oponía al dolor, sino a la *tristitia*, lo que es un error, ya que Bruni demuestra que en latín, la *tristitia* se opone a la *laetitia* (González Rolán et al., 2000, p. 189).

<sup>71</sup> "Nam ea [voluptas] duplex est: altera nunc in terris, altera postea in celis (celos appello nostro more non antiquorum qui unum celum putaverunt), altera mater est vitiorum, altera virtutum. Dicam planius. Quicquid citra spem illius posterioris fit propter spem huius presentis peccatum est; (...) Quare hac abstinendum est si frui illa volumus; utraque non possumus. Tue non aliter inter se contrarie sunt quam celum et terra, anima et corpus."

tensión observando sólo los pasajes donde se intenta definir explícitamente el alcance y la articulación de la *voluptas*. Nuestra primer entrada a la forma en la que Valla organiza la discusión ya nos permitió observar cómo la *voluptas* epicúrea y la *voluptas* cristiana comparten un vínculo con la retórica (y aquí la cuestión de la *utilitas* es clave) y con la poesía, por oposición al carácter filosófico y limitado del concepto autoconclusivo de *honestas*. A continuación, trabajaremos sobre este problema a partir de dos temáticas vinculadas con las distintas formas de placer discutidas en el texto: el rol de la naturaleza y la función de la contemplación.

### 3.6. La naturaleza *noverca* en el *De vero bono*

La concepción de la naturaleza, entendida en sus dos sentidos más habituales (como el mundo circundante y como "naturaleza humana"), ocupa un lugar central en el primer libro del *De vero bono*. Tal como dijimos, la discusión sobre la *voluptas* aparece en un momento posterior, y no es originalmente planteada como el eje sobre el que discurrirá el debate. La cuestión sobre la que se explaya Catón, el primer orador, es la relación entre la naturaleza, las virtudes y los vicios. En un tono patético que luego será ridiculizado por Vegio, Catón enuncia una súplica a la *natura*, rogándole que no actúe como una "madrastra" (*noverca*):

¿Quién dudará que la naturaleza ha actuado injustamente con nosotros, no como una madre, sino más bien, si se me permite decirlo, como una madrastra, imponiendo sobre nosotros leyes más duras que las de Licurgo a los espartanos y obteniendo de nosotros tributos e impuestos mayores que los se exigen a hijastros, siervos y prisioneros? El tributo de ningún tirano inhumano fue comparable en gravedad con esto: que sólo con mucha fatiga y dolor vivamos de acuerdo a las reglas de la virtud.<sup>72</sup> (*De vero bono*, I, IV, p.62)

La oposición entre naturaleza madre y madrastra proviene del libro VII de la *Naturalis Historia*, donde Plinio el Viejo presenta la situación dual del ser humano, que nace totalmente indefenso y necesita años de educación incluso para las tareas más simples, pero que al mismo tiempo llega a ser el amo de la Naturaleza. Para los antiguos estoicos

---

<sup>72</sup> "Quare quis addubitet male nobiscum egisse naturam, non ut matrem sed, si licet dicere, ut novercam, que duriores nobis quam Lycurgus lacedemoniis tulerit leges ac plus quam a privignis, plus quam a servis, plus quam a captivis tributa ac vectigalia exigat? Nullum immanium tyrannorum tributum fuisse unquam tam grave fando est cognitum quam hoc ut ad regular virtutis tam operose laborioseque vivamus."

(de quienes Plinio extrae muchos elementos para su física), la naturaleza y la razón estaban identificadas, y la vida del hombre sabio consistía precisamente en *seguir* la naturaleza, tal como sostiene Catón en el mismo *De finibus* (III, 20).<sup>73</sup> La postura de Catón Sacco en el *De vero bono*, en cambio, parece arraigada en los discursos pesimistas sobre la miseria de la condición humana en la tierra que abundaban en la Edad Media y seguían produciéndose en el período renacentista, paralelamente a los que exaltaban, al contrario, la *dignitas* del ser humano en la Creación.<sup>74</sup> Ejemplos de ambos discursos se encuentran en los *Remediis* de Petrarca. Como señala Trinkaus (1995, p. 109) existen algunas similitudes entre la descripción de este último autor de los males que provoca la naturaleza y de las dificultades infinitas que experimenta el hombre que habita en este mundo, y el parlamento de Catón al que nos estamos refiriendo. La epístola-prólogo al primer libro de sus *Remediis* comienza diciendo:

Cuando yo pienso los súbitos e inciertos movimientos de las cosas humanas, casi ninguna cosa más flaca, ninguna de menos reposo hallo que la vida de los mortales, viendo que a todos los otros animales, por la simpleza o ignorancia suya, la natura proveyó de maravilloso género de remedio, y a nosotros solos dando memoria, entendimiento y prudencia, clarísimas y divinas partes del alma, ser tornadas ya en nuestra destrucción y trabajo, revolviéndonos en tan superfluos cuidados, no solamente no provechosos mas dañosos y pestíferos, que en lo presente nos atormentan y de lo pasado y porvenir nos ponen angustia: tanto, que lo que más parece que tenemos es que por ventura en algún tiempo seamos poco miserables.<sup>75</sup> (*De remediis*, I, prólogo, trad. Rico).

En el prólogo al segundo libro, Petrarca se extiende específicamente sobre la forma en la que en la naturaleza todo es lucha y conflicto, y en los distintos peligros y molestias

---

<sup>73</sup> Di Napoli (1971, p. 209) señala que las dos principales fuentes de Valla sobre el estoicismo, Cicerón y Lactancio, son más retóricas que filosóficas. Sin embargo, Cicerón demuestra un amplio conocimiento del estoicismo que Valla decide ignorar en la medida en la que no aporta a su argumento.

<sup>74</sup> Fois (1969, p. 133) identifica como fuente principal de la postura de Catón a los cínicos, que se encierran en su propia sabiduría y denuncian todo lo que lo rodea como absurdo. Esta interpretación de Fois no nos resulta enteramente satisfactoria, puesto que los cínicos también afirmaban vivir de acuerdo a la naturaleza.

<sup>75</sup> "Cum res fortunasque hominum cogito incertosque et subitos rerum motus, nichil ferme fragilius mortalium vita, nichil inquietius invenio. Ita cunctis animantibus naturam miro remedii genere consuluisse video, ignorantia quadam sui, nobis solis memoriam, intellectum, providentiam, divinas ac preclaras animi nostri dotes, in perniciem et laborem versas. Tam supervacuis enim semper nec inutilibus modo, sed damnosis atque pestiferis curis obnoxii et presenti torquemur et preterito futuroque angimur, ut nichil magis metuere videamur quam nequando forte parum miseri simus". El texto latino corresponde a la edición de Stopelli (2004). La traducción de Rico se encuentra en su edición de las *Obras* (1978).

(desde las tormentas hasta los insectos) que sufre el hombre en su vida terrenal.<sup>76</sup> No encontramos en el texto de Petrarca ni en los pasajes que Valla le atribuye a Catón referencias a temas específicos del cristianismo como el pecado original, o a la idea de que la vida en la tierra es una prueba ardua planteada por Dios. Ambos autores mencionan la definición aristotélica de la virtud en su descripción de las dificultades que enfrenta el ser humano, que implica una tensión entre dos extremos. Catón deduce además, que si la virtud es un punto medio entre dos vicios, eso implica que la cantidad de vicios es matemáticamente el doble que la de virtudes. Dado este desbalance, es inevitable que el hombre tienda hacia el vicio y no hacia la virtud. A esto se suma que lo placentero siempre va de la mano del vicio y en contra de lo saludable, como sostenía también Petrarca en el *De remediis* ("Contra valetudinem interea voluptas militat").<sup>77</sup> En un horizonte pagano como el que maneja Catón Sacco, las actitudes "viciosas" son aquellas que se oponen a las virtudes reconocidas por los filósofos.<sup>78</sup> Las similitudes entre estos autores, de todos modos, no implican necesariamente la hipótesis de que Valla pensaba en Petrarca al redactar el discurso de Catón, sino que muestran el carácter convencional de sus argumentos dentro de una tradición bien establecida.<sup>79</sup>

Más allá de la naturaleza ampulosa de la oratoria de Catón y del carácter filosóficamente dudoso de muchos de sus argumentos, hay un punto en el que sus quejas pueden entenderse como la expresión de una legítima angustia, reformulada varias veces a lo largo de la Historia. ¿Por qué es necesario ejercer una presión tan fuerte sobre nuestros instintos? ¿Por qué la civilización se basa en ciertos preceptos morales que se oponen a nuestros impulsos biológicos? Esta es la pregunta que trabaja Sigmund Freud en su ensayo *El malestar en la cultura*.<sup>80</sup> Por supuesto, la diferencia

---

<sup>76</sup> Passannante (2011), en una hipótesis sugestiva pero arriesgada, sostiene que Petrarca manifiesta en pasajes como estos (y otros similares que se encuentran en sus epístolas) una posible influencia lucreciana. Aunque Petrarca no pudo conocer el *De rerum natura*, conocía las *Saturnalias* de Macrobio, en donde se discute la influencia de Lucrecio en Virgilio en relación con la descripción de la peste y del poder destructivo de la naturaleza.

<sup>77</sup> Esta línea aparece en el capítulo "De valetudine prospera" (libro I). En el prefacio al libro II que hemos citado, Petrarca utiliza la palabra *voluptas* con un significado claramente negativo, en la medida en la que se contraponen al esfuerzo (*studium*): "quod uni studium fuit extruere, alteri sit voluptas evertere".

<sup>78</sup> No nos adentraremos aquí en el debate sobre esta cuestión aristotélica. Lodi Nauta (2009, p. 180) trabaja en detalle este problema teniendo en cuenta la postura de Valla en las *Disputationes Dialecticae*

<sup>79</sup> Además del citado Trinkaus, Panizza (1978) establece el vínculo entre Petrarca y el personaje de Catón Sacco. Otro texto que debe tenerse en cuenta en relación con esta polémica en el Renacimiento es el *De dignitate et excellentia hominis* (1452) de Giannozzo Manetti, que incluye también una defensa de la *voluptas* como uno de los aspectos positivos de la experiencia humana y repite el lugar común de la *natura mater / natura noverca*.

<sup>80</sup> Encontramos un lejano eco de las protestas de Catón cuando Freud dice: "Como se advierte, quien fija el objetivo vital es simplemente el programa del principio del placer; principio que rige las operaciones del aparato psíquico desde su mismo origen; principio de cuya adecuación y eficiencia no cabe dudar, por

central entre Catón y Freud es que mientras que el primero elige cuestionar a la naturaleza, personificándola y —como señala Fubini (1990, p. 375)— extrayendo consecuencias antropológicas de su reinterpretación de la teología estoica, el segundo pone el acento sobre la cultura como problema, aunque no por eso descarta la posibilidad de que estas limitaciones no dependan en última instancia de algún factor inmodificable de la naturaleza humana.<sup>81</sup>

La cuestión de la superabundancia de vicios en relación con las virtudes deberá esperar al libro III y será respondida por el Raudense en lo que puede considerarse como el segmento más técnicamente filosófico del *De vero bono*. El epicúreo Vegio se encargará, en cambio, de refutar la imagen de la naturaleza madrastra y de establecer la *voluptas* como sumo bien. En términos muy simplificados, más que una oposición entre la concepción del cosmos estoica y epicúrea, se trata de la oposición entre una postura "optimista" y una "pesimista" de la naturaleza (Gentile, 1962, p. 368). En vez de seguir el orden secuencial del texto, nos concentraremos ahora en la discusión específicamente ligada al problema de la contemplación que aparece al final del libro II, para luego volver desde allí a algunas cuestiones generales planteadas en el libro I acerca de la vinculación entre *natura*, *voluptas* y *utilitas*.

### 3.7. La contemplación de la naturaleza en el discurso de Vegio

Vegio reserva la discusión sobre la contemplación para el final de su alegato en contra de la *umbra virtutis*. Para esto utiliza uno de los recursos que comentamos más arriba, que consiste en discutir con el filósofo o personaje ilustre interpelándolo como si dialogara con él:

Tú, Pitágoras, contemplas en el mercado las cualidades de los hombres: su carácter, sus intenciones, sus deseos, sus afectos, sus cuerpos, sus hábitos, su fuerza, sus acciones. ¿Qué más decir? También el mercado mismo y el esplendor de los juegos. Y yo también, devoto del placer, vengo para contemplar estos juegos y este mercado. [...] La misma razón es de los filósofos que contemplan, no digo el mercado, sino el mismo cielo y la tierra y

---

más que su programa esté en pugna con el mundo entero, tanto con el macrocosmos como con el microcosmos. Este programa ni siquiera es realizable, pues todo el orden del universo se le opone, y aun estaríamos por afirmar que el plan de la 'Creación' no incluye el propósito de que el hombre sea "feliz". (Freud, 1970, p. 20)

<sup>81</sup> Fois (1969) analiza la antropología valliana y determina que el pecado original no implicaba para él una corrupción innata de la voluntad humana, lo que lo acerca al pelagianismo.



el mar que la de los niños y niñas que admiran las tabernas que rodean al foro y comparan entre sí los ornamentos de los orfebres, la belleza de las pinturas y la gracia de las estatuas. Pero tú obtienes mayor placer en descubrir las leyes del cielo que yo en los adornos del foro. Ciertamente, porque entiendes más y te deleitas con algo más significativo. Y yo también experimento más placer al contemplar dos estatuas análogas de Fidias y Praxíteles que el que obtiene cualquier niño, porque comprendo el talento de cada uno de los artistas, que el niño ignora. Sin embargo, no hay mayor placer en tu observación del cielo y las estrellas que el mío cuando yo observo un rostro hermoso, a menos que, por contemplar ingeniosamente, descubras algo y te estimule la esperanza de recibir módicos halagos.<sup>82</sup> (*De vero bono*, II, XXVIII, p.200)

Es llamativo que el orador "epicúreo" del diálogo de Valla argumente en contra de la vida contemplativa y en contra de la noción de que ésta es propia de los dioses, en la medida en que esta es una idea compartida por Aristóteles y Epicuro. En este aspecto, no está más cerca del epicureísmo antiguo de lo que estaba Catón del estoicismo. El primer elemento a destacarse en el fragmento que hemos citado es el cuestionamiento a la pretendida superioridad de la contemplación filosófica de la naturaleza frente a otras formas de contemplación, como la del hombre que admira un bello rostro o una obra de arte. En este sentido, estas críticas acompañan la polémica contra la *umbra virtutis* y contra la vanagloria de los filósofos que ya señalamos en capítulos anteriores, y que combinaba elementos de la filosofía platónica y aristotélica con elementos específicos de la tradición monástica medieval, que también privilegiaba la contemplación desde un ángulo específicamente religioso (Magnavacca, 2000).

Aun si esta parece ser la intención dominante, el fragmento presenta varios aspectos complejos. Aparece aquí una división entre distintos tipos de objetos a contemplar, así como una diferenciación entre los contempladores. En cuanto a lo primero, se habla del mercado (*mercatus*) y de los juegos (*ludi*) como elementos

---

<sup>82</sup> "Tu, Pythagoras, in mercato contemplaris qualitates hominum, ingenia eorum, voluntates, cupiditates, affectus, corpora, habitus, vires, actus. Quid alia dico? Ipsum quoque mercatum et apparatus ludorum. Et ego voluptuarius ut ista contempler ad mercatum ludosque veni. [...] Et ego item facio, immo adeo muliercule puerique faciunt qui sedentes in theatris, in spectaculis, in ludis mirantur, dubitant, querunt. Desinite, ergo, desinite istam contemplationem verborum magnificentia tollere. Eadem ratio est philosophorum, non dico mercatum sed celum ipsum terras ac maria contemplantium que puerorum ac puellarum tabernas circumforaneas intuentium et ornamenta argentariorum, venustatem picturarum, decorem statuarum admirantium et inter se comparantium. At tu maiorem voluptatem capis ex ratione celi inventa quam ego ex ornatu fori. Certe quia plus intellegis et re maiore delectaris. Et ego quoque plus delector gemino simulacro Phidie et Praxitelis quam unus quilibet puerorum, quia utriusque artificis ingenium diversitatemque intelligo quod puer ignorat. Quanquam non est maior voluptas tua celum ac sidera inspectantis quam mea decoram faciem intuentis. Nisi quod tu, si quid argutius contemplando invenis, laudatiunculas expectas et hac spe magis titillaris".

pertenecientes al ámbito urbano propio de la Antigüedad. El fragmento al que se refiere Vegio está tomado de las *Tusculanae* de Cicerón (V, 9) y pertenece, como el ejemplo de las vírgenes "vestales" que comentamos más arriba, al horizonte de una cultura distinta a la de los tiempos de Valla. No es un fragmento menor ni elegido al azar: Valla vuelve a referirse a este pasaje, que trata nada menos que del significado de la filosofía, al comienzo de su principal obra filosófica, la *Dialectica* o *Repastinatio*. Luego, se refiere a la contemplación del cielo, el mar y la tierra, con lo que entramos en un horizonte de significados ligados a la "ciencia natural" (o "filosofía natural"). Aparece luego el arte, vinculado primero al espacio de los juegos (los adornos), y referida luego a dos maestros de la Antigüedad: Fidias y Praxíteles. Por último, se cita el ejemplo del "bello rostro" (*decoram faciem*).

La relación entre estos cuatro elementos no es del todo transparente en la argumentación de Vegio. En una primera instancia, parece considerar que todos ellos (los juegos, la naturaleza, el arte y la belleza humana) deben situarse al mismo nivel, ya que participan por igual en la búsqueda de la *voluptas*, lo mismo que el resto de las actividades no-contemplativas que fueron descritas en los capítulos anteriores del libro II. Esto iría en contra de la presunción de los filósofos naturales que se consideran, en la descripción de Valla, ubicados por sobre el resto de los mortales. La historia de la filosofía ubica a Epicuro dentro de estos filósofos, ya que aun si reconoce la supremacía de la *voluptas*, la asocia a este tipo de contemplación natural de carácter intelectual (Grilli, 1953). Vegio prefiere ubicar la naturaleza en la belleza del rostro femenino, que provee un placer que todos pueden experimentar por igual. En la medida en que la contemplación de la naturaleza desde un punto de vista filosófico-científico nada tiene que envidiarle a la contemplación de un rostro hermoso, cualquier esfuerzo por separar a los filósofos del resto de los "contempladores" resultará vano.<sup>83</sup> A diferencia de los bustos de Fidias y de los adornos de los orfebres, el rostro hermoso es también una creación de la naturaleza, como los cielos, la tierra y los mares que investigan los filósofos naturales.<sup>84</sup> Este elogio de la belleza no se contrapone a la asociación numerosas veces reiterada entre *voluptas* y *utilitas* que ya hemos mencionado. La belleza humana para el epicúreo de Valla no está privada de *utilitas*, en la medida en

---

<sup>83</sup> Véase por ejemplo la exaltación de los filósofos del aristotélico Boecio de Dacia en su *De summo bono* (§17).

<sup>84</sup> En relación con los objetos artísticos, Vegio admite que existe una diferencia entre el conocedor y el ignorante, ya que el primero obtiene mayor placer de un busto de Fidias que un niño.

que, como señala Lorch (1985, p. 6), fomenta la integración comunitaria.<sup>85</sup> En tanto la contemplación combine naturaleza, utilidad y placer, la diferencia en términos de mayor o menor conocimiento queda relegada a un segundo plano, y sólo alcanzará su sentido si puede contribuir a una *voluptas* que no dependa de la vanagloria filosófica.

Luego de esto, Vegio se dedica a polemizar con Aristóteles y en particular con la idea de que la contemplación inmóvil es la actividad principal de los dioses, dejando de lado nuevamente el hecho de que la postura de Epicuro era similar en este punto.<sup>86</sup> Dice al respecto:

Al mismo tiempo que [Aristóteles] excluye la acción de los Dioses, les atribuye la contemplación. No comprende que contemplar no es nada más que el proceso de aprendizaje, el cual a veces llamamos de meditación y de imaginación, que es propio de los hombres y no de los Dioses. De donde se concluye que las artes fueron llevadas a su máxima perfección por la más vehemente contemplación humana.<sup>87</sup> (*De vero bono*, II, XXVIII, p.20)

Mientras que en el primer fragmento se discutía sobre la diferencia entre los distintos tipos de objetos y los distintos tipos de contempladores de acuerdo a su dignidad (real o aparente), y a la cantidad de conocimiento que poseen, ahora la cuestión es qué significa en sí mismo "contemplar" (*contemplari*), y si es posible oponer la contemplación a la acción. La polémica entre la *vita activa* (entendida como la dedicación a la actividad política) y la *contemplativa* no aparece explícitamente desarrollada por ninguno de los oradores del *De vero bono*, que en cambio oponen la vida "voluptuosa" (defendida por Vegio) a la vida de sufrimiento "virtuoso" que aparece en Catón. La defensa de Vegio de la *voluptas-utilitas* va acompañada, a lo largo del libro II, de una crítica mordaz a las grandes figuras políticas romanas, y el mito de Giges que analizamos más arriba es usado también para cuestionar la actitud de quienes

---

<sup>85</sup> Lorch (1985, pp. 177–180) señala también que en este fragmento sobre la contemplación, como en el resto de la obra, Valla propone que la contemplación de la vida humana y la contemplación de la naturaleza es indiferenciable, ya que la naturaleza humana no puede dejar de ser comprendida para poder observar el universo que la circunda. Aristóteles falló precisamente por no conocer la naturaleza humana, y eso, según la versión de Gregorio Nazianceno que tomó Valla para denostarlo, lo llevó al suicidio.

<sup>86</sup> La concepción epicúrea de la contemplación, por otro lado, también implicaba una dosis de actividad que para algunos era difícil de conciliar con su idea de la *hedoné* como supremo bien. Luciano de Samosata, en el *Parásito*, se burla precisamente de Epicuro por pretender que una vida de estudio de la naturaleza implicaría tanto placer como la vida relajada y hedonista del "parásito" (§11).

<sup>87</sup> "Cum actionem a diis excludat, tamen attribuit illis contemplationem. Nec intelligit contemplari nihil aliud quam progressionem esse discendi, quam eandem tum commentationem tum excogitationem dicimus, quod hominum est non deorum. Unde factum est ut maxime queque artes in summum perducte sint vehementissima hominum contemplatione".

buscan sobrecargar su vida con deberes civiles. La aparición del Raudense, cuya concepción de la contemplación analizaremos un poco más adelante, no modifica esta oposición, sino que más bien contribuye a agudizarla.

El elogio de la *utilitas* funciona como una forma de atacar la concepción de los dioses como seres inactivos en perpetua quietud.<sup>88</sup> Vegio, como acabamos de ver, discute con el *topoi* pitagórico y con el ensalzamiento aristotélico de la contemplación como actividad superior del hombre. Para esto desarma sucesivamente tres nociones interdependientes: 1) la tesis de que la vida contemplativa confiere a los filósofos una mayor dignidad en contraste con la de los mortales comunes que disfrutan de los juegos y de los bellos rostros; 2) la idea de que los dioses permanecen inactivos; 3) la posibilidad de separar tajantemente la contemplación de la acción, como si la primera no estuviera vinculada en última instancia al mejoramiento de la segunda. Vegio sostiene que la *voluptas-utilitas* se expresa a la perfección también en otro tipo de actividades, como aparece en el siguiente pasaje del libro primero:

La Naturaleza, como dije, no creó muchos vicios, ni les permitió enfurecerse contra nosotros, como creen los estoicos (los hombres más estúpidos y simples) que empalidecen y huyen de la vista y el tacto de las anguilas como si se tratara de serpientes, de las que nosotros no sólo no huimos sino que más bien las preparamos con placer como alimento. Si faltara otro condimento, no nos faltaría ciertamente la oportunidad de burlarnos de la rusticidad y demencia de los estoicos mientras comemos.<sup>89</sup> (*De vero bono*, I, XIII, p.80)

La *vehementissima hominum contemplatione* de Vegio debe ser interpretada dentro de este contexto: toda vinculación entre el hombre y la naturaleza (sea o no de tipo contemplativo) está basada en la coincidencia entre el apetito humano que tiende hacia la *voluptas*, y la providencia natural que dispone todo para la *utilitas* del hombre que sabe aprovecharla. Tanto los sentidos humanos como la naturaleza están configurados para adecuarse perfectamente, y es sólo la mala voluntad de los filósofos de la *umbra virtutis* lo que enturbia esta asociación. Es posible vincular esta perspectiva con la

---

<sup>88</sup> Por los mismos años León Battista Alberti hace una referencia a la misma problemática en el libro II de su *Della familia* (1440). Allí, Leonardo discute la "sentenza dello Epicuro filosofo" que hace a los dioses inactivos, ya que parece implicar que el ocio, fuertemente cuestionado en este texto, es superior a la actividad.

<sup>89</sup> "Neque illa [natura], ut dixi, multa vitia excitavit atque in nos sevirè concessit, sicut simplicissimi sive stultissimi hominum stoici putant, qui ad tactum conspectumque murenarum quasi colubrorum fugiunt et pallescunt, quas nos non solum non refugimus sed etiam in cibos summo cum oblectamento preparamus, et si cetera condimenta defuerint, hoc certe nunquam deest quod inter epulandum fere iocamur de rusticitate ac dementia stoicorum".

concepción aristotélica del placer, que surge cuando una actividad es realizada perfectamente, es decir, sin impedimentos (*Ética Nicomáquea*, 1153a). Pero mientras que en el libro X de la *Ética* aristotélica la actividad por excelencia es la contemplación filosófica, para Vegio (y también para Antonio da Rho, como veremos más adelante) la vida humana no puede limitarse a esa única función. Como señala Trinkaus (1995, p. 122), la concepción activa de la contemplación de Valla contribuye a diluir las diferencias que existen entre el plano intelectual y el corporal, un aspecto que Vegio destaca en numerosos segmentos de su argumentación. Lorch (1985, p. 199) advierte en el mismo sentido que, cuando Vegio toma la figura histórica de Epicuro para referirse a su muerte, modifica las fuentes que posee para desvincular la felicidad de la contemplación en el sentido estrictamente filosófico. Mientras que Cicerón en su *De finibus* (II, 96) cita a Epicuro regocijándose en su muerte gracias a que pensaba en "la alegría que experimenta mi alma al recordar nuestros razonamientos y las verdades por nosotros descubiertas" ("capiebam memoria rationum inventorumque nostrorum"), cuando Vegio se refiere a esta alegría, indica que su causa es la memoria de una vida bien empleada y feliz ("existimabat beatum memoria superioris vite quam bene ac beate traduxerat" —*De vero bono*, II, XXIX, p.214), dejando de lado la *ratio* y la investigación de la naturaleza del filósofo del Jardín.

Es evidente que la concepción de la contemplación que aparece en Vegio está dentro de un horizonte pagano que excluye todo tipo de iluminación religiosa y cualquier vínculo con la contemplación en el sentido monástico. En la descripción de Valla predomina la técnica (*ars*), que no se opone a la naturaleza sino que emerge de ella. Valla relativiza algunos aspectos de la diferencia entre la *ratio* humana y la animal. La capacidad del animal para obrar de forma efectiva en relación con su entorno, y la del hombre para emplear la técnica, pertenecen a un mismo tipo de actividades. Más allá de las clasificaciones y las tipologías sobre las formas de vida, Vegio se ocupa de señalar la fuerte unidad que subyace a todas sus expresiones. La racionalidad humana, lejos de ser una condena de la naturaleza que nos provoca un mayor sufrimiento que a las bestias (como sostenía Catón), es una vía hacia el refinamiento y el perfeccionamiento de los placeres que supera a las capacidades animales, pero que responde al mismo impulso.

La relación entre la naturaleza animal, humana y divina que en el epicureísmo original aparecía planteada dentro de su monismo metafísico (todo está constituido por átomos) y bajo el signo universal de la *voluptas* (que los dioses siempre experimentarían

en grado sumo, y que los animales y hombres se esfuerzan siempre por obtener) aparece articulada de forma diferente en los discursos de Catón, Vegio y el Raudense. El primero ve en la racionalidad humana una condena, extremando un argumento presentado por Cota en el *De natura deorum* de Cicerón (III, 69). Vegio, en su equiparación de Dios con la Naturaleza providente y del hombre con el animal (con el que compartiría el alma mortal) repone una síntesis que busca interpelar a la experiencia humana en su carácter más concreto e inmediato, reinterpretando elementos aristotélicos pero desvinculándolos de su interpretación intelectualista medieval.<sup>90</sup> Antonio retoma la división tradicional y separa la mortalidad del alma animal de la inmortalidad del hombre. Sin embargo, como veremos a continuación, no disocia la *vera voluptas* celestial de ciertos elementos ligados a la animalidad y a la percepción sensorial.

### 3.8. La contemplación en el ascenso al paraíso

Antonio da Rho nunca se detiene a responder específicamente a la teoría "epicúrea" de Vegio sobre la contemplación. Sin embargo, la descripción que realiza de la vida ultraterrena puede vincularse con este problema desde dos ángulos. En primer lugar, analizaremos brevemente la forma en la que, para los que habitan aun en esta tierra, se presenta la contemplación espiritual. En segundo lugar, estudiaremos como se transforma la contemplación una vez que se ha ascendido en cuerpo y alma al paraíso.

La primera de estas temáticas está ligada a la concepción religiosa de la contemplación cuya ausencia notábamos en el discurso de Vegio, y que nos remite a la *voluptas* "poética" que describimos más arriba. Cuando el Raudense introduce el universo cristiano en el diálogo, cuestiona el "naturalismo" de Catón, que omitió la figura Cristo. Dice explícitamente: "Non enim natura quam exposuisti, que nihil est, sed ipse Deus naturarum conditor" (*De vero bono*, III, VII, p.260).<sup>91</sup> De este modo, objeta la disputa entre *natura mater / noverca* que había ocupado el primer momento de la discusión, reemplazándola por la figura de un Dios *conditor*, palabra que en algunos contextos (como en Hebreos 11:10) va de la mano de *artifex*. La naturaleza que el

---

<sup>90</sup> Corti (1983, p. 57), analizando las fuentes de la filosofía de Cavalcanti y Dante, describe la forma en la que filósofos como Alberto Magno y Boecio de Dacia empleaban en este sentido el corpus aristotélico, en algunos casos interviniendo sobre el uso de la palabra *voluptas*.

<sup>91</sup> Un razonamiento muy similar aparece en el *Epicureus* de Erasmo. Ver cap. 6.8.

Raudense invitará a contemplar estará ordenada, según el esquema medieval, en un orden jerárquico y vertical.<sup>92</sup>

Repito lo que ya he dicho: ¡cuánta benevolencia puede discernirse del creador de las cosas hacia nosotros, que hizo todas las cosas para el hombre!: el cielo, los mares, la tierra y todo lo que en ella se encuentra. Si puedes considerar la grandeza o la belleza o la sabiduría de estas cosas, ¿no te confiesas avergonzado de tus acciones e indigno de semejante botín? [...] ¿Para qué debería recordarte cuanto admiramos el sol y la luna? Esta obra, por decirle de algún modo, de Dios artífice, es tan grande, hermosa y lógica que casi puedo decir que los animales irracionales, si pudieran hablar, confesarían que Dios es el hacedor de esta obra, y somos de hecho irracionales si no reconocemos que fue elaborada por Dios para los hombres.<sup>93</sup> (*De vero bono*, III, XVII, p.282)

No hay duda de que esta descripción se opone a la concepción pesimista de la naturaleza que encontrábamos en el discurso de Catón. Cabe mencionar también que, como ha sido señalado por todos los estudiosos del texto, la naturaleza lucreciana, en la que el hombre no ocupa un lugar central y que funciona por principios mecánicos (dominados por la casualidad del *clinamen*), no aparece en el *De vero bono* como una de las posiciones en pugna. No es exacto, sin embargo, decir que está ausente del todo. Empleando una cita de Lucrecio (*De rerum natura*, II, 1101-1104) que Valla debió tomar de Lactancio (*Institutiones* III, 17), Vegio señala que la caída de los rayos no obedece a la intención de los dioses de castigar, sino que caen "ciegamente" (*temere*).<sup>94</sup> El mismo Vegio aclara a continuación que su cuestionamiento de Catón no irá en este sentido sino que se propondrá demostrar que la naturaleza es activamente bondadosa para con el ser humano.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Robert Lenoble (1969, p. 285), estudiando entre otras cosas el impacto de Lucrecio en el Renacimiento, destaca que en este período empezó a surgir una imagen "horizontal" de la naturaleza en la que los fenómenos son percibidos independientemente del plano trascendental de lo divino

<sup>93</sup> "Etenim ut altius repetam, quanta in nos benivolentia cernitur rerum conditoris, qui res ipsas omnes propter hominem condidit: celum, maria, terras et quecumque in eis sunt! Quorum sive magnitudinem sive pulchritudinem sive sapientiam intueri velis, nonne animo tecum obstupescas, nonne tuorum factorum pudeat, nonne te indignum tanto munere fateare, cum ista consideres? [...] Quis solem lunamque commemorem quantam nobis movent admirationem? Quod opificis Dei, ut ita dicam, artificium tante, ut dixi, est magnitudinis, pulchritudinis, rationes ut pene dixerim irrationabilia animala, si loqui possent, confessura Deum esse huius operis auctorem; nos vero irrationabiles esse nisi fateamur hoc ipsum opus propter homines a Deo fuisse fabricatum."

<sup>94</sup> "Fulmina propter malos inventa sunt; et tu, Cato, plus quam Catilina illis erumpentibus contremescis. Quid aliud hoc este niosi fateri illa temere emitti?" (*De vero bono*, I, XIII, p.19)

<sup>95</sup> De acuerdo a Santangelo (1963, p. 43), quien considera que Valla tuvo acceso al *De rerum natura* para componer esta obra, la naturaleza en Valla presenta algunas equivalencias con la *Venus genetrix* en la medida en que beneficia a la humanidad con sus dones.

En términos metafísicos, es posible distinguir entre una naturaleza madre immanente y un Dios creador trascendente.<sup>96</sup> Sin duda la primera de estas concepciones es profundamente ajena a la tradición judeocristiana, y fue uno de los motivos del choque con algunas de las principales corrientes filosóficas paganas, y con los ritos primitivos que tendían a mistificar las fuerzas naturales (Frye, 1988). Al nivel concreto del texto que estamos analizando, cuyo eje no es ni metafísico ni teológico (al menos, no en el sentido más específico de estos términos), podría plantearse que esta importante diferencia queda desplazada frente a una cierta continuidad, ya que ambas posturas sostienen que existe una fuerza que garantiza que la confluencia entre el hombre y el cosmos se produce bajo un aspecto positivo. Diríamos entonces que cambian las causas (o la naturaleza es intrínsecamente bondadosa, o Dios es bondadoso y creó la naturaleza para nuestro beneficio), pero el efecto se mantiene, así como la mayoría de sus consecuencias.

Sin embargo podemos pensar que esto implicaría una simplificación excesiva. En primera instancia, la noción de un *Deus conditor* está indisociablemente ligada a la de la "dignidad del hombre": sólo si Dios creó el mundo y se lo otorgó al hombre, como se dice en el *Génesis*, tendría sentido incorporar su placer como pieza central de la creación. Pero si volvemos sobre el elogio de la naturaleza de Vegio y recordamos la influencia que tuvo para su composición el *De opificio Dei* de Lactancio (única brecha del horizonte cristiano en su discurso paganizante) encontramos que también en su *oratio* los beneficios de la naturaleza están orientados hacia el goce humano y no, por ejemplo, al de la anguila.<sup>97</sup> ¿Qué sucede con estos elementos cuando pasamos al mundo celestial, donde los animales y el resto de la naturaleza no-humana no tienen cabida en un sentido literal?

El aspecto en el que nos detendremos para pensar la forma de contemplación ultraterrena aparece en uno de los segmentos más originales del *De vero bono*. Se trata de la descripción que hace el Raudense de los goces que estarán disponibles para los hombres justos una vez que hayan recuperado sus cuerpos, luego del Juicio Final. Si bien Antonio da Rho no deja de señalar que estos placeres son muy inferiores a la contemplación puramente espiritual, también advierte que estos resultan mucho más fáciles de imaginar (y por lo tanto de describir), ya que tienen analogías más fuertes con

---

<sup>96</sup> La posibilidad de una naturaleza privada de divinidad y funcionando como un movimiento caótico de átomos que sostenían los epicúreos ciertamente no forma parte de la ecuación. Su única aparición es a través de la cita de Lucrecio sobre los rayos.

<sup>97</sup> Sobre la influencia del *De opificio Dei*, véase Trinkaus (1995, p. 111).



lo que experimentamos en esta tierra. Esta diferencia no es menor, dado que tiene efectos morales además de literarios: en la medida en que los imaginamos podemos deseárselos y pueden motivarnos a una vida de *honestas christiana* (diferente de la *honestas* filosófica) con más efectividad.

La descripción a la que nos referimos aparece trabajada en el capítulo XXIV del libro tercero. Antonio da Rho responde allí algunas posibles preguntas relativas a la vida en el cielo, como por ejemplo, si habrá jerarquías entre los salvados. Se introduce la voz del adversario "escéptico" que duda de la naturaleza de esta vida y, especialmente, de la *voluptas* que en ella podremos obtener. Recordemos que la idea de la *duplex voluptas*, tal como fue enunciada más arriba por el Raudense, implica que siempre tendremos motivos para preferir la ultraterrena, y que despreciaremos la terrenal siempre que la ponga en riesgo. El discurso de Vegio fue extremadamente efectivo, con lo que corresponde ahora que la defensa de la *voluptas* celeste lo sea también. El hecho de que sea necesario para esto mantener la *voluptas* asociada al cuerpo marca, por un lado, que la noción de *duplex voluptas* de Valla no se corresponde con la que separa los placeres físicos de los espirituales.

A diferencia de lo que sucederá en los textos de Moro y Erasmo que analizaremos más adelante en nuestro trabajo, Valla no se refiere explícitamente al cálculo epicúreo como el dispositivo por excelencia para determinar la validez del placer.<sup>98</sup> En cierta medida, sin embargo, la argumentación de Antonio lo presupone al identificar la vida virtuosa como una tarea a menudo difícil que debemos afrontar no por su valor intrínseco, sino porque es la molestia menor que asegura el placer mayor. Planteado de esta forma, el placer menor, vinculado a la vida terrenal, sólo es un "mal" cuando obstaculiza la perspectiva de un placer superior. Tanto el hombre piadoso que sabe distinguir el valor real de las dos caras de la *voluptas* como el pagano o el sibarita que no incorpora la *spes* de una vida celestial, están guiados por el mismo principio básico. Tanto Vegio como Antonio da Rho presuponen tanto el hedonismo innato del ser humano como la necesidad de calcular el peso relativo de cada placer en su relación tanto con las molestias que puede implicar como con el grado de satisfacción que puede proveer.

Puede argumentarse, sin embargo, que la *duplex voluptas* de Antonio no es en ninguna medida asimilable al cálculo epicúreo, ya que el rol de la *spes* cristiana

---

<sup>98</sup> Esto aparece de forma más explícita en la *Dialectica*. Ver cap.3.9.

contradice el llano pragmatismo sugerido por el filósofo de Samos. Sin duda esta superposición no carece de tensiones. El mismo Antonio lo manifiesta al resaltar la importancia de la fe ("sine qua nihil probe edificatur") al empezar su descripción (*De vero bono*, III, XX). La presentación detallada y sensorial de los placeres del ascenso al paraíso busca responder a este eventual desbalance y a mostrar que la *voluptas* celestial justifica el valor de esta esperanza inmaterial. En cierta medida, sin embargo, pareciera señalar una debilidad intrínseca a la noción de *voluptas* ultraterrena para resultar atrayente por sus propios medios. El Raudense señala en más de una ocasión que su discurso sobre los beneficios de la vida beata debería ser, en cierta medida, inútil, ya que la fe del cristiano no necesita de semejantes apoyos.<sup>99</sup>

La caracterización de los placeres corporales del paraíso en relación con la naturaleza tiene un fuerte carácter imaginativo y lúdico. El Raudense dice:

Sin contar con que allí habrá otra especie de goces que aquí podemos desear pero no esperar. ¿Quién se rehusaría a volar como las aves sobre rápidas alas? ¿Y jugar ora en el cielo libre, ora entre los valles, ora sobre las montañas excelsas, sobre las alas, junto a otros compañeros alados? O si acaso nos avergonzamos de tener alas, aunque los ángeles se representan provistos de ellas, ¿quién rehusaría a caminar por el cielo igual a como caminamos sobre la tierra? ¿Quién no desearía estar dotado de velocidad máxima, casi como la de un tigre, no estar nunca cansado ni abatido por el calor, ni adormecido por el hielo? ¿O poder asimismo, como Camila, volar sobre las tiernas espigas sin tocarlas y no mojarse los pies al pasar sobre ríos caudalosos, sino mantenerlos secos y suspendidos por encima de las aguas? ¿Poder también habitar bajo las aguas como los peces, y, cosa más magnífica aun, hacerse transportar por las mismas nubes blanquísimas y casi extender las velas a los vientos llamados a nuestro arbitrio, y muchas otras cosas que cada cual puede, a voluntad, imaginar por sí mismo?<sup>100</sup> (*De vero bono*, pp.153-154, trad. Burucúa).

---

<sup>99</sup> La crítica presenta concepciones significativamente distintas acerca del paraíso presentado por Antonio. Gentile (1962), desde una postura cristiana, es muy crítico con el naturalismo materialista de Valla que lo hace subordinar los bienes del espíritu al del cuerpo y califica su hedonismo celestial como grotesco y pueril. Al contrario, Di Napoli (1971) y Fois (1969) consideran que no es una visión particularmente heterodoxa y que no hay nada singularmente hedonista en un sentido material. Bietenholz (2009) en cambio sostiene que hay elementos paródicos innegables en los banquetes celestiales descritos por el Raudense.

<sup>100</sup> "Quid? Quod erit illic alia quedam species oblectationum, qualis hic optari illa quidem sed non sperari potest. Nam quis recuset ritu avium pernibicus convolare alis et nunc libero celo, nunca inter convalles, nunc ad excelsos montes, nunc ad aquas cum alatis sodalibus ludere? Aut si alarum nos pudet, quanquam angeli alis finguntur ornati, non secus per aerem ingredi ac per humum ingredimur? Iam quis non optet se maxime velocitate et quasi tignia peditum esse et nunquam labore defatigari, nunquam estu solvi, nunquam gelu torpere posse? Insuper tanquam Camilla super teneras aristas nulla illarum offensione discurrere perque tumentes fluctus sicca vestigia non imprimere sed suspendere? Posse quoque sub aquis more piscium habitare et, quod magnificentius est, in ipsis candidissimis nubibus sedentem vehi et

Aunque está claro que los animales en sí mismos no pueden ingresar al reino de los cielos, el hombre, tal como es concebido por el Raudense en esta descripción, podrá incorporar dentro de su experiencia las potencialidades del mundo animal que su naturaleza humana le impide alcanzar en la tierra. Podrá vivir como un pez, un pájaro o correr como un tigre, y experimentar los placeres que estas actividades indudablemente le depararán. Pero mientras que el animal en la tierra, al igual que el hombre, encuentra su placer en la *utilitas* que le permite satisfacer sus impulsos y necesidades, el hombre del paraíso puede gozar de todos los beneficios de los sentidos sin que estos estén dominados por la lógica de la necesidad. Los placeres que se obtienen del mundo animal, por ejemplo, ya no serán como los que se derivaban del aprovechamiento de la carne de la anguila, ya que en el paraíso no hará falta pescar ni cazar.<sup>101</sup> Aunque estos placeres son caracterizados como pueriles en relación con otro tipo de satisfacciones más intelectuales, su inclusión no es arbitraria, y ocupa un lugar importante dentro de los recursos retóricos de los que se sirve Antonio para presentar una realidad aun más sugestiva que la de Vegio. La exploración de la naturaleza aparece en estos pasajes no como una contemplación erudita, ni como un aprovechamiento de la capacidad del hombre para mejorar las *artes*, sino dentro de la lógica del juego.

Hemos visto ya que uno de los movimientos argumentativos más fuertes por parte del interlocutor epicúreo es asociar la *voluptas* a la *utilitas*, contraponiendo ambas a la *honestas propter se*. Vimos que esta defensa de la *utilitas* ocupaba un lugar fundamental también al momento de reflexionar sobre la contemplación, ya que el argumento por el cual se afirmaba su inutilidad para los dioses paganos es que estos no necesitan aprender nada, y contemplar implica trabajar para el progreso de las artes y ciencias. Ahora, en el esquema cristiano del Raudense, la *utilitas* desaparece y con ella cambia la concepción de la *voluptas* que nace del vínculo con la naturaleza. Este movimiento se complementa con una inversión: tal como señala Di Napoli (1971, p. 230), la *honestas* para el cristiano sólo se vuelve pertinente en tanto es el *medio* para un fin.

---

advocatis arbitrato nostro ventis quasi vela dare et multa alia que a semet ipso cuique prout veluntas fert, subiici possunt?" (*De vero bono*, III, XXIV, p.129). La traducción citada está incluida en *El Renacimiento italiano. Una nueva incursión en sus fuentes e ideas* (Burucúa y Ciordia, 2004).

<sup>101</sup> Es interesante observar que tanto el *De vero bono* como el *Epicureus* presentan argumentos en contra de la cacería entendida como fuente de *voluptas* en el sentido más elevado. Lo mismo sucede en otro texto que hace uso del epicureísmo para plantear una jerarquía de los placeres, la *Utopía* de Moro, en donde los utopienses se abstienen de estas actividades. Es posible leer en este cuestionamiento de una de las actividades favoritas de la nobleza una crítica al desvío de la naturaleza que implica una vida de lujo.

Esta diferencia puede relacionarse con un aspecto de la polémica valliana sobre el que llama la atención Fubini (1990, p. 370): la oposición articulada por Agustín de Hipona entre *uti et frui*. Ninguno de los oradores del *De vero bono* discute explícitamente con esta separación, que implicaba que sólo podemos gozar de los bienes celestiales, mientras que los terrenales son sólo valiosos para ser usados.<sup>102</sup> Sin embargo, la asociación de Vegio de la *voluptas* con la *utilitas*, por contraposición a la *honestas*, se encuentra en sus antípodas. Para el epicúreo de Valla usar y gozar es casi indistinguible. ¿Qué pasa con esta división cuando se la proyecta sobre la vida celestial? Es claro que no hay diferencia para el Raudense entre *fruitio* y *voluptas*. Pero afirmar, como Fubini, que la trasposición celestial de la *voluptas* lleva consigo la *utilitas* exige mucho más cuidado. En nuestro análisis del rol de la contemplación de la naturaleza hemos visto que el énfasis utilitario aparecía solamente en el discurso de Vegio, mientras que la *voluptas* celestial del Raudense implica la finalización de todo esfuerzo, y la naturaleza aparece en cambio como un campo de exploración lúdico. Por otro lado, el Raudense sostiene que el goce celestial no consiste en Dios *en sí mismo*, sino que es un don otorgado *por* Dios. Debemos agradecerle en la medida en la que es la "causa eficiente" de nuestra felicidad, pero no es nuestra felicidad misma. Si lo fuera, a Valla no le quedaría otra opción que convertir a Dios mismo en la *voluptas*. Sucede en cambio que, como veíamos con la naturaleza en Vegio, Dios oficia como la providencia que garantiza la posibilidad de que la *voluptas* esté disponible para el hombre. En este sentido, Dios dispone del mundo ultraterreno como un espectáculo para el entretenimiento del ser humano cuyo aprovechamiento resulta en *voluptas*, tal como sucede con el aprovechamiento de la naturaleza para el epicúreo.<sup>103</sup> La diferencia se encuentra, sin embargo, en que el mundo material exige un nivel adicional de mediación, el plano de la técnica que veíamos en la disquisición de Vegio sobre la finalidad de la actividad contemplativa.<sup>104</sup> Hay una ambivalencia en este sentido en la postura de Valla que se deriva de la complejidad que surge al pretender combinar una

---

<sup>102</sup> En *Doctrina christiana* (I, 33) Agustín admite un "cum dilectione uti" que aparece cuando gozamos de una persona porque a través de ella gozamos de Dios. Sin embargo, aclara específicamente a continuación que esta forma de uso deleitoso no es propiamente una *fruitio* y que esta última sólo se aplica a la Trinidad.

<sup>103</sup> Fois (1969, p. 164) señala en este sentido, como una de sus dos principales conclusiones sobre el *De vero bono*, que el texto propone en primer lugar una valoración de la providencia, mientras que la naturaleza sólo está reivindicada en la medida en que depende de ella.

<sup>104</sup> Fubini (1990) extrae como consecuencia de su análisis de la crítica valliana al par *uti-frui* que la propuesta del *De vero bono* no es únicamente una crítica a la sobrevaloración de la moral pagana, como sostiene mayormente Fois, sino un ataque al núcleo de la onto-teología.

valoración positiva de la experiencia terrenal con la concepción cristiana de la vida en la tierra. El Raudense, aunque concibe un contacto con la naturaleza desde el paraíso, en el que no hay lugar para la necesidad ni ningún tipo de insatisfacción o carencia, en ningún momento cuestiona la importancia de la *vehementissima contemplatione* que permite el progreso terrenal de las artes. Al contrario, elogia a Vegio por su amplia capacidad para el estudio (recordemos que *studium* en latín puede traducirse también como "esfuerzo") y le advierte que defender la *voluptas* como sumo bien se contradice con su vida dedicada a los *studia humanitatis*, donde prima el esfuerzo intelectual y no el hedonismo (*De vero bono*, III, VII). Cuando habla de la filología tal como será practicada en el cielo, el Raudense dice que el placer será completo porque allí todos manejarán tantos idiomas como deseen y poseerán todos los conocimientos necesarios:

¿Qué dices, Maffeo? Tú, que te has hecho epicúreo, si estimas haber realizado una gran conquista y tanto gozas y triunfas por haber unido al conocimiento del latín el del griego, ¿no piensas qué harás cuando en la Jerusalén celeste comprendas todas las lenguas, hables en todas las lenguas, seas amo de todas las ciencias, de todas las doctrinas, de todas las artes, sin errores, sin dudas, sin ambigüedades? Si nosotros, amantes de las letras, por estos estudios liberales hemos rechazado los serviles como los llama Salustio, ¿cuánto más consideraremos de escaso valor las cosas de este mundo, tras haber conocido los goces del paraíso?<sup>105</sup> (*De vero bono*, p.155, trad. Burucúa)

La combinación que existe en el paraíso entre los placeres sensuales y los intelectuales nos lleva a plantearnos una cuestión más general: ¿es posible postular en el paraíso del Raudense una concepción de la *voluptas* inherentemente distinta a la que predomina en el discurso "epicúreo" de Vegio? En otras palabras, la cuestión aquí es si existe o no una diferencia de naturaleza entre ambas formas de placer, y de haberla, en qué consiste. Observamos que el placer terrenal puede ser sensible o intelectual, pero que siempre está vinculado con la *utilitas*, es decir, con el uso que hace el hombre de la naturaleza para su provecho. Los placeres propios del discurso, en la medida en que surgen del lenguaje en uso (el único realmente importante para Valla, que desprecia las abstracciones filosóficas), también entran dentro de este movimiento.

---

<sup>105</sup> "Quid ais, Maphee, qui epicureum te fecisti? Si magnum quiddam adeptum te putas et ita gaudes ac triumphas quod cum latinis greca coniunxeris, non cogitas quid facturus sis cum in celesti Hierusalem omnes linguas intelliges, omnibus linguis loqueris, omnem scientiam, omnem doctrinam, omnem artem tenebis, sine errore, sine dubitatione, sine ambiguitate? Quod si nos litterarum amatores propter hec ipsa liberalia studia respuiumus illa ut Salustius appellat servilia, quanto magis cognitis paradisi gaudiis hec que mundi sunt pro modico ducemus?" (*De vero bono*, III, XXIV, p.304).

Podría plantearse, sin embargo, que existe una diferencia fundamental que surge de la relación entre placer, deseo y saciedad en cada plano de la existencia. La imposibilidad de saciarse con los placeres terrenales es uno de los elementos que utilizará Ficino en su *Theologia Platonica* para sostener la inmortalidad del alma como un aspecto necesario de la Creación, ya que de otra forma el *appetitus naturalis* del ser humano no podría saciarse jamás.<sup>106</sup> Si se acepta una diferenciación entre placeres ligados a la saciedad del apetito y placeres puramente intelectuales que no dependen de un deseo previo, como es el caso de Platón en el *Filebo* y la *República*, resulta factible transpolar parcialmente esa división a la diferencia entre vida terrenal y vida ultraterrena. De entre los numerosos textos que trabajan este problema en el siglo XV, tomaremos en cuenta el *De vita activa et contemplativa* de Cristóforo Landino (publicado en 1473, es decir, luego de la muerte de Valla), en donde aparece una vinculación entre la vida contemplativa y la *voluptas* cuyo origen es, casi seguramente, la *Ética* de Aristóteles, aunque tampoco podemos descartar la posibilidad de que conociera la obra de Valla que estamos analizando.

El texto de Landino escenifica una polémica acerca de los méritos respectivos de la vida activa y contemplativa entre Lorenzo de Medici, quien defiende a la primera, y León Battista Alberti, que exalta los valores de la segunda. La conclusión es una *vita composita* que reconoce como superior una combinatoria de ambos elementos, pero sin que la vida contemplativa pierda su preeminencia (Magnavacca, 2000, p. 36). Esto recuerda a la combinación de placer y sabiduría que postula Platón en el *Filebo*, donde la sabiduría era de todas maneras colocada en una posición más alta. Es interesante para nosotros observar una cierta ambivalencia en el uso del término *voluptas* en el texto de Landino. En el discurso de Alberti aparece la visión condenatoria característica del estoicismo antiguo y de la tradición medieval, que expresa que la vida basada en la *voluptas* no es propia del hombre, por oposición a la que está basada o en la contemplación o en la acción. Pero más adelante, Alberti dice que su concepción de la contemplación implica placer:

Como sostenidas por dos alas, la justicia y la religión, se dirigen hacia lo alto y entonces la penetración del alma, a pesar de padecer el estar embotada por la influencia perniciosa del cuerpo, intuye la luz de Dios, no sin un supremo gozo

---

<sup>106</sup> Ver cap. 4.9.

[*summa voluptate*].<sup>107</sup> (*De vita contemplativa et activa*, III, p.113, trad. Magnavacca)

Esta asociación de la *voluptas* con el objetivo final de la vida humana está acompañada por una observación en la última parte del texto en donde se dice que el mayor placer está vinculado a María y no a Marta, los personajes de los evangelios que representan la vida contemplativa y la activa respectivamente. La primera asiste a un banquete, mientras que la segunda se dispersa en muchas direcciones, como sucede en general con la vida activa (*De vita contemplativa et activa*, VI,181). Por último, en la misma línea Alberti afirma que la *voluptas* que produce la contemplación de Dios es eterna:

De hecho, cuando nuestras almas, libres de toda contaminación corpórea, vuelvan a su condición natural, ninguna sociedad habrá de buscarse, ningún enemigo se habrá de temer, y cesará la acción al par que la contemplación se afirmará más y más. Pues el gozo que proviene de la verdad persevera eterno.<sup>108</sup> (*De vita contemplativa et activa*, VI, p.193, trad. Magnavacca)

No es difícil relacionar este enunciado con lo que dice el Raudense sobre la eternidad de la *voluptas* en el cielo:

La fragilidad humana no es tan estable como para dejar de saciarnos y cansarnos rápidamente, ni son las cosas humanas tales que nos mantengan detenidos en su amor por largo tiempo. En cambio en el cielo, donde lo mortal será convertido en inmortal, y lo corruptible en lo incorruptible, todos los goces [*gaudia*] que he mencionado y otros innumerables siempre estarán presentes y nunca nos cansaremos de ellos, nunca estaremos saciados de ellos, nunca sentiremos fatiga en nuestro goce, así como el sol no deja de moverse y de dar luz y calor.<sup>109</sup> (*De vero bono*, III, XXIV, p.304)

Ni un día, ni una hora, ni un instante de tiempo (si existe el tiempo en el cielo) implicará menor honor, menor gloria ni menor placer [*voluptas*]. Creo más

---

<sup>107</sup> "a quo summo ardore divinarum rerum incensa illas recognoscere nititur iustitiaque ac religione veluti duabus alis suffulta se in altum erigit, atque dei lucem, quoad animi acies contagione corporis habetata patitur, non sine summa voluptate intuetur." Citamos según la edición bilingüe latín-español de Silvia Magnavacca (2000).

<sup>108</sup> "Nam cum omni corporea contagione liberi in naturam suam animi nostri redierint, neque societas erit expetenda neque hostes formidandi cessabitque actio, cum interim speculatio magis magisque corroboretur. Voluptas enim, quae a veritate est, aeterna perseverat."

<sup>109</sup> "Neque enim humana fragilitas tanti est ut non statim satietur atque lassescat neque res humane tales sunt que diu nos possint in sui amore detinere. In celo autem, ubi mortale hoc induerit immortalitatem et corruptibile hoc induerit incorruptionem, universa que recensui gaudia et alia adhuc innumerabilia semper aderunt nosque nunquam lessescemus, nunquam satiabimur, nunquam gaudento fatigabimur, sicut sol nunquam moveri, calere, lucere desistit."

bien que crecerá más y más la felicidad de los beatos [*beatorum felicitatem*] cada hora por la presencia de la majestad divina, de la que estoy tan lejos de poder expresar algo adecuado que me siento incapaz no solo de hablar sino incluso de concebir el estado de incluso una sola alma en el cielo.<sup>110</sup> (*De vero bono*, III, XXV, p.316)

Al comparar los dos párrafos de Valla con el de Landino podemos observar en ellos dos formas muy diferentes de expresar la idea de un placer eterno.<sup>111</sup> Alberti, que en el texto de Landino representa la postura neoplatónica predominante en el ambiente cultural florentino en el último tercio del siglo XV, concede a la *voluptas* un lugar en la eternidad mientras esté asociada al reposo ("cessabitque actio") y de la liberación absoluta del cuerpo. Los dos pasajes que citamos de Valla en cambio presentan un matiz diferente. El primero de ellos forma parte de la mencionada argumentación contra los escépticos "carnales", es decir, aquellos que necesitan que se les presente el placer celestial en términos vinculados con lo corporal, por lo que no es sorprendente que se mantenga el esquema que define al placer en los términos de un movimiento continuo, por oposición a la concepción del placer como reposo absoluto. El segundo pasaje, en el que se está hablando de la *summa voluptas* que produce la contemplación de Dios en el punto más alto del cielo, resulta más llamativo, ya que incluso en esta circunstancia, en el texto de Valla la idea de una *voluptas* asociada a la inmovilidad queda descartada. El placer implica siempre un movimiento tanto para Vegio como para el Raudense, y siempre está vinculado con el afecto y la voluntad.

En tanto la *voluptas-beatitudo* de Valla es una satisfacción en continuo movimiento que no permite ningún tipo de cansancio o saciedad, presenta algunos puntos en común con la *epektasis* de Gregorio de Nisa.<sup>112</sup> Valla no hace referencias explícitas a este autor, que estaba en proceso de ser traducido y releído por otras

---

<sup>110</sup> "Nullus deinceps dies, nulla hora, nullum temporis punctum (si modo tempora in celo sunt) minore honore, minore gloria, minore voluptate subsequetur. Crediderim potius magis ac magis et in horas increscere beatorum felicitatem ex presentia divine maiestatis, de qua tantum abest ut aliquid digne effari possim ut nec de uniuscuiuslibet beati statu non dico verbis expromere sed de animo quidem cogitare sufficiam".

<sup>111</sup> Aunque en uno de los dos fragmentos citados del *De vero bono* se hable de *gaudium* y no de *voluptas*, la referencia a los "placeres que hemos mencionado" permite comprobar que, tal como sostiene Valla en su auto-defensa dedicada a Eugenio IV, aquí los dos términos (*gaudium* y *voluptas*) funcionan estrictamente como sinónimos (Lorch, 1976, p. 218).

<sup>112</sup> Este concepto aparece desarrollado sobre todo en *De vita moysis* y los comentarios al *Cantar de los Cantares* (Mateo Seco, 2010). Para Daniélou (1944), la *epektasis* representa la síntesis esencial del pensamiento de Gregorio en la medida en que resalta la diferencia absoluta que existe entre criatura y Creador así como el esfuerzo permanente de la primera por aproximarse al segundo.



humanistas del período como Ambrogio Traversari y Jorge de Trebisonda.<sup>113</sup> El placer celestial implica, para Antonio da Rho, una forma de movimiento permanente, ya sea entre los elementos, como el hombre-ave y el hombre-pezu al que ya nos referimos, como en el plano espiritual, donde la contemplación divina no es estática sino que implica un crecimiento continuo del deseo. Desde nuestra perspectiva, esto implica que la diferencia entre la *voluptas* terrena y la ultraterrena no afecta esencialmente su naturaleza.<sup>114</sup> La concepción neoplatónica de la contemplación —que no carece de vínculos con el epicureísmo y sus placeres catastemáticos (Van Riel, 2000)— es esencialmente diferente de la que encontramos en Valla. La teoría de la *voluptas* del humanista romano no sólo se opone a las concepciones más pesimistas sobre el lugar del hombre en el cosmos que aparecen representadas explícitamente en el discurso de Catón, sino que además se contrapone a la concepción intelectualizada del placer que deriva de algunas ramas del aristotelismo medieval, y que reaparecerá en Marsilio Ficino en combinación con elementos neoplatónicos.

Nuestro recorrido por la concepción de la naturaleza y la contemplación de los interlocutores del texto de Valla nos permite volver sobre la cuestión general de la *duplex voluptas*. Hemos visto que ambas formas de placer dependen fuertemente de la idea de una providencia (*mater natura* o *Deus conditor*) que dispone de la naturaleza humana y de su entorno para favorecer la aparición de la *voluptas*. La caracterización de la *voluptas* como movimiento domina en ambas instancias del texto de Valla, ya que en ningún momento se adopta la tesis de que los placeres catastemáticos del reposo han de ser elegidos. Tampoco aparece presentada la división epicúrea que postula diferencias entre placeres de acuerdo al grado de su necesidad, según la cual los placeres centrales eran los que son tan naturales como necesarios. Coincidimos con Lorch (1985) en que en el *De vero bono* se destaca la unidad del concepto de *voluptas* por sobre el dualismo metafísico que opone en términos absolutos la vida terrenal y la celestial. Sin embargo, pudimos observar que en la discusión sobre la contemplación aparece formulada una diferencia: en la medida en que es terrenal, la *voluptas-utilitas* se vincula con la posibilidad del hombre de intervenir sobre la naturaleza mediante la técnica y el conocimiento que ésta implica. La *voluptas* celestial presupone en cambio un

---

<sup>113</sup> Traversari, corresponsal de Valla y uno de los primeros en opinar sobre el *De vero bono*, había tomado contacto con el *De vita moysis* en la biblioteca de Niccoli ya en 1423 (Stinger, 1977, p. 141). Jorge de Trebisonda tradujo este texto en 1446 en Roma (Backus, 1996, p. 490). El *De officio hominis* ya estaba disponible en latín desde la Edad Media y Valla lo cita en una ocasión en las *Dialecticae disputationes* (I, ix, p.107).

<sup>114</sup> En esto diferimos de Fois (1969, p. 612), para quien la diferencia es esencial.

espectáculo en donde el *deus conditor* se complementa con la *mater natura* y en el que la técnica es superada por el deseo puro en incremento perpetuo. Tanto en un caso como en otro, predomina en el texto de Valla una valoración de la voluntad y el plano afectivo por sobre cualquier tipo de inmovilidad extática u ociosa.

### 3.9. Continuidad de la *voluptas* y del epicureísmo en la *Dialectica* y la *Apologia*

Aunque el *De vero bono* es la única obra en la que Valla trabaja en detalle sobre el problema del placer y su relación con el epicureísmo, en algunos de sus textos posteriores pueden encontrarse referencias a esta temática, así como explicaciones acerca de cuál era el propósito original del texto que estamos analizando. Incluso si estas aclaraciones posteriores han de tratarse con cuidado, aportan una perspectiva útil para comprender el significado y el valor que el humanista romano le atribuyó a la *voluptas*.<sup>115</sup> Nos referiremos a dos textos: sus ya mencionadas *Dialecticae disputationes* y su *Apologia pro se et contra calumniatores ad Eugenium IV*. El primero de ellos fue elaborado y re-elaborado en sucesivas ocasiones, y al igual que el *De vero bono* tuvo distintos títulos.<sup>116</sup> La primera versión es de 1439, es decir, unos ocho años posterior a la primera versión del diálogo sobre el placer. Valla continuó trabajando en la *Dialectica* hasta su muerte en 1457. La *Apologia* fue escrita en 1444 en Nápoles como un intento de obtener el favor papal luego del juicio por herejía que había padecido Valla como consecuencia de algunas de sus tesis más radicales, entre las que destacan su cuestionamiento frontal de la "donación de Constantino" (expuesta en su *De falso credita et ementita Constantini donatione*), su refutación de que el credo apostólico había sido elaborado por los apóstoles mismos, y el antiaristotelismo generalizado de las *Dialecticae disputationes* (Radetti, 1953).

Valla se refiere específicamente a la *voluptas* y a su *De vero bono* en el capítulo X del libro primero, titulado "De virtutibus". El objetivo general del capítulo consiste en atacar la concepción aristotélica y estoica de la *virtus*, para lo cual enfatiza el valor del *affectus* y la *voluntas* por sobre la *sapientia* o *scientia*. La *prudentia*, en la medida en que pertenecería a este último ámbito, no debe ser considerada para Valla una virtud, ya

---

<sup>115</sup> En el estado de la cuestión mencionamos dos autores que se han referido recientemente a la relación entre el *De vero bono* y la *Dialectica*: Lodi Nauta (2009) y Nancy Struever (1992). Ambos enfatizan la continuidad entre estos textos y consideran que es válido considerar que se explican mutuamente.

<sup>116</sup> Además de *Dialecticae disputationes*, el texto fue conocido como *Repastinatio dialecticae et philosophiae* (el título de su primera versión) y *Retractatio totius dialecticae cum fundamentis universae philosophiae*.

que la virtud y la voluntad son una y la misma cosa.<sup>117</sup> Además, al igual que el Raudense, sostiene que la verdadera virtud es la *caritas* y que la *fortitudo* no es más que una de sus formas. La virtud no es en sí misma placentera, al contrario, es *tormentus*, *poena*, *supplicium*, por lo que jamás puede identificarse en sí misma con el sumo bien. Valla explica nuevamente que Dios debe ser amado como causa eficiente y no *propter se*. Esta aclaración es importante porque sirve como defensa ante la que podría ser una objeción a la concepción de la divinidad del *De vero bono*: no se trata de amar a Dios por la recompensa que esperamos de este amor, como si se tratara de un príncipe al que cortejamos, sino de identificarlo como la fuente de todos los bienes propios de la Creación (*Dialecticae disputationes*, I, IX, p,161).<sup>118</sup>

Tanto en este texto como en la *Apologia* aparece una defensa de la figura y el pensamiento de Epicuro. Hemos visto que el *De vero bono* no abunda en detalles al respecto y que su objetivo no consiste en una defensa del epicureísmo histórico, sino que en cambio, gran parte del "epicureísmo" de Valla está concebido para funcionar como un arma retórica que permite desmontar las falsedades e hipocresías de la *honestas propter se* estoica. En la *Dialectica*, presentando los argumentos por los que el placer puede ser identificado con el sumo bien, dice al respecto:

Puesto que Epicuro coloca el sumo bien en el placer del alma, me admira que Lactancio haya esperado refutar el placer con estas palabras: por lo tanto no fue sabio quien creyó que el sumo bien estaba en el placer del alma puesto que, ya sea que este es una sensación de seguridad [*securitas*], ya sea que es un gozo [*gaudium*], es común a todos.<sup>119</sup> (*Dialecticae disputationes*, I, IX, p.166,)

El pasaje al que se refiere Valla es *Divinae institutiones* III, viii, donde Lactancio refuta la concepción del *summum bonum* de Epicuro (sin nombrarlo directamente) porque no es específica del ser humano.<sup>120</sup> Lactancio, de todos modos, reconoce la diferencia

---

<sup>117</sup> "Virtus, ut dicebam, est voluntas, sive amor boni, odium mali, quorum neutrum sine altero fit" (*Dialecticae disputationes*, I, ix, p.150)

<sup>118</sup> La *Dialectica* trabaja también con otra temática que ocupa cierto espacio en el *De vero bono*: el ataque a la teoría aristotélica del justo medio que opone una virtud a dos vicios, uno por defecto y otro por exceso. Antonio da Rho demuestra la falsedad de esta teoría, que había sido introducida en el texto por Catón. Debido a que no analizamos en detalle esta sección en el *De vero bono* tampoco trabajaremos sus ecos aquí en los textos posteriores de Valla.

<sup>119</sup> "Miror Lactantium sperasse a se voluptatem —cum Epicuro summum bonum in animi voluptate ponente — confutatam his verbis: Sapiens ergo non fuit qui summum bonum credit animi voluptatem quoniam sive illa securitas est sive gaudium commune est omnibus"

<sup>120</sup> El sumo bien ha de ser, según dice Lactancio en esta misma obra, específico del ser humano, estar asociado con el espíritu antes que con el cuerpo, y asequible mediante el conocimiento y la virtud. El placer, como dice en el pasaje citado por Valla, no cumpliría con estas características.

cualitativa entre Epicuro y Aristipo, ya que según él, el segundo apenas si necesita ser refutado y debería figurar entre las bestias antes que entre los hombres. Luego del párrafo que hemos citado, Valla procede a demostrar la falsedad de la argumentación de Lactancio interpe­lándolo con preguntas en un estilo que recuerda fuertemente al de Vegio en el *De vero bono*. Su principal objetivo no consiste tanto en diferenciar la naturaleza intrínseca de los placeres animales de aquellos que provienen de las *res divinae*, sino en ligar estos últimos a la inmortalidad (el auténtico sumo bien para Lactancio), ya que una inmortalidad sin *voluptas* no podría ser considerada un premio para aquellos que se esfuerzan en el camino de la virtud. Para esto cita otros pasajes de las *Institutiones* que apoyan los posicionamientos de la *Dialectica* y del *De vero bono*, puesto que marcan la diferencia entre las *voluptates incorruptas* de la recompensa celestial y las *iocunditates inanes* de los que se entregan a los vicios (*Institutiones* VI, 3). La vinculación entre *voluptas* e inmortalidad que ya está contenida en Lactancio (pero sin el desarrollo que le otorga Valla en su diálogo sobre el placer) le permite en cierta medida desplazar el eje en la cuestión de si el placer puede ser en sí mismo un bien pese a que los animales lo comparten. Mientras que Vegio, negador de la vida ultraterrena, coincidía con el epicureísmo en el reconocimiento de la universalidad de la búsqueda de la *voluptas* (sin por eso dejar de identificar los aspectos específicos en los que los humanos superan a los animales en su capacidad para el goce), aquí la inmortalidad, una propiedad que los hombres no comparten con las criaturas inferiores, funciona como la barrera que separa los dos planos. Las características de la *voluptas* no son, sin embargo, diferenciadas en sí mismas, y el hecho de que Valla cuestione aquí a Lactancio, presentado como una de sus principales guías (junto a Agustín) en el proemio al *De vero bono*, muestra que consideraba pertinente detenerse a defender la figura de Epicuro incluso cuando se opone a sus autoridades predilectas.

La *Apologia* de 1444 es más abundante en la defensa del filósofo de Samos. En primer lugar, ni bien comienza la sección del texto dedicada al *De vero bono*, Valla remarca que su propósito fue cuestionar las virtudes de los filósofos, *exceptis epicureis*.<sup>121</sup> Algo más adelante dice:

Los calumniadores llanamente señalan en esto su impericia, puesto que no entienden ni qué es la secta epicúrea ni qué significa el nombre *voluptas*.

---

<sup>121</sup> "Primum, super opere de uero bono, quas dixerunt philosophi uirtutes, exceptis Epicureis, non fuisse propter se expetendas". (*Apologia*, f 797r)

Epicuro no fue un mal hombre, ni se entregó al vientre y a los apetitos. Por el contrario, no encuentro entre todos los filósofos uno más frugal, continente, modesto y que haya estado más lejos de los vicios. Muchos hombres honestos, tanto griegos como romanos, fueron epicúreos. Pero (dicen) aquel alabó el placer. Dejo para más adelante el significado de esta palabra. Aquel alabó cierto placer, pero es aquel placer que había encontrado alabado por todos [los filósofos].<sup>122</sup> (*Apologia*, p.797r)

Valla parece referirse simultáneamente a los *calumniatores* de su propia obra y a los de Epicuro mismo. El elogio, aunque breve, es bastante más enfático que lo que puede encontrarse al respecto en el *De vero bono*, donde Vegio se había limitado a señalar su muerte tranquila y su frugalidad.<sup>123</sup> Es posible que Valla haya incorporado aquí más información debido a que en 1444 pudo haber tenido acceso tanto al *De rerum natura* como a las *Vidas* de Diógenes con más facilidad, aunque el hecho de que Epicuro fue un hombre honesto también está atestiguado por Cicerón.<sup>124</sup>

El pasaje citado finaliza con el señalamiento de que la *voluptas* epicúrea no ha sido entendida correctamente, una afirmación que suele aparecer en todos sus apologistas desde la antigüedad. Los siguientes puntos que trabajaremos en relación con los tres textos apuntan a definirla con mayor precisión. Para empezar, aunque no se lo atribuye a Epicuro, Valla se refiere al cálculo hedonista que aparece en la *Carta a Meneceo* y en las *Máximas capitales*: "Así es que todos huyen de la incomodidad, así como apetecen el placer, pero a aquella la aceptan por causa del último, si aquella fuera menor, y el otro mayor"<sup>125</sup> (*Dialecticae disputationes*, I, IX, p.162). Aunque aquí la palabra usada es *delectatio* y no *voluptas*, Valla rápidamente aclara que el sustantivo más habitual para el verbo *delectare* es *voluptas*, cuyo nombre deriva de *voluntas*. En otro pasaje de la *Dialectica* se alude una vez más a la relación entre placer y dolor con énfasis en la cuestión de la elección:

---

<sup>122</sup> "In quo plane indicant isti calumniatores imperitiam suam, qui neque sectam Epicuri, nec uoluptatis nomen quid significet intelligunt. Malus ne uir Epicurus fuit, gulae uenterque deditus. Imo uero quis eo parcior quis continentior, quis modestior et quidem in nullo philosophorum omnium minus inuenio fuisse uitiorum: plurimique honesti uiri, cum Grecorum, tum Romanorum, Epicurei fuerunt. At laudauit ille uoluptatem, differo paulisper de uocabulo dicere, laudauit ille quidem uoluptatem, sed quam ab omnibus laudatam inuenerat."

<sup>123</sup> En *De vero bono* I, XLII y II, XIX.

<sup>124</sup> La *Dialectica* demuestra un conocimiento mucho más específico de Lucrecio que el *De vero bono*. Esto se observa por ejemplo cuando lo cita como autoridad acerca de si el sonido es o no es corporal en I, xiv.

<sup>125</sup> "Molestiam itaque omnes fugiunt, sicuti appetunt delectationem, sed illam ferunt propter hanc, si modo illa minor fuerit, haec maior."

Los mismos filósofos y por sobre todos ellos Platón, dicen que algunos placeres son buenos, otros malos. Pero decir que el placer es un mal equivale a no decir nada con sentido, puesto que es lo que la naturaleza busca y aquello que la satisface. En cambio es un mal la elección débil y necia de los hombres, como la de aquel que afiebrado toma agua fría, cuando es mayor el placer de la salud del cuerpo que aquel breve placer de tomar el agua. Así cuando seguimos los placeres mundanos, no es culpa de los placeres mismos sino de nuestra elección, en la que colocamos primero los placeres inciertos por sobre los ciertos, los terrenos por sobre los celestiales, los caducos por sobre los eternos.<sup>126</sup> (*Dialecticae disputationes*, I, IX, p.166)

Estas palabras aparecían de forma casi idéntica en el *De vero bono* en boca de Vegio, quien también presenta el mismo ejemplo de la fiebre y el agua fría pero con algunas variaciones:

No es el placer aquel que, por ejemplo, daña al paciente afiebrado al beber agua fría, sino la propiedad del agua, que también lo hubiera dañado de no haber producido placer. Puesto que recuerdo haber tomado agua sin ningún placer (ya que a veces sucede que el agua es desagradable), así como que agua deliciosa, tomada hasta la saciedad en el ardor de la fiebre, en contra del juicio de los médicos, resultara saludable. De modo que ninguna culpa puede ser imputada al agrado [*dulcedini*]. De ahí que todo placer [*voluptas*] es un bien.<sup>127</sup> (*De vero bono* I, XLII, pp.36-37)

En el *De vero bono* el argumento es presentado con el propósito de mostrarle Catón que es errado cuestionar la *voluptas* por ser la causa de futuros malestares ("voluptas frequentissime causa malorum est"). En el texto de la *Dialectica* esta idea aparece combinado con un argumento que había sido enunciado por Antonio da Rho al referirse a la *duplex voluptas*, y que retoma la defensa del cálculo epicúreo que mencionamos más arriba: el hecho de que el placer sea en sí mismo un bien no implica que todos los placeres son igual de elegibles. Por el contrario, la distinción entre placeres buenos y malos en sí, atribuida a Platón, carece de toda validez (Struever, 1992, p. 116). La

---

<sup>126</sup> "Iisdem philosophis et imprimis Platoni placet alias voluptates bonas esse, alias malas. Sed nulla dicenda voluptas malum quippe quam natura expetit et qua fruitur, sed stulta et imbecilla hominis electio —ut in febris aquam frigidam potantis cum sit maior voluptas salubritas corporum quam illa brevis in aqua potanda. Ita cum mundanas voluptates sectamur, non sunt ipsae voluptates culpandae sed nostra electio qui praeposimus has incertas illis certis, terrenas caelestibus, caducas aeternis."

<sup>127</sup> "Non voluptas que est, verbi gratia, in bibenda aqua frigida nocet febrem patienti sed qualitas aque que etiam sine voluptate nocuisset. Nam memini sine ulla voluptate (nam contingit aliquando insuavis aque) bibisse, contraque iussum medici in ipso estu febris dulcissimam aquam et ad satietatem et suavissime potam saluti fuisse, ut nihil imputari dulcedini aque possit. Quare omnis voluptas bona est."

cuestión a considerar es la *qualitas* o la *natura* de aquello que produce el placer y la *electio* de quien actúa. Si bien esta distinción entre *voluptates* y *res* (en el ejemplo citado, el agua) es en principio bastante clara, lo cierto es que el pasaje de la *Dialectica* puede parecer contradictorio cuando inmediatamente comienza a oponer las *voluptates mundanas* a las *caelestis*. ¿No debería más bien referirse a los objetos celestes y a los objetos mundanos? La *voluptas* es siempre un bien, sin importar si proviene de algo que resulta bueno para nosotros o de algo que nos provocará mayores molestias en el futuro. En este sentido puede interpretarse que los adjetivos *terrena*, *caduca* e *incerta* no afectarían tanto al placer como a aquellas cosas en las que los placeres se obtienen, y estarían referidos a la *voluptas* metonímicamente.

En la *Apologia* Valla repite este argumento, lo que implica que estaba particularmente satisfecho con él y que consideraba que podía ser esgrimido sin peligro de incurrir en una posición herética. En esta ocasión lo expresa de la siguiente forma:

En tanto que el placer o la deleitación fue creada por el artífice de las cosas, no debe ser llamada un mal, como no es un mal la dulzura del agua en la fiebre, sino que mala es la elección y la debilidad del alma; puesto que es falso que la dulzura pueda ser culpada, incluso si hubiera sido menor el daño si el agua fuera amarga. Es la propiedad del agua lo que daña, no el sabor: aquel que dice que fue engañado por el sabor hace como el ebrio que para excusar su culpa se la atribuye a la dulzura del vino.<sup>128</sup> (*Apologia*, p.798v)

Aquí Valla reitera que no es posible hablar del placer como de un mal, enfatiza el hecho de que es producto del *Deus conditor*, y agrega el ejemplo del ebrio que intenta justificar su condición con la dulzura del vino. Un pasaje similar aparecerá en el *Convivium religiosum* de Erasmo, donde las copas de Eusebio (el anfitrión del banquete) dicen "Nemo, nisi a seipso, laeditur" y exculpan al vino del uso que de él se haga.<sup>129</sup> El énfasis en la *electio* y en la relación entre la naturaleza de la cosa y la situación del sujeto que usa de ella nos recuerda que Valla tiende a enfatizar los valores contextuales de los afectos y las virtudes por sobre cualquier consideración que los abstraiga de la realidad más concreta (Lorch, 1991; Nauta, 2009). Tal como señala Trinkaus (1995), esta dinámica se observa en el *De vero bono* en el triunfo de Vegio por

---

<sup>128</sup> "Quum enim voluptas siue delectatio a rerum conditore creata sit, non est malum appellandum, ut dulcedo aque in febris, sed mala electio atque animi imbecillitas: adeoque falsum est dulcedinem culpam posse, modo minus offutura fuerit, quam si amara extitisset. Qualitate enim nocuit, non sapore: quo sapore si quis se deceptum dicat, hic dum ebrius est, in excusationem culpae, suavitatem vini causatur."

<sup>129</sup> Ver p.272.

sobre Catón, ya que demuestra que en un contexto en el cual no existen los *dogmata* divinos el epicureísmo es superior por su capacidad para argumentar sobre la base de la experiencia directa.

La correlación aquí entre el sujeto, el objeto, las cualidades de cada uno y el placer aparece también articulada en un pasaje del *De vero bono* que Lorch (1985) considera central en su estudio sobre el texto y que aparece en boca de Vegio en el libro primero:

Puesto que sea del modo que fuera, esto es digno de ser registrado: solamente debe ser llamado bien aquello en lo que coinciden aquello que recibe y aquello que es recibido, como el ojo y la hermosura, el paladar y la manzana roja y otras cosas por el estilo. Por lo tanto llamamos correctamente al placer un bien cuando es completado a partir de estos dos, casi como si fueran cada uno un progenitor. Ahora bien el cuerpo y el alma reciben, las cosas externas son recibidas.<sup>130</sup> (*De vero bono*, I, XXXI, p.34)

Existe una relativa similitud entre lo que afirma aquí Vegio y lo que aparece en la *Ética Nicomáquea* cuando Aristóteles define la *hedoné* como aquello que marca la adecuación perfecta entre el que percibe o piensa, y aquello que cae bajo su percepción o su pensamiento (1174b-1175a). Pese a al antiaristotelismo generalizado de Valla (del que vimos ejemplos en nuestro análisis del tópico de la contemplación en el *De vero bono*), su definición del placer como un hecho relacional puramente positivo mantiene algunos elementos en común con el pensamiento del filósofo griego.<sup>131</sup> Es probable que esto suceda, como señala Lodi Nauta (2009, p. 183), porque en rigor Aristóteles es mucho más flexible en su uso de las categorías éticas que lo que a menudo parece surgir de las páginas del humanista romano.

Su preocupación por los aspectos más concretos de la experiencia humana no le impiden a Valla, de todos modos, seguir al dogma y proclamar como ciertas a las satisfacciones ultraterrenas, e inciertas y caducas a las que pertenecen al ámbito de la

---

<sup>130</sup> "Quod utcumque sit, illud annotatione dignum est: id demum bonum dici debere in quo utrumque concurrat quod recipit et quod recipitur, ut oculi et nitor, palatus et malum punicum et item reliqua. Quare voluptatem recte bonum appellamus que ex his ambobus quasi utroque parente perficitur. Porro animus et corpus recipiunt, externa recipiuntur."

<sup>131</sup> Existe sin duda una diferencia importante en el hecho de que Aristóteles analiza esta correlación siempre en relación con un acto o *energeia*, mientras que Valla oscila entre la consideración de la *voluptas* como una *qualitas* o como una acción (Lorch, 1985, p. 270 n39). En la *Dialectica* refuta la tesis aristotélica de que el sumo bien es un acto puesto que desde su perspectiva, el placer es la consecuencia de un acto: "non enim bona actio est felicitas sive voluptas, sed per bonam actionem ad illam pervenitur" (*Dialecticae disputationes*, I, x, p.172).



experiencia cotidiana. Lo que destacan los pasajes citados de la *Dialectica* y de la *Apologia* es que incluso en el contexto dogmático del cristianismo Valla desea enfatizar que la *voluptas* no puede ser considerada como la causante de ningún mal. De ahí que un argumento originalmente planteado por Vegio no dependa sólo de las estrategias discursivas que hemos analizado en el *De vero bono* y pueda ser sostenido (aunque con modificaciones) en estos textos.

La lectura de la *Dialectica* y la *Apologia* en paralelo con el *De vero bono* permite identificar otro argumento recurrente: la equiparación de la *voluptas* con sus cuasi-sinónimos. En el primero de estos textos Valla dice:

Este es el verdadero placer que es compañero y socio de la virtud. Pues los términos "placer", "deleite", "disfrute", "amor" u otros similares se reducen a lo mismo. El placer cuando es absoluto y ha sido consumado, es llamado beatitud o felicidad, a la cual se llega haciendo el bien, es decir, deseando hacer el bien.<sup>132</sup> (*Dialecticae disputationes*, I, IX, p.170)

En la *Apologia* se repite el mismo argumento cambiando algunos términos. Aparece *gaudium* pero desaparece *amor*, y *felicitas* y *beatitudo* ya no son distinguidos como placeres "consumados" sino que aparecen en la misma secuencia:

En verdad yo, santísimo padre, como está atestiguado en esta mismo obra [el *De vero bono*], no me ocupo de los nombres: llámelo cada uno como quiera, sea placer, sea disfrute, sea deleite, sea gozo, sea felicidad o beatitud, mientras el asunto sea manifiesto y que sea evidente que lo que me propuse probar es que nada es la virtud si no es servir a Dios.<sup>133</sup> (*Apologia*, p.798v)

Esta secuencia no había sido presentada en los mismos términos en el *De vero bono*, pero Antonio da Rho había establecido con claridad en su descripción del paraíso que los diferentes *nomines voluptatis* pueden usarse indistintamente. Tanto en la *Apologia* como en el *De vero bono* se cita al Salmo 35:9 ("inebriabuntur ab ubertate domus tuae et torrente voluptatis tuae potabis eos") para afirmar la posibilidad de utilizar *voluptas* en un sentido afín con los bienes divinos. En la *Dialectica*, además del pasaje que

---

<sup>132</sup> "Haec est voluptas vera que comes est et socia virtutis. Haec igitur —sive voluptas sive delectatio sive fruitio sive amor sive aliud simile nomen in idem recidunt. Quae cum summa et consummata est, vocatur beatitudo sive felicitas, ad quam bene agendo, hoc este bene volendo pervenitur"

<sup>133</sup> "Ego vero sanctissime pater, ut in opere ipso testatus sum, non laboro de nomine: appellet quisque ut uolet, siue uoluptas, siue fruitio, siue delectatio, siue gaudium, siue felicitas ac beatitudo, dum res ipsa manifesta sit, appareatque id quod probare statueram, nullam esse ueram uirtutem, nisi deo seruire."

citamos, aparece una significativa digresión filológica que tiende a postular la equivalencia entre los términos latinos *delectatio*, *voluptas* y *fruitio*, aunque aclarando que este último término no es usado con frecuencia por los *clarissimi auctores* de la Antigüedad. El término *fruitio* puede tener un sentido positivo pero también uno negativo, por lo que no difiere en esto de *voluptas*, cuyo uso sí está abundantemente atestiguado en las fuentes clásicas.

Podemos encarar el problema terminológico desde dos perspectivas diferentes. Por un lado, es válido preguntarse, ¿es verdadera la afirmación de que Valla no *laborat de nomine*? Su sensibilidad filológica y su interés en establecer con precisión los vínculos entre el griego y el latín, demostrada tanto en el *De vero bono* como (con mucho mayor énfasis) en la misma *Dialectica* y en sus célebres *Elegantiae* nos llevan a pensar que no es casual que Valla haya optado por hacer una defensa de la *voluptas* y no de la *delectatio*, el *gaudium* o la *fruitio*. La explicación de esta elección obedece para nosotros a dos factores complementarios. Por un lado, Valla explícitamente está retomando la traducción de Bruni de la *Ética Nicomáquea*, donde el término para el placer no es otro que *voluptas*. Lo mismo sucede en las obras filosóficas de Cicerón, más allá de los reparos que aparecen en el *De finibus* acerca de la pertinencia de extender este término hacia los placeres no sensoriales. En segundo lugar, sin duda Valla era consciente (ya sea a través del debate entre Bruni y Cartagena o de otras lecturas) que existía una amplia tradición de autores tanto estoicos como cristianos que habían lanzado sus ataques hacia el placer empleando primordialmente la palabra *voluptas*. Presentar, por ejemplo, su obra como un debate sobre el *gaudium*, no hubiera resultado en el mismo efecto, ya que hubiera sido improbable que un "epicúreo" lo opusiera a la *honestas*. A su vez, la defensa cristiana del *gaudium* o la *fruitio* no hubiera resultado necesaria ya que se trata de términos consagrados ya desde la patrística.

Estos dos elementos parecen implicar que si en la *Dialectica* y en la *Apologia* Valla afirma la equivalencia entre todos los cuasi-sinónimos de *voluptas*, es únicamente porque deseaba reducir el aspecto polémico de su texto. Esta explicación puede resultar satisfactoria para la *Apologia* pero resulta más improbable en su principal obra filosófica. Recordemos que el propósito central de la *Dialectica* es la eliminación de todos los elementos superfluos y los tecnicismos filosóficos mediante el uso de la gramática y la retórica latina. En este sentido, la unificación de todas los *nomines voluptatis* en un único concepto obedece al propósito general de la obra. Por otro lado, a diferencia de lo que sucede con las virtudes o con las categorías aristotélicas, aquí Valla

no se encontraba con una división sistemática que precisara qué implica cada uno de los nombres que analiza y que por lo tanto necesitara ser cuestionada y reconfigurada. Esencialmente, lo que Valla quiere señalar con su presunta equivalencia es que será el *orator* quien decidirá qué valor tiene cada nombre en relación con los demás.<sup>134</sup> En su *De vero bono*, su apuesta consistió en articular el campo enunciativo del placer situando a la *voluptas* en el centro. De esta forma puede demostrar que la definición más abarcativa es la que mejor responde al horizonte ético del ser humano, cuyo *summum bonum* no puede responder exclusivamente a alguno de los planos en que desarrolla su existencia.

\* \* \*

Un aspecto del *De vero bono* que no hemos destacado lo suficiente es su abundancia. Valla se refiere específicamente a su importancia en la construcción del discurso (un tema que Erasmo recuperará y desarrollará en su célebre *De copia*) en el proemio al segundo libro. Una de las consecuencias de esta profusión de argumentos acerca de la *voluptas* y su relación con el epicureísmo es que nos obligó a realizar numerosos recortes al momento de presentar nuestras hipótesis. Describir pormenorizadamente todo aquello que se dice sobre el placer en este texto implicaría dedicarle mucho más espacio del que aquí podemos otorgarle. No sucederá lo mismo con otros textos de nuestro corpus, ya sea porque son de menor extensión (como los coloquios erasmianos) o porque las cuestiones relacionadas de forma directa con la *voluptas* aparecen sólo en algunas secciones del texto, como en el *In Philebum* y (sobre todo) *Utopia*.

Las principales conclusiones que hemos alcanzado en relación con el análisis formal del diálogo se refieren a dos aspectos centrales. Por un lado, la interacción entre los interlocutores, dominada por la alternancia entre un modo pagano de razonar, implícito en la confrontación Catón-Vegio, y la irrupción del Raudense que desenmascara a los demás personajes y reconfigura las reglas de la discusión. Por otro, la relación entre distintos modos discursivos y la exclusión de la filosofía en el veredicto final que cierra la obra al reconocer la validez del modelo retórico urbano y el modelo poético de ascenso espiritual al paraíso. Respecto del análisis del concepto de *voluptas*, nuestro recorrido por las secciones que consideramos más relevantes del texto nos

---

<sup>134</sup> En relación con este proceso en los textos de Valla (y en particular su *Dialectica*), Camporeale (2002) se refiere a la "des-ontologización" del lenguaje.

permitió observar la forma en la que Maffeo Vegio postula un vínculo entre este concepto y la *utilitas*, lo que resulta heterodoxo en relación con algunos lineamientos de la filosofía estoica y cristiana. La contemplación, que puede considerarse una zona liminar entre los placeres terrenales y los espirituales, aparece dominada por la *utilitas* y vinculada con el *ars* por oposición a la contemplación filosófica puramente especulativa, lo que equivale a postular una relación dinámica entre el hombre y la naturaleza.

El punto principal de nuestro recorrido consistió en indagar sobre la relación precisa entre los goces terrenales y los celestiales a partir de la división propuesta por Antonio da Rho en el libro tercero (*duplex voluptas*). Analizando la representación de los placeres celestiales, pudimos observar que comparten algunos elementos clave con los terrenales, ya que en ambos casos se trata de gozar activamente (es decir, a partir del deseo y no del reposo) de los beneficios que fueron otorgados al ser humano, ya sea por la *mater natura* o por el *Deus conditor*. Por este motivo hemos privilegiado una interpretación de la obra que acerca los dos extremos de la *voluptas* y los plantea en una relación de continuidad antes que de exclusión. En otras palabras, consideramos que la *duplex voluptas* apunta a destacar el valor de la elección humana en relación con los horizontes posibles de su desarrollo, sin anular la posibilidad de que el hombre goce de los bienes terrenales, que son también producto de la providencia benevolente. La relación entre estos problemas teóricos y la interacción de los modos discursivos que hemos analizado nos muestra que en todo el *De vero bono* se insiste en la productividad del discurso y el diálogo. En el ámbito pragmático del lenguaje las tensiones entre paganismo y cristianismo, retórica y poética, o vida terrenal y celestial, aparecen como un horizonte abierto para la realización misma del placer más allá de su mera formulación conceptual.

La relación precisa entre las teorías articuladas por Valla y el epicureísmo original es difícil de definir. Aunque la crítica ha señalado con insistencia que casi nada de lo que aparece en el texto responde al epicureísmo y al estoicismo originales (más allá del elogio del placer y de la virtud en cada una de estas escuelas), existen elementos que permiten entrever un panorama más complejo de reapropiación y revalorización. Por ejemplo, hemos visto que Vegio aprueba indirectamente la máxima epicúrea de "vivir ocultamente" (*lathe biósas*) cuando acusa a Giges de haber cometido el error de aspirar al poder político en vez de a la paz. Lo mismo sucede con su insistencia en seguir a la naturaleza, aunque su concepción de naturaleza, como vimos, se aleja mucho

de la de Lucrecio. En particular, hemos destacado la presencia del cálculo epicúreo como un principio que funciona tras la elección que propone Antonio da Rho entre los placeres de este mundo y los del próximo, así como también en la subordinación de la virtud en el ámbito cristiano, considerada una molestia que ha de aceptarse si se aspira a un placer mayor. La *duplex voluptas* del libro III, entendida en su sentido más literal, implica que el hombre siempre debe elegir en base a su posibilidad de obtener un placer mayor. No hay duda, sin embargo, que los placeres catástemáticos epicúreos no tienen lugar alguno en el texto de Valla, que no concibe la *voluptas* fuera del movimiento y el afecto.

Ninguno de los otros textos que estudiaremos en este trabajo hace referencias explícitas al *De vero bono*. Incluso Erasmo, admirador confeso de Valla y editor de algunos de sus textos, se abstiene de referirse de forma directa a esta obra en sus propios diálogos sobre el placer. Nuestra lectura intentará demostrar que, pese a esto, existen puntos de contacto que permiten afirmar que los textos que analizaremos a continuación obtuvieron parte de su inspiración del *De vero bono*. Desde nuestra perspectiva, el texto de Valla ocupó un lugar clave en el establecimiento de la *voluptas* epicúrea como un tema a debatir dentro de los *studia humanitatis*. Valla demostró ampliamente que era posible reflexionar sobre este problema combinando posicionamientos propios de la filosofía pagana con la teología cristiana. Aunque su postura respecto de las limitaciones de la moral pre-cristiana es firme, la excepcionalidad del epicureísmo es reconocida tanto por Antonio da Rho al interior del texto como por Valla mismo en su *Apologia* de 1444. La abundancia de argumentos que presenta el *De vero bono* abrió numerosas vías de reflexión, y la relativa indefinición final del diálogo, que parece apuntar simultáneamente al ascetismo (rechazo de la *voluptas* terrenal por ser contradictoria con la celestial) y al hedonismo generalizado (la plasticidad de los placeres celestiales combinada con la celebración de la vida del hombre en la tierra) resultaron fértiles para que los humanistas de las generaciones posteriores plantearan soluciones propias a estos interrogantes.

## 4. Placer, sabiduría y apetito en el *In Philebum* y los *Apologi ad voluptatem* de Marsilio Ficino

*Laetus in praesens*

Horacio, *Odas*

La transición que hemos de realizar desde el *De vero bono* de Lorenzo Valla hacia los textos ficinianos no carece de dificultades. Algunas de ellas se deben a los distintos contextos de ambos autores; otras apuntan principalmente a sus respectivas formaciones intelectuales. La cuestión principal que debemos tener en cuenta, sin embargo, es la enorme diferencia entre el marco retórico en el que se mueven los personajes del texto de Valla y la estructuración filosófica propia del comentario al *Filebo* (al que nos referiremos de aquí en adelante como *In Philebum*),<sup>135</sup> que implica un juego muy diferente en la articulación de la *voluptas*.

En términos metodológicos, nos encontramos aquí con problemas nuevos. Aunque hemos visto que las interpretaciones del *De vero bono* difieren en puntos clave, el diálogo propone al menos una conclusión tentativa, expresada en el acuerdo final de los interlocutores sobre un problema explícitamente definido. El texto que trabajaremos en este capítulo no presenta un ordenamiento similar, y de hecho, finaliza de forma abrupta, ya que Ficino dejó sin cubrir una gran parte del desarrollo del *Filebo* en su comentario. Por este motivo, se trata de un texto que carece de un centro estable y de un desarrollo lineal, como veremos con más detalle al analizar su estructura. Estas características nos llevarán a poner un énfasis mayor en la comparación con otras obras de Ficino que puedan ayudarnos a comprender cabalmente su concepción de la *voluptas*, algo que no resultaba tan imprescindible en el caso de Valla, ni en el resto de los autores que trabajaremos en los capítulos siguientes. De esta forma, aunque el *In*

---

<sup>135</sup> El título completo del comentario es: *Commentaria Marsilii Ficini Florentini In Philebum Platonis de Summo Bono*.

*Philebum* continuará ocupando un lugar central, tendremos en cuenta otras obras de este autor. En particular, su *Liber de voluptate*, el *De amore* y su *Theologia Platonica*.<sup>136</sup>

En relación con el armado del corpus, también deberemos lidiar con la pregunta acerca de si los *Apologi ad voluptatem* pueden considerarse o no parte del *In Philebum*. Marcel (1958/2007, p. 323) cita una breve introducción de Ficino a estos textos en una epístola a Martín Uranio, donde se refiere a ellos como "iamdiu a nobis excogitatos, dum Philebum Platicum tractantem commentaremur". Allen (1975/2000, p. 446) provee detalles acerca de su presencia parcial o completa en los distintos manuscritos del *In Philebum* y sigue el orden (que nosotros mantendremos aquí) que aparece en el manuscrito *Vat. lat. 5953*. Nuestro interés en los *Apologi* es doble: por un lado, los tendremos en cuenta para iluminar aspectos problemáticos del *In Philebum*, y por otro, los analizaremos como producciones autónomas que no se limitan a ejemplificar las cuestiones filosóficas del comentario.

Si bien muchas de estas cuestiones implicarán para nosotros problemas que no hallábamos en la obra de Valla, es importante señalar también que nos encontramos también con una ventaja: no será necesario ya especular acerca de si las menciones y citas de Epicuro y Lucrecio responden o no a una lectura del corpus original, ya que hay sólidos motivos para considerar que Ficino tuvo un conocimiento de primera mano del *De rerum natura* y de Diógenes Laercio, además de los textos ciceronianos que Valla manejaba. De hecho, sabemos por el mismo Ficino que escribió un comentario al *De rerum natura* en su juventud, que luego decidió quemar (Marcel, 2007, p. 224). Sin embargo, está claro que la voz principal que aparecerá en el *In Philebum* no es la del maestro del Jardín o la del poeta romano, sino la del mismo Platón. Por este motivo, nos será imprescindible tener en cuenta la teoría de la *hedoné* que presenta este último en varios de sus diálogos, para lo que recurriremos principalmente a las interpretaciones de Gerd Van Riel (2000), Beatriz Bossi (2008) y René Lefevre (2011).

A diferencia de lo que sucede con Valla, que escribió sobre el placer por primera vez en el *De vero bono*, Ficino tiene una obra de juventud anterior al *In Philebum* y los *Apologi* que vale la pena considerar: su *De voluptate*. Comenzaremos con su presentación, seguida del estado de la cuestión de los textos centrales de nuestro corpus. Luego, procederemos a un análisis formal y conceptual del *In Philebum* y los *Apologi ad voluptatem*. Introduciremos comparaciones con Valla a medida que resulten

---

<sup>136</sup> Emplearemos el título *De amore* para referirnos a su *Comentario al Banquete*.

pertinentes, y resumiremos las conclusiones centrales del análisis comparativo al final del capítulo.

#### **4.1. Primeras especulaciones sobre el placer: el *De voluptate* de 1457**

Aunque el *De voluptate* no tendrá para nosotros la misma centralidad que el *In Philebum* y los *Apologi ad voluptatem*, es un punto de partida conveniente para introducir las problemáticas que aparecerán en estos últimos textos. Además, su sola existencia revela con claridad que los debates que estamos analizando en este trabajo ocupaban un lugar importante en la mente de Ficino durante sus años de formación.

El texto fue escrito en 1457, el mismo año en el que fallece Lorenzo Valla. Recordemos que la primera versión del *De vero bono* (titulada también *De voluptate*) data de 1431. En 1457, Ficino contaba con veinticuatro años. No había recibido todavía de Cosme de Medici el encargo de realizar las traducciones platónicas por las que ganaría tanta celebridad, ni se habría librado del mandato paterno de estudiar medicina.

El *De voluptate* se inicia con una dedicatoria a Antonio Canisiano. En el proemio, se ocupa de recordar las placenteras discusiones que tuvo con él sobre el tema que va a tratar en su obra, que no es otro que el placer mismo. Enuncia también tres diferentes formas de filosofar: la de los estoicos y peripatéticos, la de los académicos, y la de los escépticos, y termina declarando su intención de seguir el consejo de Platón (*Deus Philosophorum*) de presentar brevemente las tesis de los filósofos sin comprometerse con ninguna de ellas, ya que no es conveniente que los jóvenes arriesguen conclusiones que en su madurez tendrán la necesidad de revocar. Esto también, dice Ficino, lo emparenta con la forma socrática y académica de argumentación.

El texto está dividido en dieciocho capítulos, que sucesivamente tratan las posturas sobre el placer de Platón, Aristóteles, la escuela estoica, los cínicos, los cirenaicos y los epicúreos. Nos interesan aquí dos cosas: la lectura de Platón, porque nos servirá para comprender las operaciones interpretativas que aparecerán en el *In Philebum* y los *Apologi*, y la visión del epicureísmo que aparece en los últimos dos capítulos del texto.

Las primeras palabras del capítulo primero presentan de forma elocuente el tono general de la obra: "Platón (puesto que comenzaré con el príncipe de los filósofos), como dividió el alma en dos partes, el intelecto y el sentido, le atribuyó al intelecto la



*laetitia* y el *gaudium*, a los sentidos la *voluptas*.<sup>137</sup> (*De voluptate*, I, p.987) Aunque sin duda este inicio expresa de un dualismo muy claramente establecido entre intelecto y cuerpo, es interesante observar que la articulación léxica revela una división en tres partes: *gaudium*, *laetitia* y *voluptas*. Las dos primeras pertenecen al intelecto pero la *laetitia*, a diferencia del *gaudium*, no siempre es digna de elogio. La *laetitia* está vinculada a la *elatio*, mientras que el *gaudium* está específicamente ligado con la contemplación y el ejercicio de las virtudes. El primero de estos placeres es el que predomina en el *Fedro* (en la interpretación ficiniana) cuando Sócrates habla del ascenso del alma y presenta la famosa imagen del auriga (*De voluptate*, I, p.987).

La *voluptas* aparece en el esquema platónico como una *suavem motionem in sensibus*, que proviene de la repleción (*repletio*) que anula un estado de carencia (*indigentia*). En el capítulo segundo da una larga serie de motivos por las que la *voluptas* no sólo no puede ser el *summum bonum*, sino que obstruye su realización. Ficino está siguiendo aquí la corriente anti-hedonista que puede rastrearse en algunos textos de Platón, en particular en el *Fedón* 83d, donde Sócrates indica que la *hedoné* es un clavo que aferra al alma al cuerpo, impidiéndole subir a las regiones a donde pertenece. Ficino establece también una conexión entre esta crítica de Platón a la *voluptas* sensorial con el corpus hermético, una tendencia que continuará en sus textos de madurez.

No es particularmente relevante para nuestro propósito detenernos en las diferencias que enuncia Ficino entre la postura aristotélica y la platónica en el *De voluptate*. No deja de ser cierto, sin embargo, que la estrategia que utiliza para su conciliación (y para darle la primacía a Platón) se inscribe en los debates filológico-filosóficos de la *voluptas* que hemos trabajado más arriba. En el cuarto capítulo de su tratado afirma que la diferencia entre Platón y Aristóteles no es propiamente conceptual, sino terminológica: lo que Platón denomina *gaudium* es a veces llamado *voluptas* por Aristóteles, pero la concepción del placer más elevado, ligado a la contemplación de la divinidad (y que ha de llamarse *gaudium* en sentido propio) es la misma en la *Ética Nicomáquea* y en el *Fedro*. El hecho de que Ficino recurra a una división terminológica latina para explicar la (supuesta) confluencia de dos pensadores griegos nos permite corroborar que su conocimiento de las obras en lengua original era aun bastante

---

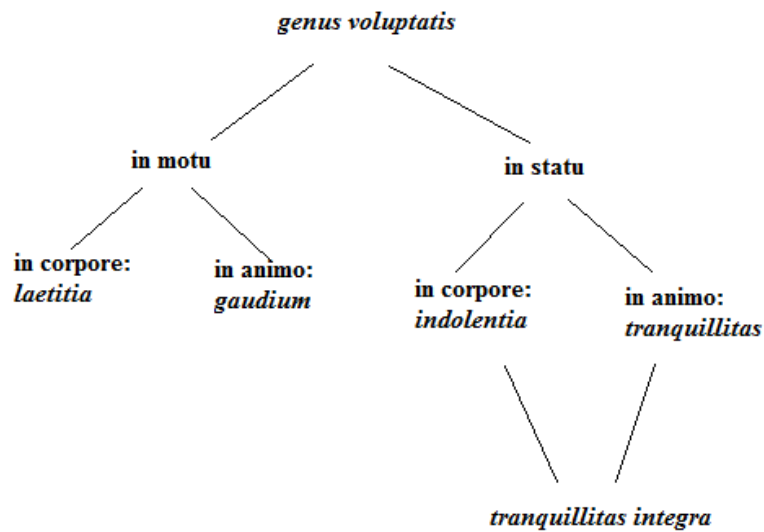
<sup>137</sup> "Plato igitur (ut ab eorum principe initium faciam) cum animum in duas partes distribuisset, mentem scilicet, ac sensum, menti laeticiam et gaudium attribuit, sensibus voluptatem." Citamos según la edición de la *Opera omnia* de 1561.

precario. Sin duda esto nos recuerda el debate entre el significado de *voluptas* y *delectatio* que encontramos entre Bruni y Cartagena, donde también se trataba de elucidar la multiplicidad de sentidos que puede incorporar la *hedoné* griega. Ficino parece revertir la discusión, dándole la razón al teólogo antes que al humanista y concentrándose en la *res* por sobre su formulación verbal. Vimos que en Valla este debate aparecía reconsiderado en relación con la tradición cristiana, y que en la descripción de la vida celestial estas oposiciones se deshacen. Aquí Ficino parece especialmente interesado, en cambio, en asegurar su diferencia, para poder emplearla como una herramienta conceptual que permitiría reunir a Aristóteles, Platón y Hermes Trimegisto como críticos de los placeres sensibles y exaltadores de aquellos que nos acercan a lo divino.

¿Qué sucede con el epicureísmo en este esquema? Los capítulos XVII ("Quid epicurei de rerum primordiis, de voluptate et affectibus, atque moribus") y XVIII ("Modus in voluptatibus et quod foelicitas non sit in voluptate concitata, sed in tranquillitate apud Epicurum, atque Democritum") tratan sobre este tema.<sup>138</sup> Desde el comienzo Ficino retoma la división tripartita entre *gaudium*, *laetitia* y *voluptas*, pero estructurada de forma diferente: el *genus voluptas* está dividido, para los epicúreos, en placeres del movimiento (*in motu*) y placeres del reposo (*in statu*). Luego, los placeres en movimiento se subdividen en aquellos ligados a la mente, y que denomina *gaudium*, y en aquellos ligados cuerpo, que reciben el nombre de *laetitia*. El capítulo XVII trabaja los placeres corporales introduciendo un resumen de la teoría atómica de Lucrecio. Las citas del *De rerum natura* demuestran un conocimiento detallado del texto, y aluden a cuestiones específicas como los distintos tipos de átomos y sus efectos sobre los sentidos (*De rerum natura*, II, 402-407). Luego de referirse a aquellos placeres ligados a la *laetitia* (es decir, al movimiento), pasa a los que Epicuro estima como superiores: los placeres en reposo. El placer en reposo corporal es la *indolentia*, es decir, aquel placer que proviene de la ausencia de todo dolor. El placer en reposo de la mente es la *tranquillitas*. Finalmente señala que los epicúreos llaman *tranquillitas absoluta* a aquella que combina la ausencia de dolores física y mental, y que es, para los epicúreos, el *summum bonum*. Este desarrollo nos entrega como resultado el siguiente esquema:

---

<sup>138</sup> La primera cita de Lucrecio (*De rerum natura*, IV, 1057-1060) aparece en el capítulo X, titulado "Opiniones stoicorum, aliorumque, de voluptate omnibusque affectibus", y está referida a los placeres anticipatorios.



En el capítulo XVIII se trabaja con más detalle sobre esta *tranquillitas* que abarca el cuerpo pero que tiene su sede central en el alma, y a las citas de Lucrecio se añaden pasajes de las cartas de Epicuro recogidas por Diógenes Laercio. Toma también la carta a Hermaco citada por Cicerón en el *De finibus* (II, 96), y que había sido alterada por Vegio en el *De vero bono*.<sup>139</sup> Ficino en cambio cita textualmente a Cicerón y se refiere a la *laetitia* de Epicuro al recordar sus razonamientos ("memoria rationum inventorumque nostrorum").

Aunque el *De voluptate* es citado con cierta frecuencia para referirse, por un lado, al interés personal de Ficino por el epicureísmo en su juventud, y por otro, a la nueva actitud con la que se recibían las obras del filósofo del Jardín en el siglo XV, no ha recibido mucha atención de la crítica en sí mismo. Saitta (1954) apenas hace una mención breve del texto y lo emparenta con el comentario perdido de Lucrecio. Para referirse a la *voluptas* ficiniana, prefiere en cambio detenerse en el *De amore* y los *Apologi ad voluptatem*. Tampoco Kristeller (1953) le dedica un lugar significativo en su principal obra sobre Ficino, y se limita a emparentar el *De voluptate* con otros textos del período que intentaban precisar la naturaleza de las cuatro sectas filosóficas más citadas de la Antigüedad (académicos, peripatéticos, estoicos y epicúreos).<sup>140</sup> Raymond Marcel

<sup>139</sup> Ver página p.76.

<sup>140</sup> Principalmente el *De quattuor sectis philosophorum*, donde el epicureísmo recibe también un tratamiento positivo, aunque mucho más breve que en el *De voluptate*.

(2007, p. 227), en su biografía de Ficino, utiliza el testimonio del *De voluptate* para mostrar que, luego del fracaso que habían significado para Ficino las *Institutiones Platonicae*, se inclinó en esta época hacia los estudios de Lucrecio y Epicuro, apartándose parcialmente de Platón. El comentario del *De rerum natura* habría sido también producido en esta época de inestabilidad personal, antes de que Cosme de Medici decidiera asegurar su sostén económico y le otorgara la villa en Careggi.

En su *Storia della Filosofia Italiana* Eugenio Garin señala con insistencia que no debe entenderse el *De voluptate* de 1457 como manifestación de un "paganismo" propio de la juventud de Ficino. Desde su punto de vista, este texto manifiesta únicamente un acentuación del deseo epicúreo de alcanzar la paz interior o *tranquillitas* (1966, p. 375). En trabajos posteriores, Garin (1981, p. 213) marca una diferencia entre este texto y la producción anterior de Ficino. Señala así que mientras que en su juventud la influencia de Aristóteles y Epicuro marcaba un destino exclusivamente terrenal, ya en el período de composición del *De voluptate* se percibe un esfuerzo por su parte de superar las limitaciones de la *tranquillitas* epicúrea hacia un concepto de *gaudium* que represente la plenitud del alma que retorna a su patria. Por todo esto, Garin considera que, si bien es innegable que Ficino ocupó un rol importante en el proceso de revalorización del epicureísmo en el *Quattrocento*, no se puede concluir a partir del *De voluptate* que identificara a Epicuro como su principal guía filosófica, ni que asumiera su noción de *voluptas-tranquillitas* como el sumo bien para el ser humano.

Michel Onfray (2007), con su estilo algo hiperbólico y a menudo escasamente fundamentado, considera que la inclusión del *De voluptate* como anexo en la publicación veneciana de los *Misterios de Yámblico* (impreso en 1497) demuestra que "Marsilio Ficino [...] seguramente, no ha dejado de ser epicúreo en toda su vida" (2007, p. 165). Allison Brown (2010), por su parte, enfatiza la perspectiva ficiniana según la cuál lo que Epicuro llama placer no es otra cosa que la *tranquillitas*. Analizando la estructura del texto, señala: "although the letter started out as a formal scholastic debate centering on Plato and Aristotle, it ends on an almost personal note in its emphasis on Epicurean moral philosophy" (2010, pp. 20–21).

Es la interpretación de Boulègue (2007) la que resulta más significativa para el propósito de este estudio, en la medida en que nos posibilitará articular los debates del *De voluptate* con el *In Philebum* y los *Apologi*. Boulègue destaca que el objetivo central del primero de estos textos es conciliar posturas filosóficas aparentemente distintas, como las de Platón, Aristóteles, el estoicismo y el epicureísmo. En esta combinación

puede leerse la influencia del pensamiento neoplatónico en Ficino (2007, p. 237). El recurso central que utiliza para poder alinear estas escuelas de pensamiento distintas es la imposición de un dualismo alma/cuerpo, que permite condenar a todos aquellos que coloquen el auténtico placer en los sentidos, y a la inversa elogiar a aquellos que lo sitúan en la actividad del *animus* (2007, p. 242). De esta forma, los placeres catastemáticos epicúreos, los de la contemplación aristotélica y los del ascenso del alma hacia el plano de las ideas de Platón resultan equivalentes. En nuestro análisis del *In Philebum* veremos que este dualismo se mantiene, pero que la posición frente a los placeres no estrictamente intelectuales es en cierto modo más ambigua que en el *De voluptate*.

En resumen, como ya anticipamos, existe cierto consenso acerca de que Epicuro y Lucrecio fueron influencias importantes para Ficino en el período de composición del *De voluptate*, pero es más difícil establecer si el hecho de que el texto finalice con una descripción elogiosa de la *voluptas-tranquillitas* epicúrea implica una afirmación implícita de que esta forma de pensamiento es la que Ficino entendía como más cercana a la propia en 1457. En el *In Philebum*, como veremos a continuación, la opción platónica está mucho más definida, pero la relación con Epicuro y Lucrecio no carece de ambigüedades.

#### **4.2. Problemas de datación del *In Philebum* y características generales**

Existe una divergencia importante entre Raymond Marcel (2007) y Michael Allen (2000) acerca de si el *In Philebum* fue escrito por Ficino antes o después que el *De amore*. Marcel considera que el primero de estos textos es anterior, y que por lo tanto se trata de una obra ubicada en la transición entre los ensayos juveniles de Ficino (entre los que se destaca el *De voluptate*), escritos antes de que poseyera un conocimiento profundo de la obra platónica en lengua original, y sus textos de madurez, como el *De amore* y la *Theologia Platonica*. El principal argumento que aduce es la mención explícita al *In Philebum* en las *Disputationes Camaldulenses* de Cristóforo Landino, que Marcel considera debieron ser escritas en 1468. La conclusión a la que llega (luego de un desarrollo que no detallaremos aquí), es que el *In Philebum* fue compuesto entre 1464 y 1468 (2007, p. 322). Allen, por su parte, propone nuevos argumentos a favor de la hipótesis de Kristeller (1953) de que el texto debe ser fechado en 1469, el mismo año en el que escribe el comentario al *Banquete*. La sucesión que propone Allen entonces

es: Comentario al *Banquete* (julio 1469), *In Philebum* (invierno 1469) y *Theologia Platonica* (1474).

Hay otros dos aspectos relacionados con el *In Philebum* que complican su datación y su ubicación precisa en la vida de su autor. El primero de ellos es que distintos testimonios (entre los que destaca el de Giovanni Corsi, su primer biógrafo) señalaron que Ficino dio conferencias públicas sobre este texto, con lo que se supone que el comentario que hoy poseemos está compuesto de notas previas o posteriores a este evento. Marcel (2007, p. 309) considera que probablemente fueron dictadas en el convento Santa Maria degli Angeli, y que contaron con la concurrencia de los *optimi viri* de Florencia. Destaca también la importancia que debieron tener para establecer el renacimiento del platonismo como una alternativa sólida y consolidada frente a los comentarios a la *Ética Nicomáquea* que proliferaban desde el siglo XIII. El segundo aspecto relevante es el carácter inconcluso del *In Philebum*. Ficino anuncia en el capítulo nueve del libro primero que el *Filebo* de Platón puede dividirse en doce partes, pero al llegar a la quinta parte, el texto se interrumpe. De acuerdo a la paginación de Stephanus, el *Filebo* comienza en 11a y finaliza 67b. El *In Philebum* ficiniano cubre solo hasta 24a. Esto significa que una gran parte de las especulaciones platónicas sobre el placer que aparecen en el diálogo entre Sócrates, Protarco y Filebo no son analizadas por Ficino. Afortunadamente para nosotros, el estilo digresivo del comentario le permite a menudo referirse a aspectos que Platón trabaja en las secciones del diálogo posteriores a la página 24a.

Hay diversas hipótesis para explicar esta interrupción. Field (2002, p. 363) propone tres posibilidades no excluyentes entre sí: 1) la crisis política en Florencia, desatada por el ataque a Piero de Medici en 1466, que pudo haber obstaculizado las conferencias de Ficino; 2) una crisis espiritual de Ficino, mencionada por Giovanni Corsi; 3) una reacción negativa a sus conferencias, quizás debida a su excesiva dificultad. Aunque cualquiera de estas explicaciones es verosímil, no hay que perder de vista el hecho de que Ficino no concluyó la mayoría de sus comentarios, con la notable excepción del *De amore*. Es posible que su interés por volcarse de lleno a su obra filosófica más importante, la *Theologia platonica*, haya tenido un peso importante en su decisión de dejar el *In Philebum* inconcluso.

No es nuestro objetivo aquí decidir cuál de estas interpretaciones es más acertada. A los fines de nuestro trabajo, resulta relevante para nosotros saber que 1) El *In Philebum* fue escrito al menos doce años después que el *De voluptate*, cuando Ficino

tenía ya un conocimiento de primera mano de los originales platónicos gracias al apoyo de Cosme de Medici; 2) El *In Philebum* fue escrito en una fecha cercana al comentario al *Banquete*, con lo que es válido suponer que muchas de las reflexiones que se encuentran en ambos textos sobre la *voluptas* están estrechamente emparentadas; 3) El *In Philebum* es anterior a la *Theologia Platonica*, con lo que los planteos de este último texto sobre la relación entre el apetito y el placer son posteriores.

En cuanto al contenido del texto, es importante señalar que no tenemos aquí una organización tan claramente estructurada como la del diálogo de Valla. Resumirlo resulta por lo tanto una tarea dificultosa. Nos limitaremos a esbozar su recorrido central, incluyendo más detalles cuando son específicamente pertinentes para los temas que trabajaremos en este capítulo. El propósito principal de Ficino es exponer y comentar el contenido del *Filebo* de Platón, un diálogo que hoy consideramos de los más tardíos de su obra (Brandwood, 1990). Para Ficino, el *skopos* del diálogo es el *summum bonum* del ser humano. Por este motivo, se presenta como una alternativa frente a la *Ética Nicomáquea*, abocada al mismo problema, y también frente a las sectas helenísticas que los autores renacentistas tanto disfrutaban comparar: el estoicismo y el epicureísmo. Mientras que el *Filebo* es para Ficino un texto sobre la felicidad del ser humano en particular, el *Parménides* (al que también le dedica un célebre comentario) es sobre el sumo bien en sí, es decir, el Uno.

Pese a que identifica desde el primer capítulo el *summum bonum* como eje central del *Filebo*, a lo largo de su comentario Ficino oscila entre diversos temas, apartándose a menudo de las cuestiones ligadas a lo que nosotros llamaríamos "problemas éticos". En ningún momento se plantea muchas de las preguntas que aparecían en el texto de Valla relativas a la *virtus* y la *honestas*, por ejemplo, sino que dedica muchos capítulos a cuestiones propiamente metafísicas. Aunque ha sido señalado que el interés por los problemas éticos y morales de Ficino es limitado (Kristeller, 1953, p. 311), en este caso no debemos atribuirle esta predilección únicamente a su voluntad: las secciones que llega a comentar del *Filebo* contienen cuestiones clave para la ontología del Platón tardío, tales como la relación entre "límite" e "ilimitado" (*peras* y *apeiron*) y la teoría de la "mezcla" y la "causa inteligente". No es por lo tanto sorprendente que Ficino dedique numerosos capítulos de su comentario a caracterizar la dialéctica platónica como el método filosófico por excelencia. Quizás es más llamativo que incluya seis capítulos en los que defiende la teoría de las Formas, una

cuestión que apenas tiene peso en el *Filebo*, pero que probablemente era de gran interés para Ficino de todos modos.

En el estado en el que lo conocemos, el *In Philebum* está dividido en dos libros. El primero tiene treinta y un capítulos, y el segundo, apenas cuatro. A esto se le suman un conjunto de cuatro capítulos desligados que continúan trabajando el texto Platónico, y diez capítulos añadidos que trabajan sobre la relación entre *voluptas* y *sapientia* de forma general, de los cuales cuatro son habitualmente conocidos como *Apologi ad voluptatem*.<sup>141</sup> Mientras que la conexión entre los cuatro capítulos desligados y el resto de la obra es clara, ya que continúan tratando sobre el *Filebo*, los diez añadidos que incluyen los *Apologi ad voluptatem* guardan un vínculo menos transparente. Para Marcel (2007, p. 323), son una "étrange conclusión" al texto del *In Philebum*. Nuestro propio análisis de los apólogos mostrará que existen divergencias importantes en el tratamiento del problema del placer en relación con el comentario, pero que muchos de estos surgen como consecuencia de las diferencias impuestas por la estructura narrativa. Estos relatos son de gran interés para nosotros ya que nos permitirán compararlos con los que aparecían dentro de la argumentación de Vegio en el *De vero bono* y los que aparecerán más adelante en la *Utopia* y los coloquios erasmianos. Nos referiremos a su contenido con más detalle en el apartado 3.4.

El tema central del *In Philebum* consiste en afirmar, a través del texto platónico, que el *summum bonum* para el hombre es uno solo, y que es alcanzable en primer lugar por el intelecto. Para sostener esto contrasta la posición platónica con otros sistemas éticos, pero también busca conciliar elementos de Aristóteles con Platón, de forma similar (aunque con distintos argumentos) a lo que sucedía en el *De voluptate*. En términos metafísicos, insiste en la predominancia del Uno por sobre la multiplicidad ("super omnem multitudinem Unum existit"), y también en la teoría de las Formas, que defiende apasionadamente, haciendo caso omiso de las autocríticas del propio Platón en el *Parménides* y el *Sofista*. En lo relativo al método, desarrolla extensamente la dignidad e importancia de la dialéctica y del método de división platónico (*diairesis*), que aplica para plantear el problema del *genus* y la *species* y sus relaciones entre sí. En diversas zonas del texto Ficino se adentra en problemas que Platón no parece tocar de forma directa en el *Filebo*, o que solo menciona al pasar, como el problema de los

---

<sup>141</sup> Marcel (2007, p. 323 n.2) se refiere a los diez capítulos como "Apologi", pese a que seis de ellos no presentan una estructura narrativa.



nombres divinos. En algunos de estos pasajes desarrolla nociones relativas a su concepto de la *prisca theologia*.

### 4.3. Estado de la cuestión

El *In Philebum* ha recibido menos atención crítica que el *De amore*, la *Theologia Platonica* o el *De christiana religione*, consideradas habitualmente como los principales legados filosófico de Ficino. Los análisis que comentaremos en primer lugar de Saitta (1923/1954), Kristeller (1953) y Wind (1972) no le asignan un lugar central y se refieren a este texto con poca frecuencia. La introducción a la edición crítica de Michael Allen (2000) es, desde nuestra perspectiva, el texto más exhaustivo y relevante sobre este comentario ficiniano. Hankins (1990) se destaca por sus observaciones sobre el carácter apologético de los comentarios ficinianos, aunque no analiza el *In Philebum* en particular. Los textos de Boyle (1999) y de Martinet (2010), más recientes, apuntan a cuestiones específicas que también merece la pena tener en cuenta.

Giuseppe Saitta (1954) está particularmente interesado en mostrar la forma en la que Ficino va más allá de los límites de un "misticismo" inclinado a condenar toda forma de materialidad terrenal. Desde su perspectiva, el filósofo florentino logra combinar elementos cristianos con ciertos rasgos elementales del eudemonismo naturalista pagano, aportando una síntesis integradora (aunque imperfecta) que sirve como puerta de entrada a lo que será la filosofía moderna. Aunque Ficino no duda en situar el *summum bonum* en la contemplación espiritual, no deja por eso de mantener "sus pies sobre la tierra" (1954, p. 168). El interés que manifiesta Ficino desde su juventud por sostener que el placer es un elemento central de nuestra relación con el mundo terrenal y ultraterreno se corresponde con las expectativas del "hombre del Renacimiento": "L'uomo del Rinascimento si disegna qui plasticamente e si protende con tutte le sue forze a realizzare in sè la vera vita, che è fondamentalemente gioia" (1954, p. 223). En cuanto al *In Philebum*, destaca la sección (ubicada en el capítulo seis del libro primero) en la que Ficino cuestiona el concepto demócriteo-epicúreo del *summum bonum*. Además, señala que en el *In Philebum*, Ficino se inclina hacia el voluntarismo ético superando el intelectualismo platónico. Esto resulta algo llamativo, ya que el *In Philebum* es uno de los textos en los que Ficino sostiene una posición más ligada al intelectualismo, como dice claramente en el capítulo XXXVII del libro primero. Es cierto, sin embargo, que en distintas epístolas ligadas también al *In*

*Philebum*, e incluso en algunos pasajes del comentario mismo, se observan intentos por parte de Ficino de superar el dualismo intelecto-voluntad. Saitta comenta brevemente uno de los *Apologi ad voluptatem*, pero se limita a observar al respecto que el relato revela que en Ficino estaba viva "la sensazione della tragica lotta tra il bene e il male" (1954, p. 253).

El *In Philebum* tampoco ocupa un lugar protagónico en *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* de Paul Kristeller (1953). Mayormente se refiere a él en relación con el problema de la división por *genus* y *species* que realiza Ficino y que resulta fundamental para comprender la forma en la que para él se encuentra estructurada la cadena de los seres. En este trabajo nos ocuparemos de este tema al referirnos a la estructuración del *genus* de la *voluptas* y de la *sapientia* respectivamente. Kristeller se encarga de señalar la forma en la que en distintas obras, Ficino enfatiza el rol del alma humana como *copula mundi* que se encuentra entre la materia y el espíritu, y entre la tierra y el cielo, dándole unidad al cosmos. El otro aspecto por el que, desde su perspectiva, se destaca el *In Philebum*, es el debate entre intelecto y voluntad, ya que como dijimos más arriba, este es uno de los pocos textos en los que Ficino opta por el intelectualismo. Kristeller, continuando en este aspecto el enfoque de Saitta, sostiene que la posición de Ficino es privilegiar la voluntad, pero que en todo caso sus esfuerzos más notables son los que tienden a superar este dualismo, de la misma forma que en el *De christiana religione* promueve la superación del dualismo entre filosofía y religión (1953, p. 346).

Más allá de sus comentarios dispersos sobre algunos aspectos del *In Philebum*, resulta importante para nosotros tener en cuenta la teoría del *appetitus naturalis* que Kristeller identifica como uno de los aspectos clave de la filosofía ficiniana, y que sin duda se relaciona con el problema de la *voluptas* y su relación con el deseo. En pocas palabras, el núcleo de esta teoría consiste en afirmar que todas las cosas tienen una tendencia o apetito esencial al que tienden por sobre el resto de las cosas (Kristeller, 1953, p. 181). Esto se relaciona algo remotamente con la idea epicúrea de que existen deseos naturales y no naturales (desarrollada por Ficino en el *De voluptate*), y de forma más estrecha, con la concepción plotiniana de que todo tiende hacia la causa primera, es decir, al Uno. El apetito siempre obtiene su satisfacción, ya que está incorporado en la estructura misma del cosmos, pero el apetito humano sólo obtendrá su satisfacción plena luego del Juicio Final, cuando no sólo el alma sino también el cuerpo estén en el reino de los cielos (1953, p. 209). Esta teoría del apetito se relaciona tanto con la teoría

del amor como con la concepción ficiniana de que la *voluntas* tiende siempre hacia la *voluptas*, y cumple también la función de legitimar la existencia del apetito humano por los placeres terrenales, que son una imagen de los auténticos placeres ultraterrenos. El error de ciertos hombres consiste únicamente en confundir la verdadera orientación de su deseo, que los lleva hacia los placeres propios de la vida celestial y del contacto con lo divino, y limitar su existencia a la imagen de los placeres que dominan nuestra percepción diaria del mundo que nos rodea. Veremos que los apólogos trabajan esta cuestión con cierto detalle.

El estudio de Edgard Wind titulado *Los misterios paganos del Renacimiento* (1972) contiene algunas importantes observaciones sobre el lugar de la *voluptas* en el neoplatonismo florentino del *Quattrocento*. Para este autor, Ficino se esforzó desde su juventud por redefinir cuidadosamente la naturaleza del placer con el propósito de asociarlo con su concepción neoplatónica del sumo bien. Esto puede observarse de forma incipiente en el *De voluptate* y con más claridad en los *Apologi ad voluptatem* y en los comentarios al *Filebo* y a la obra de Plotino. Wind considera que Ficino ubica al verdadero placer por sobre el conocimiento, ya que el placer es el fruto del amor y este supera la capacidad de discernimiento intelectual. Esto se puede observar en su *Epistola de felicitate* y en la *Altercazione* escrita por Lorenzo de Médici y que tiene a Ficino como uno de sus protagonistas. Finalmente, Ficino se habría propuesto reconsiderar a la *voluptas* como una pasión noble, alejada del pecado y ligada a las actividades superiores del ser humano. No otra cosa habrían querido decir, señala Wind, Moro con su *Utopia* y Erasmo en el *Epicureus*.

Michael Allen trabaja algunos de estos problemas en la introducción a su edición crítica del texto (2000) y discute con algunas de las hipótesis de Kristeller y Saitta. Para Allen, uno de los principales motivos por los que Ficino debió sentirse interesado en el *Filebo* es la sección de la obra abocada a la discusión y clasificación de las *species* internas al *genus voluptas*, pero no llegó a desarrollar este tema en toda su profundidad. Además, la discusión en el *Filebo* acerca del *summum bonum* para el hombre le permitía desarrollar su posición según la cuál la ética aristotélica, una vez liberada de las interpretaciones erradas del averroísmo (por lo general, de corte naturalista), podían conciliarse con las platónicas. En relación con nuestro tema específico, Allen señala que Ficino conocía los debates acerca del placer llevados a cabo por Cosme Raimondi, Poggio Bracciolini y Lorenzo Valla. Dice al respecto: "Both the dialogue [*Philebus*] and the commentary plainly defend pleasure, though a pleasure that has been

carefully circumscribed" (2000, p. 27). Esta observación se aplica a los textos que conforman el corpus de todo nuestro trabajo, aunque el tipo de "cuidado" con el que se circunscribe la *voluptas* varía significativamente en cada caso. Ficino, de acuerdo a la perspectiva de Allen (con la que coincidimos) identifica aquí el placer intelectual con la felicidad, al punto de que la sabiduría y el placer quedan unificados. El problema para Ficino consiste en resolver la cuestión de si es a través del intelecto o de la voluntad (habitualmente más asociada con el placer) que es posible alcanzar este estado supremo. Allen se refiere aquí de forma explícita a las posturas de Saitta y Kristeller que hemos comentado más arriba, y cuestiona los intentos de estos autores por simplificar la cuestión sin tener en cuenta los cambios de posición de Ficino a lo largo de su vida. El *In Philebum* claramente privilegia el intelectualismo, así como la epístola *De felicitate* presenta argumentos a favor de la voluntad. La dificultad estriba en que el concepto ficiniano del amor, pese a pertenecer en primer lugar al ámbito de la voluntad, no está desligado por esto del plano intelectual.<sup>142</sup> Ficino toma muchos de sus argumentos al respecto en el *In Philebum* del libro III de la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino, donde se defiende también la supremacía del intelecto, en la medida en que la felicidad más perfecta consiste en la contemplación de Dios. Aquino admite, sin embargo, que esto es cierto en la vida ultraterrena, pero que en nuestra vida diaria, la voluntad puede tener cierta supremacía (*Summa contra gentiles*, III, 26). Ficino no realiza, al menos explícitamente, esta distinción.

No resumiremos aquí las oscilaciones de Ficino sobre este problema en los distintos puntos de su carrera, ya que esto posee un interés secundario para nuestro estudio. En relación con el *In Philebum*, acordamos con las tesis de Allen, ya que el texto sostiene explícitamente el privilegio del plano intelectual, y la concepción de la *voluptas* y del epicureísmo que encontramos en él está mediada por esta posición. Veremos de todas formas que en los *Apologi*, donde la cuestión es llevada al plano narrativo-ficcional, adquiere una dimensión particular en los conflictos entre la diosa Atenea y la diosa Voluptas.

Allen (1977) también dedicó un artículo al *In Philebum* que atañe principalmente a sus condiciones históricas de producción. Su objetivo principal es postular la hipótesis (que él mismo admite, es muy especulativa) de que en las

---

<sup>142</sup> Para argumentar esta posición Allen se apoya en el texto de Jayne (1963), quien contrasta el intelectualismo de Ficino contra el voluntarismo de Colet. Este último, desde su perspectiva, presentó una defensa de la virtud por sobre el intelecto precisamente para apartarse del intelectualismo helenizante de filósofos como Ficino (Jayne, 1963, p. 75).

conferencias que dictó sobre el *Filebo* Marsilio Ficino buscaba imitar la "Conferencia sobre el Bien" (*peri tagathou*) de Platón, que sólo conocemos por testimonios secundarios. Esto explicaría la relativa oscuridad del texto, que no se explaya sobre aspectos a primera vista esperables como la comparación con Aristóteles, sino que se detiene a menudo en cuestiones metafísicas relativas a los nombres divinos o a diversos problemas de la ontología pitagórica, como la división entre "límite" e "ilimitado". Allen se refiere además a otros dos elementos presentes en Platón y resaltados por Ficino: la desconfianza frente a la escritura, y la importancia de que la dialéctica no sea enseñada imprudentemente a los jóvenes, que pueden utilizarla para atacar a sus mayores y desprestigiar la autoridad religiosa (1977, p. 179). Estos dos aspectos ponen el acento sobre el carácter esotérico de la enseñanza de la filosofía, cuyos misterios más profundos sólo serían comprendidos por los iniciados.

Tal como anticipamos, Hankins (1990) no realiza un estudio específico del *In Philebum*, pero ofrece observaciones sugestivas para pensar los comentarios platónicos de Ficino en su totalidad. Hankins no considera que la influencia de los comentarios escolásticos sea muy elevada, y privilegia la tradición de comentaristas neoplatónicos de la antigüedad, en particular, a Proclo, y a los comentarios producidos durante el *Quattrocento* por los humanistas, cuyo interés principal era elevar moralmente e incitar a la imitación de las virtudes. Este autor resalta también el uso de la interpretación alegórica en Ficino, de raigambre neoplatónica, que a menudo le facilita la tarea de presentar a Platón como un pensador afín al cristianismo. Destaca también un procedimiento recurrente: cuando Platón afirma el valor de algo que la moral cristiana debiera rechazar (p.ej. el amor entre hombres), interpreta que Platón se refiere a una visión sublimada y espiritualmente superior de este fenómeno. Al contrario, si ataca algo que resulta valioso para el horizonte de creencias de Ficino y sus contemporáneos, tiende a asumir que lo que Platón está cuestionando es una forma ontológicamente degradada de ese fenómeno (1990, p. 355). Por último, Hankins destaca el hecho de que el carácter fuertemente apologético de la exégesis ficiniana debe comprenderse en el contexto de los ataques que recibió la figura de Platón a lo largo del *Quattrocento*, ya sea por parte de filósofos aristotélicos como de miembros de la Iglesia.

Boyle (1999) caracteriza a Ficino como "the joyful philosopher" y recorre muchos de sus textos (entre ellos el *In Philebum*) con el objetivo de mostrar la forma en la que el filósofo florentino reconoció la importancia de la risa y el placer para alcanzar la divinidad. Con este propósito contrasta su representación de la risa a la que aparece

en la iconografía medieval (1999, p. 715) y señala su distanciamiento frente a Platón, quien no coloca el mismo énfasis en el aspecto volitivo del ser humano. De acuerdo a Boyle (1999, p. 722), si bien Ficino está vinculado con la corriente humanista que rescata elementos positivos del epicureísmo, su concepción de la risa excede este marco filosófico y es un aporte original de su parte, que lo diferencia incluso del tipo de hedonismo que aparece en el *De vero bono* de Lorenzo Valla. De todos modos, Boyle señala que el tipo de felicidad y placer que aparece en el *In Philebum* está específicamente vinculado al plano intelectual.

Por último, un reciente artículo de Martinet (2010) se propone vincular la discusión presente en el *In Philebum* con los "placeres falsos" tal como aparecen en algunas obras literarias del período. Aunque se trata de un texto breve, es de gran interés para nosotros porque propone vías de contacto con el *De vero bono* de Lorenzo Valla, y porque la noción de "falso placer" será clave para reflexionar más adelante sobre la *Utopia* de Moro. Martinet comienza por interrogar la caracterización platónica de los placeres falsos en el *Filebo*, en donde (de acuerdo a su perspectiva) no se trata de "no-placeres", sino de placeres que involucran un grado de falsedad, lo que los emparenta con las imágenes falsas en el *Sofista* (2010, p. 23). Sostiene también que con la aparición de la escatología cristiana, la diferencia entre placeres auténticos y falaces se ve modificada, ya que los auténticos placeres pasan a ser los de la vida ultraterrena, tal como se ve en el *De vera religione* de San Agustín e incluso en el *Purgatorio* de Dante (canto XXXI).<sup>143</sup> Esta problemática es la que hemos analizado en el *De vero bono* alrededor de la definición de la *voluptas* como *duplex*. Martinet, al igual que nosotros, considera que en el *In Philebum* de Ficino se trabaja el mismo problema. Para Ficino existiría una unidad en el *genus voluptas*, debido a que la idea no comunica su esencia a sus contrapartes en el mundo sensible, sino sólo su efecto: "virtutem suam exhibet, non substantiam, similitudinem, non essentiam" (*In Philebum*, I, XXII, p.211). Por este motivo puede haber oposición entre las especies pese a que el *genus*, en tanto idea o Forma, se mantiene uno e inalterable. El único aspecto de esta interpretación que nos parece discutible es que Martinet no parece tomar en cuenta que en los capítulos dedicados a dar pruebas de la existencia de las Formas (como el que acabamos de citar), Ficino parece dejar de lado el problema específico de la *voluptas*, probablemente porque

---

<sup>143</sup> Dante, *Purgatorio*, XXXI, 34-36: Piangendo dissi: "Le presenti cose / col falso lor piacer volser miei passi, / tosto che 'l vostro viso si nascose". Citamos según la edición bilingüe italiano-español de Battistesa (2003).

Platón no parece proclive a reconocer de forma explícita que exista una "Idea" del placer en el sentido en el que existe una idea del Bien, o de la Justicia. Al referirse al placer en el *Filebo*, Sócrates habla de *genos*, un término axiológicamente neutro. A esto se le suma otro problema: para argumentar la unidad específica de la idea del placer, Martinet (2010, p. 25) cita un pasaje del *In Philebum* que es a su vez una cita directa del texto Platónico (*Filebo* 12c): "una quaedam videtur esse voluptatis natura, ut scilicet ea praesente quis delectetur" (*In Philebum* I, XIII, p.149). No sólo esta posición aparece discutida por el mismo Sócrates un poco más adelante en el diálogo, sino que Ficino específicamente se ocupará de mostrar sus limitaciones para pensar las *species* dentro del placer. Más adelante en este trabajo (cap. 4.8) propondremos un análisis del *genus voluptas* que, sin apartarse del todo de la hipótesis de Martinet, pone el acento en pasajes en los que se reflexiona de forma específica sobre el vínculo entre *genus* y *species* asociadas a la *voluptas*.

El recorrido por los distintos textos que se ocupan en mayor o menor medida del *In Philebum* nos ha mostrado algunos puntos de contacto. En primer lugar, hay acuerdo en los distintos autores en que el comentario de Ficino al *Filebo* tuvo una importancia central en el proceso de renacimiento del platonismo en Florencia y por extensión, en toda Europa. En cuanto a la cuestión del placer que nos ocupa aquí, todos los autores que hemos comentado comparten la hipótesis de que Ficino tenía un interés en el tema desde su acercamiento al epicureísmo en su juventud, expresado en su *De voluptate* de 1457. Pese a las diferencias entre Saitta, Kristeller y Allen en relación con el problema del voluntarismo y el intelectualismo ficiniano a lo largo de su obra, los tres coinciden en señalar que ni en este ni en otros textos Ficino busca condenar a los hombres por su búsqueda de placeres, sino proveer una guía (de base neoplatónica, pero con tintes epicúreos) para captar el camino hacia el placer auténtico y distinguir sus propiedades específicas. Martinet, desde el mismo punto de partida, da un paso hacia el análisis pormenorizado de esta problemática en el *In Philebum*, pero como acabamos de señalar, consideramos que su argumentación presenta importantes fallas en lo relativo al análisis del *genus* del placer.<sup>144</sup>

#### 4.4. Del diálogo al comentario: estrategias argumentativas en el *In Philebum*

---

<sup>144</sup> Además, la brevedad del estudio de Martinet, que consta de veinte páginas (de las cuales solo cinco tratan de Ficino) impide que desarrolle exhaustivamente las ideas que presenta.

A diferencia de los otros textos que analizamos en esta tesis, el *In Philebum* no es un diálogo: es un comentario filosófico sobre un diálogo. En esto se diferencia también del *De amore*, que imita (hasta cierto punto) la estructura dialógica del *Banquete* de Platón. Otros comentarios ficinianos tienen una estructura similar a la del *In Philebum*, como el que escribe sobre el *Parménides* o sobre el *Fedro*, entre otros ejemplos. No nos encontraremos aquí con un modelo ciceroniano como el que predomina en el *De vero bono*, sino con un tipo de texto que se inscribe en una larga tradición clásica y medieval de comentaristas.<sup>145</sup> Un punto importante para este caso es el comentario al *Filebo* de Damascio, erróneamente atribuido por Ficino a Olimpiodoro (Westerink, 1968). Además, textos escolásticos en sentido propio como la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino tienen un peso aquí, a diferencia de lo que sucede con el resto de nuestro corpus, escrito por humanistas que rechazaron explícitamente los modos de razonar de la filosofía tal como se enseñaba en las universidades. Algunas de las preguntas que nos haremos partirán por lo tanto de la conversión de un modelo dialógico como el de Platón en el *Filebo* a un comentario "monológico" como es el de Ficino en su *In Philebum*. Aunque (tal como hicimos en el caso del análisis formal del *De vero bono*) realizaremos en este capítulo observaciones generales sobre la forma del comentario ficiniano, el énfasis estará situado en cómo su estructuración afecta la construcción del concepto de *voluptas*.

La comparación con el comentario de Damascio provee un punto de partida interesante para comprender cabalmente las características formales y argumentativas del modelo ficiniano. Aunque las referencias explícitas de Ficino en el *In Philebum* y las notas recopiladas por Westerink (1968, pp. 367–378) a los márgenes del texto de Damascio realizadas por el filósofo florentino demuestran que ejerció una influencia sobre su obra, tanto Westerink como Allen (2000, p. 4) señalan que esta influencia no parece haber sido tan amplia. Ambos destacan algunos pasajes donde los préstamos son evidentes, pero en ningún caso se trata de secciones del texto vinculadas de forma específica con el problema de la *voluptas*. Por nuestra parte, nos detendremos en una sección en donde la relación entre ambos textos (el *In Philebum* y el *Comentario* de Damascio) no resulta tan evidente, pero en el que las diferencias significativas en el modo de argumentación revelan distintas maneras de aproximarse al asunto que nos

---

<sup>145</sup> No comentaremos aquí la extensa bibliografía que existe sobre el comentario en la Antigüedad y sus sucesivas etapas y modificaciones. Respecto de la discusión sobre si puede considerárselo un género, véase Cardigni (2013), quien presenta un estado de la cuestión actualizado sobre el tema.



interesa a los fines de este estudio. Se trata del comentario a la sección 12a-d del *Filebo*, donde se produce el siguiente intercambio:

SÓCRATES: ¿Y a ti, Filebo, qué dices?

FILEBO: A mí me parece y me ha de seguir pareciendo que el placer vence por completo; por lo que a ti respecta, Protarco, tú sabrás

PROTARCO: Una vez que nos has pasado la tesis, Filebo, ya no puedes tener competencia para el acuerdo o no con Sócrates

FIL: Es verdad, y por ello renuncia solemnemente y pongo ahora por testigo a la propia diosa.

[...]

SOC: Hay que intentarlo, partiendo de la propia diosa que, según dice éste, se llama Afrodita, pero cuyo nombre más verdadero es Placer.

PRO: Muy bien.

SOC: Mi temor ante los nombres de los dioses, Protarco, ha sido siempre más que humano, algo más allá del límite del mayor terror. También ahora a Afrodita la llamo del modo que le sea grato; más sé del placer que es variado y, según decía, empezando por él debemos considerar y examinar qué naturaleza tiene. (*Filebo*, 12a-d, trad. Durán)

Esta es la única mención tanto a Afrodita como a la divinidad "Hedoné" que aparece en todo el *Filebo*. Rápidamente el texto platónico pasa al problema de la diversidad de los placeres y las relaciones que mantienen entre sí. Sin embargo Damascio y Ficino se detienen a reflexionar sobre lo que Filebo y Sócrates quisieron dar a entender cuando se refirieron a los dioses y al temor del sabio frente a sus nombres. Damascio analiza este fragmento en los párrafos 18 a 25 (cuya extensión corresponde aproximadamente a una página en griego), mientras que Ficino le dedica casi tres capítulos enteros (libro I, X a XII) que equivalen a cinco páginas en latín.

Damascio está interesado, en primer lugar, en preguntarse si puede decirse que existe o no una diosa llamada "Hedoné" y si esta es o no distinta de Afrodita.<sup>146</sup> Propone la posibilidad de que una de las tres Gracias, Euphrosyne, sea equivalente a Hedoné, aunque reconoce que en la literatura teológica esta identificación no está comprobada. Las fuentes en las que se apoya son sus antecesores Proclo y Yámblico, y señala que

---

<sup>146</sup> Existen algunos testimonios acerca de la existencia de un culto a "Voluptas" o "Volupia". En el mundo pagano, destaca el de *De natura deorum* de Cicerón (II, 63), donde el estoico Balbo se refiere a algunos beneficios que los dioses han otorgado a los hombres y que han sido identificados, a su vez, como dioses, y las *Saturnalia* de Macrobio, donde se describe brevemente el culto a Volupia (I, X). Dentro de los cristianos, Agustín habla de *Volupia* ("quae a voluptate appellata est") en su *De civitate dei* (IV, 8) cuando se burla de la multiplicidad y baja de los dioses romanos.

este último compuso un himno a Hedoné (§19) para demostrar la existencia de su culto. No es factible vincularla con Afrodita porque Afrodita es belleza, mientras que el placer corporal implica mucha fealdad y motivos para la vergüenza (*αἴσχος*) (§21). Más allá de analizar el contenido de la reflexión de Damascio sobre este problema, es importante resaltar que sus observaciones mantienen un carácter reflexivo, dejando abierta la posibilidad a más de una interpretación, y sin comprometerse de forma definitiva con ninguna de ellas.

Las anotaciones marginales de Ficino a esta sección del *Comentario* de Damascio son breves, y se limitan a resaltar y traducir al latín algunos de los fragmentos que hemos mencionado. De la fealdad asociada al placer dice por ejemplo: "Pero Venus de ningún modo es llamada *voluptas*, porque Venus es belleza, tanto natural como divina, mientras que en verdad la *voluptas* allí donde es más vehemente, también es más horrible [*deformior*] y disonante".<sup>147</sup> (Westerink, 1968, p. 370). El único aspecto puntual que parece haber retomado de forma directa para el *In Philebum* es el señalamiento de que Platón trabaja el significado de los nombres en el *Cratilo*, observación que Ficino y Damascio repiten, lo que por supuesto no implica que Ficino tuvo que haberla tomado de allí. Si nos detenemos en los capítulos X, XI y XII del primer libro del *In Philebum*, lo que resalta a primera vista son las diferencias. En primer lugar, como anticipamos, la diferencia de extensión. El estilo de Ficino es significativamente más digresivo que el de su antecesor. También los comentarios de Aquino a la *Ética Nicomáquea*, donde aparecen algunos de los problemas que trabaja Ficino en el *In Philebum*, son en comparación mucho más acotados en su alcance. Luego de citar y glosar el pasaje que hemos mencionado del *Filebo*, Ficino comienza a desarrollar extensamente la iconografía de Venus, para lo cual cita las primeras líneas del *De rerum natura*. Luego (I, XI), pasa a citar una serie de pasajes de Platón y Porfirio acerca de Saturno y a continuación desarrolla la teoría de las "dos Venus" que aparece de forma más detallada en el *De amore* (II, VII), y sobre la que volveremos más adelante en relación con el problema de la *duplex voluptas* ficiniana. Finalmente, se detiene en el significado del nombre de Dios para los hebreos y para los autores cristianos, en particular, Pablo de Tarso. En su recorrido no sólo se refiere a una enorme cantidad de textos platónicos (mientras que Damascio se limitaba al *Cratilo*), sino también a pseudo-Dioniso, Orígenes, Hesíodo y Virgilio.

---

<sup>147</sup> "Venus autem nullo modo dicitur voluptas, quia Venus est pulchritudo tam naturalis quam divina, voluptas vero ubi vehementior, ibi deformior et dissonantior."

Cuando analizamos la estructura del "juego" del que participan Maffeo Vegio, Catón Sacco y Antonio da Rho en el *De vero bono*, observamos la forma en la que Valla estructura la fusión de horizontes pagana y cristiana con extremo cuidado, estableciendo parámetros diferentes a lo largo del texto. Aquí Ficino, empleando el modelo del "comentario", pero sin sentir la necesidad de atenerse de forma estrecha al texto platónico, puede enhebrar continuamente distintas tradiciones y rastrear puntos de contacto, privilegiando las afinidades (en este caso, la idea de que los nombres divinos tienen un poder especial) por sobre las diferencias.<sup>148</sup> Como veremos más adelante, es imposible establecer a partir del *In Philebum* una distinción entre una *voluptas* pagana y otra cristiana.

Por último, es importante señalar otra diferencia: mientras que Damascio presenta distintas alternativas para interpretar el texto platónico sin comprometerse necesariamente con ninguna de ellas, el tono de Ficino es mucho más autoritario. El pasaje que citamos más arriba donde Sócrates habla de Afrodita y de la diosa Placer se presta, tanto hoy como en el siglo XV, a distintas interpretaciones, pero Ficino no expresa esta apertura, sino que al contrario, satura la interpretación con las numerosas referencias que mencionamos más arriba. El método hermenéutico de Ficino revela su creencia en la enorme profundidad y complejidad subyacente a los textos platónicos, pero no así en su ambigüedad, polisemia, o en sus cambios a lo largo del tiempo (ya sea a lo largo de la vida del propio Platón, o de la tradición que surgió posteriormente).<sup>149</sup> En este sentido, su enfoque tiene poco en común con el de humanistas como Valla (Clark & Kaske, 1998, p. 39).

Aunque no se trata de un comentario, la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino ha sido señalada por Allen (2000) como una de las fuentes utilizadas por Ficino.<sup>150</sup> Si bien este último no reconoce explícitamente su deuda, hay pasajes enteros en los que parafrasea al Aquinate introduciendo cambios mínimos. Esto sucede por

---

<sup>148</sup> Sin lugar a dudas esta es una tendencia general de la obra de Ficino, como evidencia su interés en la *prisca theologia*. Más arriba hemos mencionado la hipótesis de Hankins (1990, p. 355) según la cual la estrategia principal de Ficino consiste en armonizar los argumentos de Platón restringiendo o ampliando los márgenes de su aplicación (ver p.116).

<sup>149</sup> Hankins considera que el modo apologético de los comentarios implica que: "Ficino for his part was working with a mixture of exegetical techniques inherited from antiquity and the Middle Ages, whose purpose, as he saw it, was not to establish historical facts but to allow the moral and religious influence of Plato to operate fruitfully upon the men of his own age." (1990, p. 341).

<sup>150</sup> Recordemos que Valla tenía también un cierto respeto por la figura de Tomás de Aquino, tal como se evidencia en su *Encomion Sancti Thomae Aquinatis* de 1457. De todos modos, fiel a su estilo, Valla no deja de realizar críticas a la teología de su época en este encomio, y aclara enfáticamente que no puede compararse a Aquino con teólogos antiguos como Agustín y Jerónimo.

ejemplo en el tercer capítulo del libro primero del *In Philebum*, cuyo título es: "Finis omnium actionum est bonum", y que está fuertemente emparentado con el tercer capítulo del libro tres de la *Summa contra gentiles*. Comparemos un pasaje de ambos textos:

Además, fin es aquello que aquieta el deseo del agente o de lo que mueve, y de lo que es movido. Pero el aquietar el deseo es propio del bien, dado que el bien es lo que todos apetecen. Luego toda acción y todo movimiento van dirigidos al bien.<sup>151</sup> (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, III, 3).

Así, el fin es aquello en lo que se aquieta el apetito de lo que mueve y de lo que es movido. Pero el principio racional del bien es lo que satisface el apetito. Pues el bien es aquello que todas las cosas apetecen. Luego, todo movimiento conduce así al bien.<sup>152</sup> (Ficino, *In Philebum*, I, III, p.87)

El hecho de que Ficino pueda introducir préstamos de este tipo en algunos momentos de su comentario sin presentarlos como citas directas muestra que la estructura de su argumentación tiene muchos puntos en común con el modelo escolástico, aun si no recurre a la estructura de la *quaestio* (Kristeller, 1953, p. 24). Por otro lado, el hecho patente de que Ficino tuviera en cuenta la *Summa* del Aquinate para elaborar su comentario al texto platónico nos permite comprobar de forma nítida algunas diferencias. Si bien Tomás acepta que Epicuro debió ser un hombre probo, tal como lo señalan Séneca y Cicerón (Rodríguez Donis, 1995, p. 192), en el capítulo XXVII del libro tercero de la *Summa contra gentiles* (cuyo título es "Quod felicitas humana non consistit in delectationibus carnalibus") vincula específicamente al epicureísmo con la tesis de que la *voluptas* carnal es el sumo bien, y los aparta de la vía contemplativa. Como hemos visto, Ficino en el *De voluptate* no comparte esta postura, aunque coincide con Aquino en que hay placeres que nos atan a lo corporal de forma perjudicial.

Por último, si bien no es nuestro objetivo realizar un análisis pormenorizado del uso por parte de Ficino de la *Summa*, existe por lo menos un elemento ligado específicamente con el problema de definir la *voluptas* que es importante tener en cuenta. En el capítulo XXXVII del libro primero, Ficino resume el capítulo XXVI del libro tercero de la *Summa contra gentiles*, donde se discute la cuestión de si el intelecto

---

<sup>151</sup> "Praeterea. Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et eius quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum: nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis ergo actio et motus est propter bonum." El texto latino pertenece a la edición de Marieti (1946).

<sup>152</sup> "Item finis est in quo appetitio eius quod movet eiusque quod movetur quiescit. Ratio autem boni est ut appetitum impleat. Nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis itaque motus ad bonum ducit."

es superior o no a la voluntad. Tanto Aquino como Ficino concluyen en que el intelecto es superior y más próximo al *summum bonum*, pero al discutir el problema del placer y su vínculo con la *voluntas*, se produce un cambio: allí donde Aquino habla de *delectatio*, Ficino opta por la palabra *voluptas*. Aquino de hecho no utiliza ni una sola vez *voluptas* en este capítulo. Un ejemplo claro es la transformación de la frase: "Delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti" (*Summa contra gentiles*, III, XVI, 15) a "Adde quod voluptas nihil aliud est quam quies voluntatis in aliquo convenienti bono" (*In Philebum*, I, XXXVII, p.377-379). Esta transformación puede deberse a varios motivos, desde la influencia de la traducción de Leonardo Bruni de la *Ética Nicomáquea* que mencionamos en varias ocasiones en este trabajo, a la necesidad por parte de Ficino de mantener una cierta coherencia terminológica a lo largo de su comentario, en donde es claro que la cuestión central es la que se plantea entre *voluptas* y *sapientia*. Demuestra, en todo caso, que para el corpus que analizamos en este trabajo la cuestión del placer ha de formularse, en primera instancia, en relación con la *voluptas* y no con cualquier otro de sus cuasi-sinónimos.

#### **4.5. Posición y representación de los interlocutores en el *In Philebum***

Hasta aquí nos hemos referido al uso por parte de Ficino del género "comentario". A los propósitos de nuestro trabajo, resulta también fundamental estudiar las transformaciones que suceden entre el *Filebo* platónico y el *In Philebum* ficiniano en relación con la estructuración de las posiciones en disputa. La hipótesis que nos guiará es que estas transformaciones en la estructura dialógica revelan la forma en la que Ficino concibe una visión de la *voluptas* que tiende a reducir su carácter polémico y el dualismo que la atraviesa. Veremos que estas operaciones tienen un correlato directo en algunas de las hipótesis centrales sobre el placer del *In Philebum*.

La estructura del *Filebo* de Platón tiene algunas particularidades en relación con otros diálogos. Para nuestro propósito, bastará con compararlo con el *Banquete* y el *Parménides*. Estos dos textos, además, recibieron comentarios exhaustivos por parte del Ficino, lo que facilita la comparación. La primera diferencia que salta a la vista es la ausencia de marco narrativo en el *Filebo*. Mientras que el *Parménides* y el *Banquete* refieren con cierto detalle la situación en la que Sócrates dialogó con sus interlocutores, el *Filebo* comienza *in medias res*, continuando una conversación iniciada anteriormente.

La conclusión también es abrupta, y quedan incluso argumentos sin desarrollar de forma explícita.<sup>153</sup> Por este motivo, el *Filebo* está entre los diálogos menos narrativos de Platón. Esta característica pudo haber influido en la decisión de Ficino de redactar su comentario prescindiendo de un marco enunciativo como el que aparece en el *De amore*. En el caso del *Parménides*, Ficino abre su comentario con un breve capítulo sobre la *Dispositio* platónica en el que se reconstruye la situación en la que transcurre el intercambio entre los personajes.

La mínima narración que podemos reconstruir a partir del *Filebo* de Platón tiene sin embargo una incidencia importante en nuestro estudio, ya que revela el posicionamiento de los interlocutores respecto de la posibilidad de debatir acerca de la *hedoné*. Desde un principio, se establece que Filebo, de quien sólo sabemos que es un acérrimo defensor del placer, cederá su puesto en la discusión al joven Protarco, un interlocutor mucho más flexible.<sup>154</sup> Las intervenciones de Filebo serán entonces muy escasas de aquí en adelante, y tendrán un carácter impugnatorio, mucho más hostil que los cuestionamientos de Protarco. Vimos un ejemplo de esto en el pasaje que hemos citado más arriba sobre la diosa Afrodita. Este rechazo de Filebo a iniciar un debate con Sócrates parece expresar una cierta conciencia de que el ideal hedonista no puede ser sostenido incólume una vez que aceptado participar del *logos* (Van Riel, 2000, p. 37). En otras palabras, Filebo parece tener una cierta conciencia de que debatir sobre la importancia de la sabiduría y la importancia del placer implica colocar a este último en una situación desventajosa. Ficino, quizás involuntariamente, le da la razón. Luego de referirse al pasaje en 22e acerca de si el placer o el intelecto es el que más aporta a la vida feliz, añade que es "como si Sócrates dijera":

Es como si dijera [*quasi dicat*]: quizás no me das crédito ahora, antes de que te dé la razón. Ciertamente te la daré en su momento. Mientras tanto, acéptalo así, confiando en el vaticinio de mi mente (la mente que Filebo había despreciado), que ciertamente sobrepasa al placer, y esto sobre todo porque, como ahora puedes ver, deliberamos con el poder y la luz de la inteligencia misma sobre la inteligencia y el placer. Pero no estamos inquiriendo ni del placer ni de la

---

<sup>153</sup> Ficino explica este cierre abrupto en su resumen del *Filebo* (incorporado en la edición de Allen como "Appendix V"): "Tu vero singularem huius dialogi proprietatem considera, neque enim certum habet principium neque finem; imitatur sane bonum ipsum de quo quodammodo disputat. Hoc enim cum principium sit et finis omnium, merito neque principium habet neque finem. Atque hoc quidem ratione qua immensum in se est et penitus absolutum." (*In Philebum*, Ap.V, p.518). Esta explicación tiene puntos en común con la de Damascio (§258-259).

<sup>154</sup> En su edición anotada del *Filebo*, Gosling (Platón, 1975, p. x) señala que su nombre puede traducirse al inglés como *Loverboy*.

sabiduría con la luz del placer, ya que este es ciego, pues el apetito es ciego. ¿Quién pues duda que la inteligencia, que así juzga al placer y que en lo más mínimo es juzgada por él, es más excelente que el placer?<sup>155</sup> (*In Philebum*, I, XXXIII, pp.341-343)

Valla parece haberlo comprendido en el *De vero bono*: para exaltar el placer, es más adecuado un discurso apologético que una discusión racional. El placer es un componente de la discusión socrática (como se lee en *Fedón* 59a), pero está subordinado al poder del *logos* para encontrar la verdad. Véase sino la reacción irónica de Sócrates al discurso de Agatón en el *Banquete* (198a y ss.).<sup>156</sup>

Existen distintas teorías acerca de la importancia del intercambio dialógico en el *Filebo*. Gill (2010) considera que este diálogo tiene un eje doctrinal, y se apoya para esto en la total ausencia de cuestionamiento de Protarco a varias de las cuestiones centrales que Sócrates introduce a lo largo del diálogo. La importancia que le otorga Sócrates aquí al método de la *diáresis* y a la oposición entre *peras* y *apeiron* (temas que exceden por mucho la cuestión específica del placer y la sabiduría), sumados a la confianza con la que Protarco se deja guiar por estos problemas, parecen efectivamente darle la razón, y vincular al *Filebo* con las enseñanzas no escritas de Platón. Es posible, sin embargo, enfatizar el aspecto opuesto si nos detenemos en las importantes objeciones de Protarco a la concepción socrática de los "placeres falsos", en donde se muestra como un interlocutor lúcido y crítico. Este vaivén parece indicar que Protarco está capacitado para percibir cuando Sócrates se aleja demasiado de las opiniones comúnmente aceptadas acerca del placer, exigiéndole justificaciones pertinentes para argumentar muchas de sus posturas antihedonistas. Sin embargo, es incapaz de cuestionar a Sócrates cuando este lo envuelve en especulaciones ontológicas, lo que implica que no pueda defenderse cuando Sócrates extrae de estos principios conclusiones que apoyan su teoría. La perspectiva de Gadamer al respecto es un tanto diferente, ya que considera que "the special importance of the *Philebus* lies precisely in

---

<sup>155</sup> "quasi dicat, Forte mihi nunc non creditis priusquam afferam rationem. Afferam certe loco suo. Interim ita esse ponite, vaticinio mentis confisi, mentis eius quam Philebus spreverat, quae certe voluptati praestat ex eo maxime quod, ut nunc cernitis, mentis ipsius vi ac lumine et de mente et de voluptate consultamos. Lumine autem voluptatis, quae ipsa caeca est, nam et appetitio caeca, neque de voluptate neque de sapientia quaerimus. Quis igitur dubitet quin mens voluptati excellat, quae ita eam iudicat ut ab ea minime iudicetur."

<sup>156</sup> Podemos encontrar un uso idéntico del *quasi dicat* en el *De amore* (II, IV), cuando Ficino analiza la carta de Platón a Dionisio. Dice entonces: "Y lo que significa el empleo de la expresión *en torno a* lo expone Platón cuando añade: todas las cosas existen gracias a él y él mismo es la causa de todo lo bello, como si dijese [*quasi dicat*], por esto están todas las cosas en torno al rey, porque todas se vuelven a él por su propia naturaleza como a su fin." (*De amore*, I, IV, p.31, trad. de Villa Ardura).

the fact that the dialectic that is discussed in it becomes aware of itself in the actual conduct of Socratic dialogue." (1991, p. 113) En otras palabras, la digresión de Sócrates de la discusión central hacia cuestiones metodológicas no implica un intento platónico por monopolizar la forma de argumentación para adoctrinar a sus lectores y discípulos, sino que al contrario, una forma de poder alcanzar un acuerdo auténtico con su interlocutor en el contexto del diálogo mismo.

¿Cómo aparece representado este juego de voces en el *In Philebum*? La reivindicación parcial de la figura de Filebo que podemos encontrar en los estudios actuales resulta ajena a Ficino, quien se hace eco con insistencia de las observaciones de Sócrates acerca de la importancia de buscar incansablemente la verdad a través del diálogo (*Filebo* 11c). Ficino indica que Filebo es un joven seguidor de Eudoxo y Aristipo,<sup>157</sup> es decir, que considera que el sumo placer es movimiento y generación. La caracterización más detallada se encuentra en el siguiente pasaje:

Inmediatamente apareció la pertinacia previa de Filebo. Pues estaba cansado de discutir cuando fue persuadido por Sócrates, y poco después agregó: a mí me parece que el placer es superior a la sabiduría y siempre me lo parecerá. Aquí se evidencia que es ignorante [*indocilem*], puesto que obstruye sus oídos para argumentos futuros, y prefiere errar con su propia opinión antes que con razones de otros juzgar correctamente, aunque estas últimas sean verdaderas.<sup>158</sup> (*In Philebum* I, XXIII, p.217)

La pertinacia de la defensa cerrada de la *voluptas* es inasimilable al tipo de planteo que propone Ficino. También en esto se diferencia de Valla, quien en el *De vero bono* podía incluir una defensa casi igual de frontal de todas las formas de placer a través de la figura de Vegio, quien seguirá actuando como "epicúreo" incluso luego de admitir el triunfo oratorio del Raudense (Marsh, 1980, p. 77). La forma en la que Valla y Ficino manejan las tensiones internas al concepto de *voluptas* es netamente distinta, ya que mientras Valla propone un diálogo entre posturas extremas, Ficino intentará subsumir las oposiciones bajo la autoridad de Platón. Las características del comentario como género resultan funcionales a este propósito.<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> *In Philebum*, I, X, p. 133.

<sup>158</sup> "Philebi vero pertinacia in superioribus statim apparuit. Nam prius defessus est disserendo quam a Socrate persuasus, et paulo post addidit: Voluptas mihi sapientiae praestare videtur semperque videbitur. Ubi indocilem se esse testatus est, utpote qui futuris rationibus obstrueret aures, ac potius propria cum opinione errare vellet quam cum alienis rationibus etiamsi verae sint recte sentire."

<sup>159</sup> La forma "comentario" implica también para Ficino la posibilidad de oscilar entre un horizonte pagano y uno cristiano sin necesidad de establecer cortes tajantes. Tal como dicen Clark y Kaske (1998, 65): "For



No encontramos en su *In Philebum* una contraposición con otras obras platónicas, pese a que la temática de la *hedoné* se presta para este tipo de operaciones de lectura.<sup>160</sup> Cuando Ficino cita otros diálogos, señala dos posibilidades: o se trata de otros textos que se complementan (tal como sucedería, por ejemplo, con la visión del *Fedro* sobre el placer, que es distinta pero complementaria de las discusiones al respecto en el *Filebo*), o de textos que apoyan la misma idea aportando argumentos adicionales. A esto se suma otra estrategia argumentativa frecuente en el *In Philebum* que incide en la articulación conceptual de la *voluptas*: Ficino regularmente busca clarificar el sentido de las palabras de Platón, empleando giros como *cum Plato dicit... vult/intelligit*,<sup>161</sup> con el objetivo de mostrar que en ciertas ocasiones, el filósofo ateniense está usando la misma palabra para referirse a dos conceptos distintos, o para identificar un sentido ulterior a ciertos pasajes, y de esa forma posibilitar conexiones mayores con la totalidad del corpus platónico.

Si nuestro propósito es identificar el juego de voces en pugna alrededor del placer en el *In Philebum* debemos detenernos en la presentación de las posiciones filosóficas que Ficino contrapone a la de Platón. Es aquí donde aparecerá el epicureísmo. Las caracterizaciones de las escuelas filosóficas en sus respectivas actitudes sobre la *voluptas* y el *summum bonum* no son esencialmente distintas a las que aparecen en el *De voluptate* de 1457. Son, en cambio, muy diferentes al "estoicismo" y al "epicureísmo" tal como los entiende Valla en el *De vero bono*. En el *In Philebum*, Ficino describe los distintos sistemas éticos en el capítulo VI del libro primero, cuyo título es: "In quo consistat humanum bonum et de comparatione voluptatis cum sapientia inter se et ad ipsum bonum". Aquí se pregunta en qué consiste, para Platón, la *fruitio* del "bien absoluto". Para nuestro propósito resulta importante la descripción de Demócrito, Aristipo y Epicuro:

A continuación, las opiniones de aquellos que no refieren nuestro bien al bien primero han de ser rechazadas en la medida en que son insustanciales [*vanae*]. Así era la opinión de Demócrito, que estaba satisfecho solamente con la quietud, que es la felicidad de las piedras. También [rechacemos a] Aristipo,

---

Ficino, it appears that the commentary as a literary form allowed him to say things which he believed but which he could not as a Christian, and latterly as a priest, have said in *propria persona*."

<sup>160</sup> La crítica presenta visiones alternativas al respecto. Mientras que Bossi (2008) tiende a enfatizar los puntos de contacto entre las distintas obras platónicas en las que se reflexiona sobre la *hedoné*, Lefebvre (2011) pone el acento en las diferencias evolutivas de su pensamiento.

<sup>161</sup> Algunos ejemplos muy claros de este procedimiento aparecen en relación con la cuestión del "Uno" neoplatónico (*In Philebum*, I, XVI).

que siguió el placer del cuerpo, el que está manchado por numerosos elementos contrarios y es común con muchas bestias. Debe ser rechazada también la tranquilidad de Epicuro, que no se busca por sí misma, sino para estar libre de las perturbaciones, para que estemos más preparados para el bien supremo, de donde depende también nuestro bien.<sup>162</sup> (*In Philebum*, I, VI, p.113)

A esta primera descripción le sigue una más sorprendente: Ficino sostiene que Platón clasifica las posturas sobre el *summum bonum* en tres grandes tipos: aquellas que defienden la supremacía del placer, aquellas que defienden la de la sabiduría, o aquellas que sostienen que es una "tercera cosa" (*tertium aliquid*). Partiendo de este modelo, Ficino asigna "sub commune voluptatis nomine" a Aristipo (que privilegia los placeres corporales) y a Eudoxo (quien opta por los intelectuales), pero Epicuro, en cambio, cae junto a Zenón y Antístenes dentro de aquellos que valoran la sabiduría (llamada *scientia* o *sapientia*). Ficino interpreta que la concepción de la *tranquillitas* del filósofo de Samos tiene más en común con la contemplación intelectual que con la *voluptas*. Vemos cuán lejos está aquí de gran parte de la tradición medieval, incluyendo la *Summa contra gentiles* de Aquino. También está en las antípodas de Valla: mientras que este último autor optaba por presentar un interlocutor "epicúreo" que hacía una apología de la *voluptas* ligada a los placeres sensibles, y que cuestionaba la posibilidad de que la contemplación pudiera conducir a este tipo de placer sino estaba asociada con actividades concretas, para Ficino Epicuro ni siquiera se encuadra dentro del "hedonismo", ya que el sumo bien para él es la *tranquillitas*, una forma de sabiduría antes que una forma de deleite. Así como Valla altera el ideal epicúreo "original" al proponer una serie de placeres corporales como los del sexo y los del vino en el lugar del sumo bien, Ficino, por la vía opuesta, pierde completamente de vista el materialismo epicúreo y (en este pasaje) segrega la tranquilidad del placer, en vez de vincularlos entre sí como hacía el maestro del Jardín. Sin embargo, esto no se condice completamente con lo que encontramos en otros pasajes ficinianos, incluyendo algunos presentes en el mismo *In Philebum*. La posibilidad de vincular la *tranquillitas* (y en general, la sabiduría) con la *voluptas* aparece formulada de distintos modos a lo largo de su comentario. Pero sobre todo, las considerables diferencias con el enfoque de Valla en el

---

<sup>162</sup> "Porro sententiae illorum qui bonum nostrum ad bonum primum non referent utpote vanae reiciendae sunt. Qualis fuit Democriti, qui sola quiete contentus fuit, quae lapidis felicitas est. Item Aristippi, qui voluptatem corporis sectatus est, quae semper plurimis est inquinata contrariis bestiisque singulis est communis. Mittenda est et Epicuri tranquillitas, neque enim propter se ista quaeritur; sed ut a perturbationibus liberi expeditores simus ad supremi boni, unde et nostrum pendet bonum, adeptionem."

*De vero bono* respecto a la concepción del epicureísmo no deben hacernos perder de vista una coincidencia central: en ambos casos se admite que la concepción epicúrea del *summum bonum* puede ser admitida como una forma propedéutica para la auténtica felicidad. Admitir los preceptos epicúreos no será por lo tanto una forma de apartarse de la verdad (sea la *summa voluptas* del Raudense o la *fruitio* intelectual de Ficino en el *In Philebum*) sino al contrario, una forma de acercarse parcialmente a ella.<sup>163</sup>

Por último, podemos encontrar, en relación con la obra de Valla, una diferencia de carácter más general que determina acercamientos diferentes a la cuestión del placer. Hemos visto como en el *De vero bono* se contraponen un discurso retórico y poético a un discurso filosófico, tal como aparecía ejemplificado en la analogía de Guarino del ruiseñor y la golondrina. Señalamos también que el cuestionamiento de Valla al discurso filosófico se extiende mucho más allá de este texto, y se desarrolla con especial énfasis en su *Dialectica*, donde coloca la retórica muy por sobre la dialéctica. Esta última, afirma, es en rigor muy sencilla y su estudio debería ocupar poco tiempo. Su fama se debe a un engaño, ya que en sí misma es "oscura" (*fusca*), "macilenta" (*strigosa*) y "diminuta" (*pusilla*) (*Disputationes Dialecticae*, II, proemio, p.6). Nada más lejano a la posición de Ficino, que en su comentario al *Fedro*, refiriéndose al comienzo del diálogo entre Sócrates y Fedro sobre el discurso de Lisias, señala que:

[Sócrates] prueba sin embargo que nadie puede ser un orador verdadero si no tiene especial conocimiento de los asuntos humanos y de la ciencia de las almas. Y aconseja, para que el orador pueda adquirir esto, que primero aprenda la facultad de dividir y unir del dialéctico; Piensa [Sócrates] que esta habilidad es el mejor instrumento para indagar y encontrar la verdad, y en el *Filebo* la llama el regalo de Dios puesto que, así como es el deber eterno de Dios dividir y unificar, así hace el dialéctico con su técnica.<sup>164</sup> (*Comentario al Fedro*, II, III, p.46)

---

<sup>163</sup> Aunque no desarrollaremos aquí en toda su complejidad el problema de la oposición intelecto-voluntad en el *In Philebum* y otros textos de Ficino, no deja de ser importante señalar que en el capítulo XXXVII (que cierra el libro primero del comentario), se establece claramente que la *tranquillitas* de la voluntad, llamada por "algunos" (aquí Ficino no especifica una escuela filosófica en particular, pero es lógico suponer que se refiere a los epicúreos) no puede ser el sumo bien precisamente por pertenecer al ámbito de la voluntad y no del intelecto.

<sup>164</sup> "Probat autem neminem oratorem verum esse posse, nisi rerum praesertim humanarum animorumque scientiam habeat. Quo autem orator id asequi possit, praecipit, ut a dialectico facultatem discat dividendo atque componendi; quod esse vult praecipuum veritatis indagandae inveniendaeque instrumentum, et in *Philebo* dei nuncupat donum, propterea quod, sicut in mundo perpetuum dei officium est dividere atque componere, ita et dialectici est in arte." Texto latino citado de la edición de Allen (2008).

Aquí Ficino no solo exalta la dialéctica, sino que, siguiendo precisamente al *Filebo*, la caracteriza como un procedimiento basado en la división y composición. El *In Philebum* contiene extensos elogios de este método, que siguen de cerca la caracterización de Sócrates (según la cual es un "regalo de los dioses") en *Filebo* 16c. Su aplicación para la definición de la *voluptas* resultará clave tanto en nuestro análisis del *In Philebum* como de los *Apologi ad voluptatem*. En términos conceptuales, es la aplicación del método dialéctico lo que da cierta unidad a los diferentes enunciados con los que Ficino encara el problema del placer y formula su propia teoría de la *duplex voluptas*.

#### **4.6. Uso del modelo narrativo en los *Apologi ad voluptatem***

¿Podemos transpolar las conclusiones que hemos obtenido del análisis formal del *In Philebum* a los *Apologi ad voluptatem*? Es evidente que, aun si aceptáramos la idea de que reponen el mismo contenido filosófico, la transposición al modo narrativo trae consecuencias para pensar su modo de argumentación. En su análisis del *De amore* ficiniano, Martín Ciordia (2004, p. 42) se refiere a dos modos diferentes de reflexionar sobre los relatos incorporados en textos filosóficos: pueden pensarse como herramientas para ilustrar conceptos, o como metáforas "radicales" que atañen a una experiencia profunda que el desarrollo conceptual ulterior intenta revelar. El relato no funciona mediante definiciones, sino a través de semejanzas (no se trata entonces de decir "el placer *es*" sino más bien "el placer *es como*"). Desde nuestra perspectiva, los apólogos ficinianos acerca del placer van más allá de la alegorización conceptual y presentan diferencias formales y conceptuales con el *In Philebum*, aunque sin por eso dejar de trabajar sobre los mismos problemas.

Aunque no nos proponemos aquí una caracterización detallada del *apologus* humanista, algunas de las hipótesis de Marsh (2003, 2012) resultarán útiles para enmarcar nuestro análisis de las características formales de los *Apologi ad voluptatem*. Marsh vincula al apólogo con el diálogo, en la medida en que ambos funcionan como formas de construir un puente entre filosofía, retórica y literatura. El apólogo está constituido por una narración que puede ser utilizada tanto para ilustrar un punto en una argumentación (algo que vimos en los usos de la narración de Valla en el *De vero bono*) como para aclarar una cuestión filosófica. Además, Marsh (2003, p. 12) señala que el modelo que inspiró a muchos humanistas de la segunda mitad del siglo XV fue el de León Battista Alberti, tanto con sus *Intercenales* como sus *Apologi centum* de 1437.

Veremos que en el caso de Ficino el *Momus sive de principe* también pudo funcionar como una fuente de inspiración. Por último, otro aspecto que diferencia al apólogo humanista de la fábula esópica, y que aparecerá en los relatos ficinianos sobre el placer, es la mayor presencia de divinidades y de personificaciones tales como la Virtud, la Temeridad, y como sucede con el mismo Ficino, el Placer mismo (Marsh, 2003, p. 22).

Es posible suponer que el origen de los apólogos sobre el placer de Ficino se encuentre en esta interesante observación de Sócrates en el *Fedón*:

¡Qué cosa más extraña, amigos, parece eso que los hombres llaman placer!  
¡Cuán sorprendentemente está unido a lo que se semeja su contrario: el dolor!  
Los dos a la vez no quieren presentarse en el hombre, pero si se persigue el uno y se le coge, casi siempre queda uno obligado a coger también al otro, como si fueran dos seres ligados a una única cabeza. Y me parece —agregó— que si hubiera caído en cuenta de ello Esopo habría compuesto una fábula que diría que la divinidad, queriendo imponer paz a la guerra que se hacían, como no pudiera conseguirlo, les juntó en el mismo punto sus coronillas; y por esta razón en el aquel que se presenta el uno le sigue a continuación el otro. (*Fedón*, 60b-c, trad. Gil Fernández)

Aunque en su traducción de este pasaje Ficino opta por *fabula* y no por *apologus*, las similitudes entre la propuesta de Sócrates y sus propios apólogos son claras. Sin embargo, Ficino no parece tan interesado en la oposición/vínculo entre placer y dolor, sino más bien en la vinculación del placer con las cosas buenas y las cosas malas.

Dado que nuestro primer propósito es aquí distinguir las propiedades formales de los cuatro apólogos, lo primero que hemos de señalar son sus diferencias internas. Los dos primeros ("Malus daemon per verisimile ad falsum, per voluptatem trahit ad malum; Deus vero per haec ad verum et bonum" y "Apologus de bonis atque malis") presentan un esquema dual, en el que se enfrentan dos potencias: la de Dios y la del *Malus Daemon*, o la del "Bien" y el "Mal". Estas fuerzas compiten entre sí, y la *voluptas* aparece principalmente como la "carnada" (*esca*) que ambos utilizan de formas distintas para atraer a los seres, ya sea hacia el bien supremo o hacia el mal y la destrucción. Los últimos dos *apologi* ("De voluptate quae vicit ambitiosos, victa est a Pallade" y "De voluptate, quod non sit cum ipsa congregandum neque in terris speranda") en cambio incorporan diversos dioses paganos, con lo que la oposición Bien / Mal deja de resultar operativa. Además, los últimos dos apólogos son más extensos y presentan una

estructura narrativa más desarrollada, en la que distintos personajes interactúan y discuten entre sí.

Hay, sin embargo, un aspecto que une a los cuatro apólogos: en todos ellos se tematiza una confrontación. Los últimos dos lo expresan ya desde sus títulos con los verbos *vincere* y *congregari*. Las discusiones acerca del lugar de la *voluptas* en la vida humana y en la escatología cristiana que conforman el núcleo de nuestro trabajo con Valla, Ficino, Moro y Erasmo aparecen representadas aquí de forma oblicua, pero con toda su potencia agonal.

Los cuatro apólogos tienen una sintaxis sencilla y una estructura narrativa lineal, con una conclusión que expresa en una sola oración el contenido central que el *apologus* debe transmitir. Estas características ya estaban en la fábula esópica tal como fue transmitida durante la Edad Media, pero consideramos que aquí hay motivos para pensar en otra influencia que se suma a las de Platón y Esopo: Luciano de Samosata, quien gozaba de creciente popularidad en el siglo XV (Marsh, 1998). La caracterización de los dioses en los últimos dos apólogos y su forma de interactuar tienen elementos en común con el *Momus sive de principe* de León Battista Alberti, uno de los textos del período que expresa con mayor claridad la influencia del satirista griego. Ficino y Alberti fueron contemporáneos (aunque Alberti era casi treinta años mayor) y aparecen juntos en las *Disputationes Camaldulenses* de Landino. El *Momus* fue finalizado en 1450, con lo que es posible que Ficino lo conociera al momento de redactar sus apólogos. En el segundo de ellos Momo aparece brevemente representado en su función de Dios siempre dispuesto a la queja, rol que le veremos representar también en el *Epicureus* de Erasmo de Rotterdam, y que se encuentra tanto en las fábulas esópicas como en las narraciones de Luciano.

Los primeros dos apólogos presentan una narración mínima. Ambos versan sobre la competencia entre dos principios generales que no tienen ninguna caracterización que los individualice como sujetos. En el primero se trata de *Deus* y el *malus daemon*. Aunque sin duda estas figuras nos remiten al Dios cristiano y a Satanás, ninguno de los dos posee atributos específicos que nos permitan vincularlos con ellos. En relación con el primero, nada se dice de la trinidad, ni de su capacidad para la gracia y la redención: se señala solamente su capacidad creadora. El *malus daemon* tiene, como Satanás, la característica de ser envidioso y rebelde, pero esto es lo único que

sabemos sobre él, y no se lo vincula de ninguna forma específica con el Infierno.<sup>165</sup> Su enfrentamiento se da por vía indirecta: ambas fuerzas desean conducir a los hombres hacia sí (o sea, hacia el bien o hacia el mal), y ambos utilizan para eso la fuerza de la *voluptas*, impresa en las cosas como un anzuelo que pueda conducir a los hombres hacia el bien supremo que se encuentra más allá de ellas. El *malus daemon* utiliza la misma estrategia y crea un anzuelo similar al de Dios, pero lo coloca en las cosas malas y falsas. El *apologus* se cierra con una referencia al *Timeo*, donde precisamente aparece la metáfora del placer como "señuelo" (*δέλεαρ*), pero sólo en el sentido negativo:

Cuando estos [los mortales] recibieron un principio inmortal de alma, le tornearon un cuerpo mortal alrededor, a imitación de lo que él había hecho. Como vehículo le dieron el tronco y las extremidades en los que anidaron otra especie de alma, la mortal, que tiene en sí procesos terribles y necesarios: en primer lugar el placer, la carnada mayor al mal, después, los dolores, fugas de las buenas acciones, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora. (Platón, *Timeo*, 69d, trad. Lisi)

En el primer *apologus* nada se nos dice acerca de cómo los hombres pueden distinguir la marca de Dios y la marca del *malus daemon*, ya que en ambos casos se trata de *voluptas*. Pareciera imposible discernir entre el placer-señuelo "auténtico" y el placer-señuelo "falso" si no es acudiendo a la naturaleza misma de la cosa que lo produce. El segundo apólogo desarrolla un poco más este micro-relato y añade una posible forma de identificación. Aquí los adversarios no son Dios y el *malus daemon* sino directamente el Bien y el Mal. Tal como en el primer caso, la acción sucede en tiempos inmemoriales, vinculados con el inicio de la Creación. La primera diferencia formal es que aquí los personajes se multiplican: aparecen la Fortuna personificada y el dios Momo, ambos alineados con el Mal. La dinámica es la misma que la del primer *apologus*: el Bien produce cosas buenas, e incluye en ellas el placer como anzuelo. El Mal, envidioso y estéril, acude a la Fortuna para poder producir cosas él también, y

---

<sup>165</sup> Somos conscientes de que la teoría ficiniana de los *daemones*, de base platónica, no los vincula con el Infierno sino que los coloca en una posición mediadora entre lo celestial y lo terrenal. (Clark & Kaske, 1998; Ludueña Romandini, 2006). Esto aparece en el mismo *In Philebum*, cuando se presenta la teoría de la "cadena del ser" (I, XXXII). Allí se dice que el *daemon* más alto (el del fuego) es el más cercano a los ángeles, y el más bajo (del agua), al hombre más excelso. Sin embargo, el hecho de que en este apólogo se hable de un único *daemon* contrapuesto a la divinidad parece acercarlo más a la figura tradicional de Satanás. En el *De amore* (VI, VIII), Ficino se refiere al *malus daemon* como *cacodaemon*. En todo caso, se trata indudablemente de otro cruce de horizontes realizado por Ficino.

vuelve a emplear el placer para atraer a los hombres. La diferencia estriba en que ahora se especifica una característica propia de cada placer-anzuelo: mientras que el Bien coloca el placer "detrás" (*a tergo*) de las cosas buenas, el Mal lo hace "en el frente" (*in fronte*), y utiliza a Momo para ridiculizar la decisión del Bien. El primer relato finalizaba con la contraposición irresuelta, pero en este *apologus* el Bien toma represalias para asegurar su dominio sobre el Mal, y hace que las cosas creadas por él con la asistencia de la Fortuna tengan dos enemigos: otra cosa mala, y una cosa buena que se les oponga. Ficino no da ejemplos, pero si pensamos en las virtudes y vicios en el esquema del "justo medio" aristotélico, habríamos de pensar por ejemplo que la cobardía tiene dos cosas que se le oponen: el valor, que es algo bueno, y la temeridad, que es algo malo. Nótese que aquí nos encontramos con un contra-argumento a la tesis de Catón Sacco, el primer orador del *De vero bono*, quien señalaba que el esquema aristotélico revela que los vicios son más abundantes que las virtudes, ya que hay dos vicios (en este caso, cobardía y temeridad) por cada virtud (*De vero bono*, I, III-IV). Vimos al pasar que el Raudense refuta esto al romper con la teoría del justo medio aristotélico. Aquí Ficino soluciona la cuestión señalando que está en la esencia de las cosas malas el autodestruirse y contraponerse entre sí, mientras que las cosas buenas siempre son armónicas ("cum bonum bono contrario esse nequeat"). Un argumento similar es utilizado en el *In Philebum* en contra de la posibilidad de que la *voluptas* sea el sumo bien, como veremos con más detalle en el siguiente capítulo.

Tanto el primer como el segundo apólogo presentan un universo "maniqueo", en el que dos fuerzas se oponen y rivalizan entre sí en el acto creador. En ambos casos se enfatiza la envidia y la infertilidad del Mal, pero en ninguno de los dos se reflexiona acerca de cómo el Mal (o el *malus daemon*) llegó a ser de esa forma, si es una creación del Bien o si tiene una existencia en sí. De ahí que Saitta (1954, p. 253) utilice estos dos apólogos para señalar que pervive en Ficino una sensación de lucha trágica entre el Bien y el Mal. Kristeller (1953, p. 57), por su parte, cita varios textos de Ficino —el *In Philebum* entre ellos— en los cuales se afirma que el "mal" no existe, sino que es en todo caso una forma de insuficiencia o imitación imperfecta del bien. Permanece en estos apólogos una cierta ambigüedad al respecto, ya que aunque el Mal es efectivamente una mala imitación del bien, no por eso deja de tener la capacidad de obrar.

Los últimos dos apólogos abandonan el esquema binario que caracteriza a los primeros dos, y están poblados por figuras mitológicas cuya forma de obrar puede



vincularse a la que aparece en las sátiras lucianescas (como el *Zeus trágico*), el *Momus sive de príncipe* y algunos *Intercenales* de Alberti. Ambos apólogos tienen una peculiaridad que los sitúa en un lugar privilegiado en la totalidad de nuestro corpus: aquí por primera vez, el Placer toma la palabra y actúa por sí mismo frente a sus enemigos. En el tercer apólogo, el primer aspecto que llama la atención respecto de su caracterización es que aparezcan en plural: *Voluptates*. Esto no sucede con otras prosopopeyas que aparecen en el mismo relato, como *Impudentia*, *Temeritas* o *Pavor*. En el *Momus*, *Voluptas* no es un personaje, pero *Virtus* y *Fama* sí lo son y continuamente interactúan con los dioses en el relato. El objetivo de las *Voluptates* en el apólogo de Ficino consiste en primer lugar en obtener una reivindicación luego de ser vituperadas por "agitadores ambiciosos" (*ambitiosos concionatores*). El texto no nos ofrece pistas claras acerca de quiénes son estos agitadores. La palabra *concionator* (o *contionator*) puede ser utilizada en un contexto eclesiástico, sin connotación negativa, para referirse a un predicador, pero es excesivamente arriesgado suponer que aquí Ficino estaría cuestionando al clero. En el *Momus* se alude a agitadores en varias ocasiones, y cuando Momo se hace pasar por filósofo en el libro primero, se dice que caminaba "per gymnasia non sine multorum corona contionabundus" predicando demagógicamente que la religión es una superstición frívola (*Momus*, I, p.32). Sería posible suponer que estos agitadores ambiciosos de Ficino no son otros que los filósofos antihedonistas, de cuya hipócrita ambición se burlaba Luciano de Samosata y, dentro de nuestro corpus, Vegio en el *De vero bono*. Sin embargo, en el apólogo que estamos analizando los filósofos aparecen luego, una vez que las *Voluptates* vencieron a los ambiciosos, *vanos falsosque hostes*. Los filósofos representan un enemigo mucho más difícil de superar para los Placeres, ya que llaman en su ayuda a Minerva/Palas Atenea. La diosa enfrenta a *Temeritas*, que obra como la abogada de las *Voluptates*, y ambos disputan acerca de quién está más cerca de Júpiter: el placer o la sabiduría. Esto recuerda sin duda a la discusión en el *Filebo* platónico acerca de la relación entre felicidad, placer y sabiduría, analizada por Ficino en su comentario. *Temeritas* sostiene que *Voluptas* (que ahora aparece en singular) es demasiado *simplex et inocens* para entender los razonamientos filosóficos, y pasa a hacer un elogio de la extensión universal del placer y de Venus que recuerda a los primeros versos del *De rerum natura* de Lucrecio, citados también en el *In Philebum*. Aparece sin embargo un importante añadido: la *voluptas* está aquí vinculada tanto con el reino de los vivos como con el reino de los muertos: "Neque viventia solum sed etiam non viventia rapit ad se quaeque

voluptas" ("Apologus III" p.471).<sup>166</sup> Además de remitirnos a la *duplex voluptas* del Raudense, esta afirmación introduce el tema del cuarto y último apólogo.

En el tercer apólogo la confrontación termina con una victoria de Palas, que utiliza una argucia para contrarrestar los argumentos de *Temeritas* sobre la omnipotencia de la *Voluptas*. Palas invoca a *Pavor*, lo que provoca la huida en masa de los placeres.<sup>167</sup> De esto concluye la diosa que los placeres son aun más abyectos (*vilior*) que el miedo, ya que la sola mención del miedo los ahuyenta y desvanece al convertirlos en su enemigo, es decir, el dolor. Aquí es donde más nos aproximamos a la propuesta de Sócrates en el *Fedón* de mostrar la estrecha vinculación entre placeres y dolores, aunque el argumento que utilizaba Sócrates estaba más vinculado a su teoría de la repleción (que analizaremos en el siguiente apartado) que al contraste entre esperanza y miedo que presenta Ficino.

La primera diferencia que salta a la vista con el cuarto y último apólogo es que ahora Palas será derrotada por los placeres. Otra diferencia es que aquí *Voluptas* ya no necesita de la mediación de *Temeritas*, sino que hablará y se defenderá por sí misma. Sus atacantes no son ni filósofos ni hombres ambiciosos, sino dioses enviados por Júpiter con el propósito de evitar que las almas interrumpian su retorno al cielo por estar demasiado aferradas al placer en la tierra. Júpiter envía a Marte, Vulcano, Palas y a un grupo de *daemones*, que fallan sucesivamente. El intercambio entre *Voluptas* y Palas es el siguiente:

¿No te da vergüenza, o Palas, luchar vestida y armada como una diosa, conmigo, humana, sin armas y desnuda?" Ella respondió: "quiero luchar contigo para vencerte". A esto respondió aquella [*Voluptas*]: "no tendrás ni motivo gloria ni ventaja alguna en vencerme, ya que por vencerme no conseguirás ninguna de las dos. Es claro que luchas por el placer de vencerme,

---

<sup>166</sup> Los *Apologi ad voluptatem* no tienen número en el texto original. Para citarlos, los hemos numerado de acuerdo al orden en el que aparecen en la edición crítica de Allen, que los incluye como *Appendix II* a su edición del *In Philebum*. El título del "Apologus I" es "Malus daemon per verisimile ad falsum, per voluptatem trahit ad malum; Deus vero per haec ad verum et bonum.". El del "Apologus II", "Apologus de bonis ataque malis. El del "Apologus III", "De voluptate quae vicit ambitiosos, victa est a Pallade." El del "Apologus IV", "De voluptate, quod non sit cum ipsa congregiendum neque in terris speranda."

<sup>167</sup> Es posible que el cuadro de Andrea Mantegna *Palas expulsando a los vicios* (c.1502), encargado por Isabella d'Este para su *studiolo*, tenga una vinculación con el apólogo ficiniano. La afinidad en el tema general de la obra y el relato del tercer apólogo es clara, aunque hay diferencias importantes a destacar: para empezar, en el cuadro de Mantegna Palas aparece luchando sola, mientras que en el apólogo es el uso estratégico que hace del miedo (personificado) lo que posibilita la retirada de los placeres. En segundo lugar, la vinculación entre esta pintura y este apólogo implicaría que las *Voluptates* sean equiparados a los vicios, algo que no se desprende del texto. Existen otras diferencias importantes también, como la presencia de tres virtudes cardinales en el cuadro de Mantegna, mientras que el relato de Ficino transcurre en el Olimpo frente a Zeus y los otros dioses.

y no por la gloria o la ventaja". Entonces Palas, vencida por estas palabras se lanzó hacia adelante a golpearla y dirigió contra ella muchas veces su lanza.<sup>168</sup> ("Apologus IV", pp.473-475)

Aquí Voluptas parece haber aprendido a defenderse dialécticamente, y utiliza para eso uno de los argumentos más fuertes del hedonismo, atribuido por Aristóteles a Eudoxo (*Ética Nicomáquea*, 1172b): el placer mismo es un fin, ya que si alguien nos dice que realiza una actividad por placer, no hace falta adicionar nada más. A esta habilidad para la discusión se le suma otro atributo: Voluptas atraviesa el escudo de Palas, ya que tiene la capacidad de penetrar tanto el cuerpo como el alma con facilidad. Palas intenta combatir la Voluptas con *Dolor*, pero falla de nuevo ya que: "A quoniam contraria se mutuo non accipiunt" ("Apologus IV", p.474). Esto resulta sorprendente y parece ir directamente en contra de lo que decía Sócrates en el pasaje que hemos citado del *Fedón*, donde insistía en la necesidad de una fábula que muestre hasta que punto dolor y placer son indisociables.

Finalmente, derrotada Palas, Júpiter acude a su padre, Saturno, quien (explicita aquí el mismo Ficino, alegorizando su propia fábula) representa la vida contemplativa. El dios sugiere que el placer debe ser llevado hacia el cielo, mientras que el dolor, en cambio, debe permanecer en la tierra. De esta forma, los hombres sabrán que deben dirigirse hacia lo más alto para alcanzar la felicidad. La *Voluptas* sube desnuda al reino de los Dioses acompañada por las Musas y las Gracias. Sus ropas, abandonadas en la tierra, son usadas por Plutón (quien aquí cumple una función similar a la del *Malus daemon* de los primeros apólogos) para adornar a una de las Furias: *Iactura* ("pérdida" o "gasto") y hacerla pasar por el placer, para continuar atrayendo a los hombres hacia sí mismo y así alejarlos del cielo. Se retoma aquí el motivo de la carnada y de la imitación diabólica que estaba presente en los dos primeros apólogos pero que había desaparecido en el tercero. La moraleja del apólogo es: "A partir de esto somos aconsejados para que huyamos lejos del placer, de otra manera caeremos derecho en la *iactura* oculta bajo el manto del placer."<sup>169</sup> ("Apologus IV", p.479).

---

<sup>168</sup> "Nonne te pudet o Pallas deam vestitam, armatam certare mecum humana, inermi, nuda? Illa respondit: Sic placet te certare quo te superem. Ad haec illa: Cum neque gloriae neque utilitatis in certando rationem habeas, neutrum enim victa me consequeris, constat te ipsa dumtaxat victoriae voluptate devictam certare, nulla gloriae vel utilitatis habita ratione. Tum Pallas verbis convicta prorupit in verbera telumque saepius in eam direxit."

<sup>169</sup> "Hinc admonendi sumus ut voluptatem procul effugiamus, alioquin sub voluptatis praetextu in latentem iacturam protinus corruemus."

Hay un aspecto particularmente llamativo de este último apólogo en cuanto a su relación con la mitología pagana y la historia cristiana. Ficino fecha la partida del placer de este mundo en un momento específico: "Quo et Astraea originalis scilicet iustitia Adam peccante" ("Apologus IV", p.477). Tanto Ovidio (*Metamorfosis*, I, 150) como Lactancio (*Institutiones*, V, 5) se refieren al mito según el cual la Justicia abandonó el mundo al finalizar la Edad de Oro. Lactancio, pese a ser un autor cristiano, no establece una conexión específica entre esta historia y la de la pecado original. De hecho, según su relato, la Diosa Justicia abandona el mundo en el reinado de Júpiter, quien introduce la maldad tanto en los hombres como los animales. Para Lactancio, el relato mítico pagano no es una mera ficción poética sino que revela una verdad ("non pro poetica fictione, sed pro vero"), y se inscribe en la historia factual. Sin embargo, no aparece vinculado de forma precisa con la Creación y el pecado original tal como son narradas en el *Génesis*. Ficino en cambio vincula explícitamente estos elementos. Aunque la historia de dioses subiendo y bajando del Olimpo en diversas relaciones de oposición es similar a la del *Momus* de Alberti, esta mención de Adán incorpora un contexto que en esta última estaba excluido, posibilitando incluso una interpretación "evemerista" del apólogo. Se abre así la posibilidad de pensar la historia de la *voluptas* en un horizonte simultáneamente pagano y cristiano.

En término narrativos, quizás el aspecto más llamativo de los *Apologi ad voluptatem* es la ausencia casi total de figuras humanas. No aparece ningún hombre o mujer más allá de los *conciniatores* (rápidamente derrotados) y los filósofos (que nada hacen más que convocar a Palas para que hable por ellos). El lugar del placer se define en términos ontológicos, no psicológicos. La presencia de "moralejas" al final de cada relato apenas disimula el hecho de que la estructura cósmica del placer parece decirnos poco acerca de nuestra propia capacidad, en tanto seres humanos, de discernir entre los dos señuelos.<sup>170</sup> La división entre cosas malas y cosas buenas es tajante en los cuatro relatos, pero al asimilar al placer con una semejanza y reconocer que tanto Dios como el *malus daemon* la utilizan, ¿cuál es el método para elegir?

En el segundo y en el último apólogo aparece la idea de que la diferencia está en la inmediatez. El placer que aparece en la tierra e *in fronte* (lo que podemos suponer significa "de forma inmediata") es entonces la carnada del mal, mientras que el placer *a*

---

<sup>170</sup> Ficino identifica a Minerva como la *humana sapientia* en el texto, por lo que el hecho de que esta diosa sea derrotada por el placer hasta el momento de ser ayudada por Saturno (la sabiduría divina, de carácter contemplativo) expresa una cierta ineficacia para diferenciar, mediante la *ratio* humana, los placeres reales de su peligrosa contracara.

*tergo* que podemos esperar en el cielo es en cambio la carnada del bien. Esto parece remitir al cálculo epicúreo, que nos instaba a considerar los placeres más allá de su efecto inmediato. Veremos sin embargo que un examen más atento nos revela un panorama mucho menos lineal, en el que los placeres se distribuyen en patrones más complejos.

#### **4.7. Cuatro formas de articular el placer en el *In Philebum***

Hasta ahora nos hemos ocupado de la estructura global del comentario de Ficino y de sus *Apologi*. Nuestro objetivo en este capítulo es concentrarnos específicamente en la articulación filológica y filosófica que define la naturaleza de la *voluptas* en el *In Philebum*. La complejidad adicional que ofrece Ficino en relación con Valla es el uso de una fuente griega (Platón) que interactúa con el latín. Mientras que Valla hace colisionar dos tradiciones distintas dentro de la lengua latina (la pagana y la cristiana) con solo ocasionales referencias a la terminología griega, Ficino escribe con el texto platónico a la vista, y con la conciencia de que su conocimiento de la lengua original le otorga una capacidad especial para intervenir en los debates sobre la cuestión. Recordemos que en el *De voluptate* de 1457, su primer intento de abordar este problema, su incapacidad para manejar las fuentes griegas lo llevaba a realizar cortes y distinciones inexistentes en la tradición filosófica que se proponía analizar.

Dentro del aspecto filológico, hay un pasaje del *In Philebum* que resulta especialmente importante. En el inicio de la discusión en el *Filebo* de Platón, cuando se plantean los términos iniciales, Sócrates dice que: "Pues bien, Filebo afirma que es bueno para todos los seres vivos el disfrutar, y también el placer y el gozo y todo lo que es conforme con ese género" (*Filebo* 11b). El comentario de Ficino a este pasaje es el siguiente:

Los cuatro nombres (*gaudium, laetitia, delectatio, voluptas*) tienen el siguiente significado: el primero significa el goce de la mente en la contemplación de la verdad, el segundo la hilaridad o alegría [*hilaritatem atque laetitiam*] de la razón o de la opinión, el tercero el disfrute o deleitación [*oblectamente delectationemque*] de los ojos y de las orejas, el cuarto la dulzura [*suavitatem*] del resto de los sentidos. Pero los latinos y los griegos cuando debaten sobre esto usan el término "*voluptas*" para referirse a cualquier forma de placer

[*iocunditatem*]. Esto sostiene Platón en este libro, y Aristóteles en su libro sobre las costumbres y Cicerón en el *De finibus*.<sup>171</sup> (*In Philebum*, I, VII p.117).

En primer lugar, podemos resaltar que aquí Ficino desglosa y re-define una serie de términos que en Platón parecen funcionar como sinónimos o cuasi-sinónimos.<sup>172</sup> Esta es una de las operaciones que describimos en el capítulo precedente. La división entre *gaudium*, *laetitia*, *delectatio* y *voluptas* aquí presentada (y que incluye otros tres términos emparentados en su desarrollo: *hilaritas*, *suavitas* y *oblectamenta*) coincide con la que vimos en el *De voluptate*, donde también *gaudium* y *laetitia* eran propias de la mente.<sup>173</sup> Allen (2000, p. 117 n.2) señala en su edición que en el manuscrito Plut. 21, 8 de la Biblioteca Laurenziana Ficino provee los términos griegos equivalentes: *εὐφροσύνη, τέρψις, χαίρω, ἡδονή*.<sup>174</sup> Ficino no presenta, sin embargo, los motivos o las fuentes precisas que le permitirían trazar la distinción entre cada término, que no se corresponde con lo que encontramos en otros autores. Para el estoicismo, por ejemplo, *χαίρω* no alude a los placeres sensoriales, sino a los placeres mentales, con lo que sería factible equipararlo con *gaudium* (Haynes, 1962). La vinculación de la *hedoné/voluptas* con los placeres del tacto, del gusto y del olfato se relaciona con el carácter material con el que suele asociársela. El orden *gaudium*, *laetitia*, *delectatio* y *voluptas* no es casual, sino que responde a una cierta jerarquía: de los placeres de la contemplación de la verdad, a los placeres de la opinión, luego a los sentidos más nobles y finalmente, a los más bajos.<sup>175</sup> Pese a esto, Ficino no parece sorprenderse por el hecho de que el término inferior sea el que la tradición filosófica ha empleado para englobar todo tipo de placeres.<sup>176</sup>

---

<sup>171</sup> "Quattuor ista nomina: gaudium, laetitia, delectatio, voluptas ita se habent quod primum significat mentis in veritatis contemplatione gaudium; secundum vel rationis vel opinionis hilaritatem atque laetitiam; tertium oculorum et aurium oblectamenta delectationemque; quartum reliquorum sensuum suavitatem id est voluptatem. Sed tam Latini quam Graeci cum disputandum est voluptatis nomine pro qualibet iucunditate utuntur. Quod Plato hoc in libro, Aristoteles in libris de moribus et in libris de finibus Cicero perhibet."

<sup>172</sup> En lo referido a la terminología sobre el placer, el uso indiferenciado de Platón de estos términos aparece en el *Protágoras* (358b), donde Sócrates dice explícitamente que no hace falta concentrarse en la cuestión terminológica para discutir sobre la *hedoné*.

<sup>173</sup> Ver cap. 4.1.

<sup>174</sup> En las ediciones modernas del *Filebo* no figura el primero de estos términos. Damascio lo menciona sin embargo en §19, cuando asocia la diosa del placer mencionada por Filebo a *Εὐφροσύνη*, una de las tres Gracias.

<sup>175</sup> Recordemos que en el *De amore*, siguiendo una larga tradición, Ficino desarrolla una jerarquía de los sentidos en la que la vista y el oído tienen preeminencia por sobre el resto (P. O. Kristeller, 1953, p. 284).

<sup>176</sup> Ficino no parece estar teniendo en cuenta la clasificación terminológica de Tomás de Aquino en la *Summa theologiae* (I-II, q.34, a.4), que no incluía la *voluptas* pero sí la *exultatio*. Sobre la teoría de Aquino expresada en esta sección de la *Summa* véase Miner (2009).

Este pasaje inicial sobre la articulación de los diferentes términos y conceptos comienza a revelar, en el desarrollo del *In Philebum*, una de sus temáticas constantes: la multiplicidad del placer, lo que Platón llama su carácter "policromo" (*ποικίλος*). Dado el interés de Ficino en este texto por la teoría de las Formas y por el concepto platónico del Uno, no es sorprendente que una de sus preocupaciones centrales consista en indagar acerca de si existe o no una unidad fundamental de la que todos los placeres forman parte, o si en cambio la pluralidad es una parte inevitable de su forma de existencia.

En términos filológicos, podríamos pensar que el pasaje que hemos citado resuelve el problema de forma elegante: Ficino emplea su conocimiento pormenorizado del griego y de las sutilezas que se esconden tras términos a primera vista sinónimos, para luego aceptar la convención filosófica de que *voluptas* podrá significar la suma de *delectatio*, *gaudium* y *laetitia*. Sin embargo, en otra sección del texto, Ficino vuelve a instaurar una diferencia entre *voluptas* y *gaudium*, incorporada ahora dentro del esquema de la creación en una secuencia neoplatónica:

Así el Mundo, que la propia descendencia de la inteligencia, es en cierto modo la inteligencia. Pues cada cosa se engendra a sí misma. Y puesto que nada se genera fuera de sí, sino se generó antes dentro sí, por lo tanto la inteligencia generó al mundo primero dentro de sí, cuando, desenvolviéndose, concibe la fecundidad dentro de sí misma. La generación interior es acompañada por *gaudium*, así como la exterior por *voluptas*.<sup>177</sup> (*In Philebum*, I, XX, p.205).

Aquí no se trata ya estrictamente de definiciones, sino más bien de dos efectos emparentados entre sí. La *voluptas* es propia de la generación externa, lo que se demuestra de forma ejemplar en la generación humana y animal. Las creaciones del alma humana son, según dice en este mismo capítulo, leyes, artefactos, libros, costumbres: en otras palabras, la cultura. La lista tiene elementos en común con lo que propone Diotima como los frutos del amor más elevado en el alma (por oposición a la producción de hijos) en el *Banquete* (209d), donde se habla de las creaciones de Homero y de las leyes de Solón en este sentido. En el texto de Ficino, el intelecto produce el mundo exterior, luego de haberlo producido primero internamente. El

---

<sup>177</sup> "Mundus igitur propria mentis proles mens est quodammodo. Nam unumquodque se ipsum gignit. Et quia nihil se extra se gignit, nisi ante in se genuerit, ideo in se primo mens generat mundum, dum se ipsam in se suam explicans foecunditatem concipit. Generationem vero interiorem gaudium comitatur, sicut voluptas exteriorem."

*gaudium* es consecuencia de esta última generación.<sup>178</sup> No hay aquí, al menos en apariencia, una relación de oposición. Las dos formas de generación se complementan y se explican por analogía, lo mismo que el *gaudium* y la *voluptas*.

Aun conociendo este marco filosófico, este pasaje ofrece algunas dificultades. Si tomamos el ejemplo vegetal que propone (entre otros) el mismo Ficino, ¿hemos de suponer que la planta experimenta *gaudium* al producir su semilla (generación interna) y *voluptas* al producirse, a partir de esa semilla, otra planta? El caso animal no es más sencillo, ya que presupondría que existe *gaudium* al producirse el semen dentro del cuerpo. La alternativa más plausible es que el eje de la comparación esté en la relación entre el placer sexual (la *voluptas*) vinculado con la generación externa (la reproducción), y el *gaudium* espiritual vinculado con la generación interna de un conocimiento profundo. En la *mens*, este conocimiento es más perfecto que en el *anima*, por lo que, suponemos, el *gaudium* es más alto también. Es posible hipotetizar también que esta inclusión del par *voluptas-gaudium* en el razonamiento acerca de la generación del mundo sensible funciona como una estrategia de Ficino para conectar las disquisiciones que ocupan los capítulos XVI a XXII del libro primero (ocupados con la defensa de la teoría de las Formas) con la pregunta sobre el placer que guía gran parte de la reflexión en el *In Philebum*. Si nos atenemos al esquema anterior, es natural que la *mens* y el *anima* se vinculen al *gaudium* y que en cambio la *voluptas* (ahora en sentido específico, no general) se refiera a la generación externa, corporal e imperfecta. Lo más importante para nosotros es destacar que aquí no hay oposición entre ambos elementos, sino una relación de analogía.

La convivencia en el mismo texto de enunciados de base filológica con un planteo neoplatónico acerca de los efectos de la creación interior y exterior, expresa en simultáneo los vínculos de Ficino con el ambiente intelectual de los *studia humanitatis* y con el neoplatonismo florentino que impulsó su obra. Notemos que aquí se aparta del *Filebo* platónico, que no sólo no plantea una distinción terminológica entre *gaudium* y *voluptas* sino que tampoco toma en cuenta el problema de la generación de forma específica. El concepto que aparece aquí de *gaudium* alude a una idea cósmica del placer que parte del Uno y la Inteligencia, y que por lo tanto parece tan alejado de la *voluptas-tranquillitas* epicúrea como de la teoría de la repleción que aparece destacada en gran parte del *Filebo*.

---

<sup>178</sup> La palabra que utiliza Ficino es *mens*, que funciona como traducción del *nous*.



Podemos sin embargo vincularlo con otro pasaje anterior del *In Philebum*, que a su vez, resuena con ecos claros del *De amore* y (de forma indirecta) también con el *De vero bono* de Lorenzo Valla. En el capítulo XI del libro primero, Ficino señala la existencia de tres poderes (*vires*) en el alma: la capacidad de unirse al Bien supremo, la de asociarse a la *divina mens*, y la de extender la forma hacia la materia. La primera se asocia con Júpiter, y las otras dos, con la Venus celeste y la Venus terrenal respectivamente. Como es previsible, Ficino cita aquí el *Banquete*, donde Pausanias establece las diferencias entre las dos diosas del Amor (180d). La Venus celestial (*Venus coelestis*) se deleita (*delectatur*) en la inteligencia divina. Dice al respecto:

La conversión y el reconocimiento son llamados "Venus celestial". Pero en verdad la veneración es amor divino, deleite, gozo sobrenatural y verdadero placer [*supernum gaudium veraque voluptas*]. De ahí que el amor y el placer que son similares a ella acompañan a la Venus celestial. Además, la fuerza de la parte del alma que se extiende para mover objetos corporales aspira a modelar las formas hermosas de las cosas en la materia del mundo. De este modo, así como la primera parte se esfuerza para contemplar la belleza de las especies divinas, esta se vuelve hacia el ejemplo de las cosas más altas para producir la belleza en las formas corporales. Por lo cual esta parte del alma es llamada Venus, su esfuerzo para generar es llamado amor, y el descanso en la satisfacción de la generación, placer [*voluptas*]. Por ende tienes Venus gemelas, amores gemelos y placeres gemelos. [...] Por esto en los hombres los amores son dos, los placeres son dos, y dos son también las generaciones, por una parte respecto de la especie divina, por otra parte respecto de la forma corporal.<sup>179</sup> (*In Philebum*, I, XI, pp.137-139)

Vemos aquí como el concepto de *gemina Venus*, desarrollado con mucho más detalle en el *De amore* (II, VII) aparece asociado con el de *gemina voluptas*. Notemos que en esta ocasión no aparece la oposición *gaudium-voluptas*, sino que ambos términos están coordinados. La Venus celeste experimenta "*supernum gaudium veraque voluptas*". La capacidad de esta última palabra para agrupar distintos tipos de placeres vuelve a resaltarse y no se destaca ninguna relación de oposición. Las dos Venus y las dos

---

<sup>179</sup> "Conversio quidem agnitioque coelestis Venus dicitur. Veneratio vero amor divinus, delectatio, supernum gaudium veraque voluptas. Unde coelestem Venerem et amor et voluptas similis comitatur. Quin etiam vis animae istius quae ad corpora movenda porrigitur speciosas rerum formas in mundi materia exprimere concupiscit. Quare sicut pars illa ad pulchritudinem divinarum specierum contemplandam nititur, ita haec ad pulchritudinem corporalium formarum gignendam ad superiorum exemplar se confert. Quapropter et haec pars animae Venus est dicta; eius nixus ad gignendum amor; quies in generationis expletionem voluptas. Geminam itaque habes Venerem, amorem geminum, geminam voluptatem. [...] Ideo in hominibus amores duo sunt, voluptates duae, duae quoque generationes partim ad divinam speciem partim ad corpoream formam."

*voluptates* son hermanas, no enemigas, aun si una es superior a la otra. Nada se dice acerca de que el trato con una de ellas anule la posibilidad de vincularse con la otra.

En principio, esto marcaría una diferencia importante con la *duplex voluptas* tal como aparecía formulada por el Raudense, ya que la *voluptas* terrenal aparecía allí definida como "mater vitiorum". Podemos, sin embargo, hallar una conexión explícita entre estas dos articulaciones de la *voluptas* en la epístola del 12 de septiembre de 1433 de Carlo Marsuppini a Valla, en la que elogia su *De vero bono*:

Ciertamente, del modo en la que la Antigüedad estableció dos Venus, Urania y Pandemia, así deben ser especialmente mantenidos dos placeres [*voluptates*]: Urania, que significa una vida célibe y honesta, obtiene un placer similar; Pandemia, que es plebeya y repugnante, provee aquel placer torpe y lascivo [*titillantem*]. Y dado que pusiste el bien supremo y auténtico en aquel que proviene de las acciones honestas, no podemos no aprobar tu discurso y también alabarlo y acogerlo con vehemencia.<sup>180</sup> (*Correspondence*, 2c, p.27)

Años más tarde, el hijo de Marsuppini (también llamado Carlo) aparecerá como uno de los participantes del *De amore* ficiniano junto a su hermano Cristóforo. En su análisis de esta epístola, Coppini (2009) señala de forma acertada que en la tensión entre la unidad de la *voluptas* presentada por Vegio y su dualidad defendida por el Raudense, Marsuppini opta definitivamente por esta última.<sup>181</sup>

El puente entre la *duplex voluptas* de Valla y la *gemina voluptas/Venus* ficiniana que puede reconstruirse sobre la interpretación de Marsuppini resulta más útil para señalar las diferencias entre estos textos que para establecer similitudes. Si volvemos al texto en el que Ficino se apoya, que no es aquí el *Filebo* sino el discurso de Pausanias en el *Banquete*, encontramos que este último marca una diferencia sustancial entre las dos actitudes frente al *eros* que implica cada diosa. El amante que ama antes que nada el cuerpo es vergonzante, el que observa las virtudes y la sabiduría en cambio es noble

---

<sup>180</sup> "Enimvero, quemadmodum duas Veneres, Uraniam et Pandemon, vetustas posuit, ita et due voluptates tenende sunt maxime: Urania, que celibem vitam honestamque significat, similem quoque voluptatem perficit; Pandemos vero, que et plebeia et turpis est, titillantem illam turpemque voluptatem reddit. Cum ergo verum atque summum bonum in ea posueris voluptate que ex honestis actionibus proficiscitur, non possum non probare sententiam tuam eamque tum laudare, tum vehementer amplecti."

<sup>181</sup> Coppini (2009, pp. 70–79) también se detiene a observar que, aunque Marsuppini muestra una mayor aprobación del texto que otros humanistas como Leonardo Bruni y Ambrogio Traversari, no deja de señalar sutilmente que sus conocimientos sobre la filosofía antigua son superiores a los de Valla. Esto se debe a que conocía mejor las fuentes recientemente descubiertas y la traducción de Traversari de Diógenes Laercio .

(*Banquete* 183c-d). El discurso de Pausanias se concentra además en las costumbres y leyes griegas sobre la pederastía, que compara con las de otras ciudades.

El discurso de Antonio Agli en el *De amore*, al interpretar esta sección del texto platónico, modera los cuestionamientos de Pausanias al amor ligado a la Venus Pandemia, y declara que no debe ser despreciado:

En ambas [Venus], entonces, hay amor. Allí deseo de contemplar la belleza, aquí de generarla. Y esto dos amores son honestos y merecedores de elogio. Pues uno y otro siguen la imagen divina. ¿Qué es, entonces, aquello que Pausanias desapueba en el amor? Yo os lo diré. Si alguno demasiado deseoso de engendrar pospone la contemplación, o busca esta generación con mujeres más allá de lo normal, o con hombres en contra del orden de la naturaleza, o prefiere la forma del cuerpo a la belleza del espíritu, aquél ciertamente hace mal uso de la dignidad del amor. Este abuso del amor es lo que critica Pausanias. Aquél, en cambio, que lo usa rectamente, alaba la forma del cuerpo, pero por medio de ella conoce una belleza más excelente, la del espíritu, la mente y Dios, y la admira y la ama con más fervor.<sup>182</sup> (*De amore*, II, VII, p.39, trad. Villa Ardura)

Tanto lo que leemos aquí como el *De amore* en su totalidad indican que la concepción ficiniana de las dos Venus no implica, como señalaba Marsuppini en su carta a Valla, que una de ellas deba ser identificada con la *turpitud* en un esquema de oposiciones equivalente a la *duplex voluptas* del Raudense. Respecto de este problema en el *De amore*, Saitta (1954, p. 243) considera efectivamente que la oposición entre ambas Venus está atemperada, ya que ambas siguen la imagen divina, aun si en un caso es a través del deseo de generar, y en el otro, de contemplar. Ciordia (2004, pp. 118–119) enfatiza la diferencia cualitativa que establece Ficino entre las dos Venus, en la medida en que la generación intelectual-contemplativa que se produce a partir de la Venus celeste es altamente valorada por Ficino, mientras que la Venus ligada a la procreación y al vínculo heterosexual-matrimonial queda, en comparación, muy relegada. Sin

---

<sup>182</sup> "Utrobique igitur amor est. Ibi contemplandae, hic generandae pulchritudinis desiderium. Amor uterque honestus atque probandus. Uterque enim divinam imaginem sequitur. Quid igitur in amore Pausanias improbat? Dicam equidem. Si quis generationis avidior contemplationem deserat, aut generationem praeter modum cum feminis, vel contra naturae ordinem cum masculis prosquatur, aut formam corporis pulchritudini animi praeferat, is utique dignitate amoris abutitur. Hunc amoris abusum vituperat Pausanias. Quo qui recte utitur, corporis quidem formam laudat, sed per illam, excellentiorem animi mentisque et dei speciem cogitat, eamque vehementius admiratur, et amat." (*De amore*, II, VII, p.49). El texto en latín pertenece a la edición de Jayne citada en la bibliografía final.

embargo, este énfasis se debe en gran medida a su propósito de comparar el enfoque ficiniano con el de *Filone e Sofia* de Abravanel.

Si nos concentramos en particular en el *In Philebum* ¿hasta qué punto podemos establecer una analogía entre las dos Venus y los dos placeres, la *gemina Venus* y la *gemina voluptas*? Como vemos, algunas de las dificultades propias de la interpretación del concepto de "amor" en el comentario al *Banquete* son comparables a las que produce el concepto de "placer" en el *In Philebum*. Es indudable que tanto en un texto como en el otro, el amor/placer intelectual, ligado a la actividad del alma, tiene un lugar más elevado. En el caso de la *voluptas*, esto implica que su uso se vuelva en ocasiones intercambiable con el de *gaudium*, tal como vimos en uno de los pasajes citados más arriba. Sin embargo, esta superioridad de ciertos amores/placeres no implica, en principio, una condena frontal de la alternativa terrenal, sino que se intenta incorporarla dentro de un movimiento común del alma. No resultaría difícil para Ficino señalar sencillamente que el placer que no está vinculado de forma estricta con la contemplación de las ideas en la mente divina (en la medida en la que en el *In Philebum* se privilegia lo intelectual por sobre lo volitivo) es el origen de todos los pecados y que por lo tanto, debe ser vituperado con argumentos igual o más fuertes que los de Pausanias en el *Banquete*. Gran parte de la tradición cristiano-estoica sin duda apoyaría esta concepción binaria, despreciadora de la carne. Pero tanto con el amor como con el placer, esta no parece ser la intención del filósofo florentino. El placer de la generación puede ser la vía hacia la *turpitud* y *deformitas*, como señala en *De amore* (VI, IV), pero esto es solamente si los hombres abusan de él.

La manifestación más clara de la diferencia entre la *duplex voluptas* del Raudense en el *De vero bono* y la concepción del placer de Ficino que puede leerse en su *In Philebum* aparece cuando él mismo emplea este término. Esto sucede dentro de una disquisición que ocupa todo el capítulo XXXII del libro I (cuyo título es "Neque voluptas, neque sapientia est ipsum bonum") en la que se introduce una nueva definición del placer: el placer como acto perfectamente realizado. Esta definición está tomada de la *Ética Nicomáquea* y nos permite un punto de comparación adicional con el *De vero bono*, así como continuar reflexionando sobre el hábito (que encontraremos también en los textos de Moro y Erasmo) de definir el placer en un esquema dual.

El capítulo se presenta como un análisis de una sección clave del *Filebo*, del 20e al 22b. Aquí es donde Sócrates se propone comparar, junto a Protarco, la vida de placer sin sabiduría con la vida de sabiduría sin placer, con el propósito de determinar si alguna

de ellas es autosuficiente y elegible. Su objetivo es en primer lugar mostrar como la primera de estas vidas no resulta deseable, al menos para un ser humano. El argumento que utiliza tiene una larga trayectoria en la historia de las críticas al hedonismo: un ser que experimenta placer y nada más que placer, sin un ápice de intelecto, no sería en el fondo superior a un molusco que habita en las profundidades del océano, sin tener ninguna conciencia del goce que le produce realizar sus funciones vitales a la perfección.<sup>183</sup> Queda demostrada entonces que la declaración de Protarco ("si tengo placer, lo tengo todo") es falsa. El contra-argumento de Protarco, quien señala que lo mismo puede decirse de la vida intelectual que carece de placer por completo, aunque es aceptado en principio por Sócrates, aparece disminuido en su alcance al afirmar este último que si bien la vida mixta es superior a cada una de las opciones individuales, la mezcla implica una jerarquía, en la que la inteligencia está por sobre la *hedoné* (22e).

Este intercambio acerca del alcance del placer y la sabiduría es utilizado por Ficino para introducir la teoría aristotélica del placer como *energeia*, es decir, como acto realizado a la perfección sin impedimentos de ningún tipo. Tal como dijimos más arriba, esta teoría aparece desarrollada sobre todo en el libro X de la *Ética*, pero también en el libro XII de la *Metafísica*. Vimos ya que en el *De voluptate* de 1457 Ficino se proponía mostrar que existe una concordancia profunda entre la concepción platónica y aristotélica del placer, aunque los argumentos que utilizaba allí sólo eran sostenibles en la medida en que la oposición latina *gaudium-voluptas* aparecía impuesta sobre textos que no plantean en griego una diferencia análoga. En el *In Philebum* seguirá sosteniendo que existe un acuerdo entre Aristóteles y Platón respecto de este problema, pero con argumentos diferentes.

La forma en la que logra esta confluencia consiste principalmente en desplazar del centro de la reflexión platónica la teoría de la repleción, identificada por algunos como el elemento más característico de la teoría del placer de este filósofo (Van Riel, 2000). Esta teoría puede haber tenido su origen en la concepción fisiológica del placer de Empédocles, quien habría sostenido que la *hedoné* era el producto de la recuperación del balance en el organismo, aunque los testimonios son insuficientes como para afirmarlo con certeza. (Gosling & Taylor, 1982, p. 21). Platón se refiere a su concepción del placer como repleción (*plérosis*) en numerosos textos, aunque en ninguno la teoría

---

<sup>183</sup> Feldman (2004, p. 117) analiza el argumento de Platón y propone una forma de solucionarlo de acuerdo a su teoría de los "placeres actitudinales" (*attitudinal pleasures*), según el cual la cuestión real no es si un molusco tiene o no memoria, intelecto y otras facultades similares, sino si *disfruta* del ejercicio de estas actividades.

aparece tan desarrollada como en el *Filebo* 31d-36c. Los dos puntos destacados aquí son: 1) el placer forma un *continuum* con el dolor ya que ambos se implican mutuamente (no es posible hablar de "repleción" sin una sensación previa de carencia, es decir, de dolor); 2) los deseos se encuentran en el alma y no en el cuerpo, ya que es el alma la única capaz de recordar la satisfacción cuando el cuerpo se encuentra sin armonía.

Al omitir referirse a esta teoría, Ficino se diferencia de forma explícita de la *Summa theologia* de Aquino, quien lee los cuestionamientos aristotélicos a la teoría de la repleción como una crítica general de los planteos platónicos. Recordemos que Aristóteles cuestiona explícitamente que la teoría de la repleción pueda expresar la totalidad del placer, y en particular, de los placeres ligados al intelecto, que por su parte vincula tanto a la *dianoia* como a la *theoria* (*Ética Nicomáquea*, 1073b). Aquino repone estas objeciones brevemente en *Summa theologia* (I-II, q.34, a.3.), declarando que la asociación del placer con la repleción (asociada con los alimentos en primer lugar) es incapaz de explicar el placer intelectual.<sup>184</sup>

Ficino se define en relación con esta tradición hermenéutica presentando una visión de la duplicidad del placer (*duplex voluptas*) muy diferente de la que aparecía en Valla.

En verdad se dice que el placer es dual [*voluptas duplex*]. Uno está en el mismo acto de conocer, es la totalidad del conocer, y está en el poder del conocimiento. El otro es compañero del conocimiento, y está en el poder del apetito. El primero es lo mismo que el acto puro y sin estorbos, el otro es el asentimiento del apetito. El primero está en el mismo género que el conocimiento, porque está ubicado en el género del límite, porque es el límite del conocimiento sin estorbos. El segundo en el género de lo infinito, porque es la inclinación y dispersión del apetito en aquello que el conocimiento ha juzgado ser bueno.<sup>185</sup> (*In Philebum*, I, XXXII, p.327)

Que la primera de estas *voluptas* es aristotélica resulta claro tanto por su identificación con el *actus cognitionis* como por el hecho de que, apenas unas líneas después, Ficino

---

<sup>184</sup> Cabe recordar que Aquino, siguiendo la traducción medieval, no habla de *voluptas intellectualis* sino de *delectationes*.

<sup>185</sup> "Verum voluptas duplex esse dicitur. Una in ipso cognitionis actu, quae cognitionis integritas est, et est in cognoscente potentia. Altera cognitionis comes, quae in appetitus potentia est. Illa idem est quod merus et expeditus actus; ista est appetitionis assensio. Illa eiusdem generis cuius cognitio, quia in genere termini ponitur, cum sit expeditae cognitionis terminus. Ista in genere infiniti, quia est inclinatio et diffusio appetitus in id quod cognitione iudicatum est bonum."

especifica que Platón no trae a colación en el *Filebo* este tipo de placer. Es por este motivo por el que Sócrates puede oponer "placer" a "sabiduría", algo que resultaría imposible si, como dice Aristóteles, el placer más elevado está en el acto de contemplación intelectual realizado sin impedimento alguno. Para Ficino, Platón se refiere a este tipo de placer, que está perfectamente mezclado con la inteligencia, en el *Fedón*, el *Fedro* y el *Teeteto*. El primero de estos textos suele ser considerado entre los más anti-hedonistas de Platón (Lefebvre, 2011). El segundo y el tercero, para un lector moderno al menos, no parecen ofrecer disquisiciones sobre el placer con el mismo grado de profundidad que textos como el *Gorgias*, la *República*, el *Filebo* o las *Leyes*.<sup>186</sup> Indudablemente, Ficino veía en la exaltación platónica de la vida basada en la contemplación de lo inmutable una forma de defender el placer intelectual, aun si no aparece en Platón una caracterización minuciosa de cómo funcionaría este placer que sirva de contraste a sus descripciones fisiológicas del placer corporal. Se encuentra así en una situación análoga a la de los neoplatónicos antiguos, que precisamente por este motivo se apoyaron en Aristóteles para reflexionar sobre la *hedoné* platónica (Van Riel, 2000).<sup>187</sup>

Lo más importante para nosotros de esta nueva caracterización de la *voluptas* que aparece en el *In Philebum* es destacar, una vez más, que su dualidad no implica oposición. No es una dualidad prescriptiva, que nos incita a elegir determinado tipo de placer y a renunciar al resto, sino descriptiva. No hubiera sido imposible para Ficino argumentar que la *voluptas* que está asociada con el acto perfecto del intelecto es recomendable y digna del hombre sabio, mientras que la *voluptas* propia del apetito es una fuente continua de peligros, enfermedades y tentaciones, y que por ende ha de ser restringida a su mínima expresión en la medida en que nos conduce hacia la parte más baja de nuestro ser y nos asimila con el reino animal. Incluso podría haber encontrado citas platónicas para defender este dualismo. Sin embargo, opta en cambio por presentar la *voluptas* ligada al apetito como *cognitionis comes*, compañera del intelecto. Para Ficino el *assensus appetiti* no implica necesariamente una vinculación con lo corporal, sino que alude sobre todo al movimiento volitivo del alma. La diferencia entre ambas

---

<sup>186</sup> En el capítulo XXXV del libro primero Ficino se refiere con más detalle al *Fedro* (en particular a 247d-e), y explicita que allí se habla de las formas más altas de *beatitudo*, mientras que en el *Filebo* en cambio se habla de la perspectiva humana, que combina *voluptas* y *sapientia* apropiadamente mezcladas pero no alcanza el punto en el que se unifican en la *mens* divina.

<sup>187</sup> Van Riel (2000, pp. 117–120) explora en particular las dificultades propias del concepto de *hedoné* para Plotino, quien enfatiza el dualismo platónico y tiende a ser hostil frente a la idea de que la vida feliz implique placer en sentido propio. La concepción del placer de Plotino, que tiene también elementos epicúreos, aparece también desarrollada por Kieran McGroarty en su edición de las *Eneadas* I.4 (2006).

*voluptas* estriba, por un lado, en la diferencia entre el género de lo limitado y lo ilimitado, y por otro, en el hecho de que la primera *voluptas* es autosuficiente en sí misma, mientras que la segunda por sí sola no lo es:

Pues el placer presente en el poder del acto cognitivo es suficiente, porque cuando el placer integral sucede, la sabiduría ha sido unida con el otro placer, que es el asentimiento del apetito. De ahí que, cuando sucede, se ha realizado la mezcla de la sabiduría de la inteligencia y del placer del apetito.<sup>188</sup> (*In Philebum*, I, XXXII, p.329).

Aunque hemos señalado más arriba que Ficino no hace un uso extensivo del comentario al *Filebo* de Damascio/Olimpiodoro, la teoría que presenta aquí parece estar en deuda con ese texto, y él mismo se refiere a él en este capítulo (sin citar ningún pasaje en particular).<sup>189</sup> Mientras que el *Filebo* platónico presenta continuamente y desde distintos ángulos la oposición entre sabiduría y placer, Damascio parece imponer por sobre esta diferencia otra más general, en la que se contrasta inteligencia y apetito (Van Riel, 2000, p. 164). Explícitamente, Damascio (§181) declara que ambas implican placer, tal como Ficino en el pasaje citado. Cuando Damascio compara las perspectivas de Jámblico (quien consideraba que la vida más feliz incluía placer) y Porfirio (quien al contrario sostenía que la inteligencia era autosuficiente) se refiere a este mismo problema, y concluye afirmando que ambos coinciden en el fondo, ya que Porfirio está excluyendo al placer violento, ligado a movimientos corporales, mientras que Jámblico alude al placer que está mezclado con el acto mismo de inteligir (§10). Damascio también establece con más nitidez que Platón la diferencia entre placeres ligados al reposo y placeres implicados en el movimiento del apetito, y reconoce que esta diferencia se encuentra también en Epicuro (§190).

Ficino concluye este capítulo reflexionando sobre el placer del intelecto, al que identifica sin ninguna vacilación con el *summum bonum*. Pese a que al momento de definir el tema del diálogo, Ficino había declarado que el *Filebo* versa específicamente sobre el *summum bonum* del hombre, aquí destaca que incluso los animales optarían siempre por esta vida perfecta. Empieza por referirse a aquellos más inteligentes

---

<sup>188</sup> "Nam quae in cognitivae potentiae actu inest sufficiens est, quia cum primum haec integritas est sapientia coniuncta est cum alia voluptate quae est appetitus assensio. Ubi ergo est ex sapientia mentis et appetitus voluptate facta est mixtio."

<sup>189</sup> Dice explícitamente "De his in Olympiodoro, scilicet quod voluptas sit etiam in parte cognitiva, similiter dolor, licet opposita ratione" (*In Philebum*, I, XXXV, p.325). Allen considera que la referencia puede aludir a la clasificación de los placeres de Damascio en §155.



(perros, caballos, elefantes, monos, "pájaros musicales" —*musicas aves*—, hormiga y abejas) y llega incluso hasta las plantas. Finalmente, establece una serie de analogías entre los distintos tipos de hombres y sus equivalentes en la cadena del ser: los hombres indolentes, los avaros y los iracundos son equivalentes a vegetales, cerdos y leones, respectivamente (*In Philebum*, I, XXXII, p.331). No aparece por lo tanto el *topos* horaciano que asocia los cerdos a los epicúreos o a los dedicados a la vida voluptuosa en general. Por su parte, aquellos que se dedican a las *ratio negotiosa* son propiamente hombres, y por último, los que viven para la contemplación tranquila (*tranquilla contemplatio*) son dioses. Encontramos aquí de nuevo la *tranquillitas* epicúrea colocada en un lugar supremo.

Luego de este encadenamiento progresivo, Ficino destaca de forma reiterada que todos estamos unificados por el mismo anhelo, y que buscamos la *voluptas* en el doble sentido que hemos expresado: *assensio* del apetito y acto intelectual realizado de forma perfecta. Veremos que esta idea se encuentra más desarrollada en la *Theologia Platonica*, enraizada en la teoría de la inmortalidad del alma. En el contexto del *In Philebum*, aparece también vinculada con la relación entre intelecto y voluntad, ya que el placer incorporado en el acto intelectual se vincula con el primero, mientras que el apetito se relaciona con el segundo. Si bien Ficino, fiel en esto a Platón, destaca aquí el rol del intelecto, aclara insistentemente que el intelecto y la voluntad, junto con las dos formas de placer que se le asocian, están unificados por su participación en el Bien supremo, el Uno en sí mismo.<sup>190</sup>

Hemos explorado en este capítulo cuatro formas de articular el placer que aparecen en el *In Philebum* ficiniano. La primera de ellas estaba ligada al problema filológico de traducir y explicar el sentido específico de cada término usado por Platón para referirse al placer. Vimos allí que se producía una escala similar (*mutatis mutandis*) a la del *De voluptate* de 1457. La *voluptas* aparece con una doble valencia: por un lado es el punto más bajo de la escala, referida a los placeres del olfato, el tacto y el gusto, y por otro, puede utilizarse según el uso ciceroniano para referirse a la totalidad de los placeres. La segunda comparaba la *voluptas* de la generación externa con el *gaudium* de

---

<sup>190</sup> Esto aparece desarrollado en distintas secciones del *In Philebum*, pero resulta particularmente claro en los capítulos XXXIV y XXXVII del libro I. En el primero de ellos se dice que del Bien Supremo o Uno en sí mismo deriva el sumo bien para nosotros los humanos, y que este sumo bien habita en un "templo" construido por la mezcla de placer y sabiduría. Los pilares de este templo son el intelecto y la voluntad (I, XXXIV, p.352). En esta metáfora las jerarquías entre estos elementos parecen dar paso a una absoluta complementariedad. En el capítulo XXXVII, que cierra el libro primero, Ficino argumenta que en última instancia es mejor pensar la *voluntas* y la *voluptas* como unidas al intelecto (I, XXXVII, p.381).

la generación interna, e incorporaba una perspectiva cósmica sobre el placer, implicado en la creación del Universo. La tercera reponía una dualidad desarrollada en el *De amore* y postulaba una analogía entre la *gemina Venus* y la *gemina voluptas*, admitiendo la diferencia jerárquica pero sosteniendo la importancia de ambos pares de gemelas. Finalmente, la última definición que vimos buscaba una combinación de la teoría aristotélica con la platónica, armonizándolas y enfatizando los puntos en los que pueden complementarse. Aun con sus diferentes enfoques, en todos estos movimientos predomina la idea de que la oposición entre *sapientia* y *voluptas* que aparece en las primeras partes del *Filebo* sólo presenta una oposición si no se la entiende propiamente. Aunque se trata de una lectura posible del texto platónico (que depende de la forma en la que interpretemos la "mezcla" y la jerarquía de los saberes y placeres que aparece como conclusión del diálogo), no hay duda de que implica un considerable aporte de Ficino, ligado a su uso de las fuentes post-platónicas que intervienen en su interpretación.<sup>191</sup>

En la última definición vimos aparecer una cuestión que es clave para el *Filebo* y para la lectura ficiniana: la diferencia entre el límite y lo infinito, *peras* y *apeiron*. Es en esta división donde puede entereverse una oposición más fuerte que las que hasta aquí han aparecido, y en donde la naturaleza peligrosa del placer aparecerá desarrollada con más énfasis.

#### **4.8. La composición del *genus* del placer**

Hasta ahora hemos enfatizado la forma en la que, para Ficino, la sabiduría puede combinarse con la *voluptas*. Esta es también, a grandes rasgos, la posición de Platón en el *Filebo* de acuerdo a la mayoría de sus intérpretes.<sup>192</sup> La diferencia mayor pasa por la renuencia de Ficino a atacar cualquier forma de placer, optando en cambio por destacar hasta qué punto la *voluptas* se complementa con la vida feliz. Pese a que en nuestra interpretación global del *In Philebum* esta postura es la que prevalece, debemos ahora examinar una serie de pasajes en los que, al contrario, se destacan los motivos por los que los *genera* del placer y de la sabiduría no están estructurados de forma análoga. La

---

<sup>191</sup> No ahondaremos aquí en este complejo problema en el texto platónico, para el que referimos al lector a los estudios ya citados de Gadamer (1991), Bossi (2008) y Lefebvre (2011).

<sup>192</sup> Una excepción importante es la de Dorothea Frede (1992), quien considera que Platón coloca en primer lugar (por sobre la vida mixta de sabiduría y placer) la vida que se encuentra carente de afectos de placer y dolor. Esto aparece en *Filebo* 32b.

argumentación que utilizará para llegar a esta conclusión se basa en su interpretación del par "límite" e "ilimitado" y de su confluencia con los *megista gene* de otro diálogo platónico, el *Sofista*.

En la traducción de Ficino, el par *peras* y *apeiron* aparece como *terminus* e *infinitus* respectivamente. Antes de introducir el significado que le otorga Platón a estos conceptos, ya en el capítulo segundo del primer libro (cuyo título es "Quod sit finis omnium actionis ultimus"), Ficino hace uso de la noción de "infinito" al incorporar una sección de la *Summa contra gentiles* (III, II), que a su vez está inspirada en la *Metafísica* de Aristóteles (libros II y III) y en la *Ética Nicomáquea* (I, VII). Aquí el objetivo es demostrar que el Fin nunca puede ser infinito, ya que si lo fuera, sería imposible alcanzarlo. Para que el Fin pueda ser tal, el agente debe poder descansar en él sin aspirar absolutamente a nada más. De otra forma, estaríamos condenados a vagar eternamente en su búsqueda. Esto le quitaría la motivación a cualquier acto, ya que nuestro conocimiento de que la cadena que lo vincula con el fin deseado es infinita impediría que tengamos esperanza alguna de llegar a conocer o a gozar del sumo bien. Ficino introduce aquí por primera vez en el *In Philebum* su teoría del *appetitus naturalis*, según la cuál la posibilidad de satisfacer nuestro anhelo más esencial está garantizada por la estructura misma del Universo. Ficino dice al respecto:

Pues la naturaleza, como dice Platón en el *Político*, es o el arte de Dios o el instrumento artificial de Dios. Por lo tanto el apetito no fue dado en vano. Por lo tanto en cierto momento descansará. Por lo tanto se conseguirá el último fin. Pues el rey que es sabio y bueno no da órdenes o se mueve en vano, pero Dios impulsa todas las cosas a través del apetito.<sup>193</sup> (*In Philebum*, I, II, p.85)

Esto implica que si el placer formará parte en algún nivel del Fin del hombre, no podrá ser un placer sujeto a un incremento infinito, sino que implicará algún tipo de descanso (*quies*). Lo mismo sucede con la inteligencia. Esta concepción aristotélico-tomista del infinito aparece también en relación con el problema del conocimiento de los géneros, las especies y los individuos. En el capítulo XIII del libro primero, caracterizando el método dialéctico de Platón, especifica que conocer la *species* es suficiente. El *genus*,

---

<sup>193</sup> "Natura enim ut dicit Plato in Politico vel Dei ars est vel artificiosum Dei organum. Ergo non frustra datus est appetitus; ergo quiescet quandoque; ergo ultimum consequitur finem. Non enim frustra praecipit et movet rex sapiens atque bonus, Deus autem per appetitum concitat omnia."

en cambio, por sí sólo no alcanza, y a la inversa los individuos son infinitos y no es posible ni necesario conocer a cada uno.<sup>194</sup>

Es en este mismo capítulo donde Ficino comienza a plantear específicamente la oposición entre *terminus* e *infinitus* en el sentido en el que aparece en el *Filebo*, y a preguntarse, siguiendo la reflexión platónica, cómo se ubican los *genera* del placer y el conocimiento en torno a este problema. Se trata en particular de la sección 12c a 14b, en donde Sócrates y Protarco discuten acerca de la unidad y la multiplicidad interna del placer, antes de que se inicie la reflexión metodológico-metafísica acerca de lo Uno y lo múltiple, *peras* y *apeiron*. Sócrates se apresura a señalar que el placer no puede ser el Bien, ya que el género contiene elementos que no sólo son distintos, sino que incluso son opuestos:

SÓCRATES: [...] Considera, en efecto, esto: decimos que experimenta placer el disoluto [*ἀκολασταίνοντα*] y que también lo experimenta el moderado en su propia templanza; y, por su parte, también experimenta placer el insensato [*ἀνοηταίνοντα*] y el que está lleno de insensatas opiniones y esperanzas, y lo experimenta por su lado el prudente en su misma prudencia. ¿Cómo podría uno pretender en justicia no pasar por insensato al afirmar que unos y otros de esos placeres son semejantes entre sí? (*Filebo*, 12d, trad. Lisi)

Protarco inmediatamente objeta que estas diferencias no afectan al placer *en cuanto tal*. En principio, Sócrates está listando aquí algunos de los personajes o estereotipos básicos que suelen construirse en torno al uso de los placeres, como el prudente o el disoluto. No está aludiendo a los placeres directamente. No opone por ejemplo los placeres de los distintos sentidos, ni tampoco a los que producen objetos diferentes. La distinción moral según la cual el elemento que determina si un placer es "bueno" es si experimentado por un hombre bueno, que reaparece también en Aristóteles (*Ética Nicomáquea*, 1176a) no atañe a la esencia de lo placentero. De todos modos, el argumento de que existen placeres vinculados a actos y hombres malvados, y que al contrario existen hombres y actos virtuosos que no implican "placer", utilizado por Platón en el *Gorgias* (497e y ss.), mantiene algo de su fuerza.

El mayor problema, sin embargo, tanto para Sócrates como para Ficino, es si existe o no una complicación equivalente en el *genus* de la sabiduría. En otras palabras, si dentro de este *genus* existen también especies opuestas entre sí. La cuestión no se

---

<sup>194</sup> Ver al respecto Kristeller (1953, pp. 74–84).

resuelve en esta sección del *Filebo*, ya que ante las aporías en los que el diálogo podría caer de continuar por esta vía, Sócrates introduce el excursus metodológico acerca de lo Uno y lo múltiple que será de gran interés para Ficino en su comentario. Pero a nosotros nos interesa detenernos justo antes de este excursus, ya que en la cuestión acerca de las especies dentro del género del conocimiento aparece una clave para entender la perspectiva ficiniana sobre el problema del placer.

En su estudio sobre el *Filebo*, Gadamer (1991, p. 111) señala con acierto que las palabras con las que Sócrates reconoce que existen (o al menos, pueden existir) oposiciones dentro del género del conocimiento son mucho menos enfáticas que aquellas que utiliza para marcar la oposición que existe entre los placeres. Podemos preguntarnos, en efecto, si el pasaje que acabamos de citar el *Filebo* resulta imaginable si cambiamos el término "placer" por el término "conocimiento". Rápidamente caeríamos en una aporía, ya que uno de los postulados más recurrentes de la filosofía de Sócrates es que el mal sólo existe en la medida en la que existe la ignorancia.<sup>195</sup> Esto lo recuerda Ficino en el *In Philebum*, cuando destaca que las elecciones erróneas no se deben a la inmoralidad o a la maldad sino a la falta de conocimiento (*In Philebum*, I, XXXII, p.331). La oposición pensada en base a las cualidades morales de quienes conocen no puede ser por lo tanto equivalente a la de los que gozan. La diferencia podría encontrarse entonces en la relación entre los tipos de ciencia. En el *Sofista* (257c-d), Platón había planteado el ejemplo de la ciencia y su parcelamiento en distintos ámbitos para referirse al problema de la diferencia (uno de los géneros principales o *megista gene*, junto a la identidad, el reposo, el movimiento y el ser). Cerca del final del *Filebo*, cuando se establece la jerarquía dentro de la vida mixta, Sócrates y Protarco reconocen la diferencia entre las ciencias que se ocupan de lo inmutable y aquellas que se ocupa de lo que nace y perece (61d-e), y admiten también que ambas deben formar parte de la vida feliz. No pueden por lo tanto ser opuestas en el sentido en el que lo son los placeres, que pueden ser elevados, o propios de las bestias y los hombres que más se les aproximan.

Ficino desarrolla este argumento con sus propios términos, e introduce en el pasaje 14a-b una glosa sutil que enfatiza el hecho de que, desde su perspectiva, Sócrates nunca admite la posibilidad de que las ciencias sean opuestas en el sentido en el que lo

---

<sup>195</sup> Véase el análisis de Lefebvre (2011, pp. 45–56) del *Protágoras* para ver cómo aparece el problema de la *akrasía* en relación con lo que allí se dice sobre la *hedoné*.

son los placeres. Para esto resulta útil comparar su traducción latina del *Filebo* con la glosa de este pasaje en el comentario:

Así pues, dejadas de lado estas nimiedades, debemos establecer por este motivo que los placeres son muchos y disímiles tanto en mi discurso como en el tuyo. También son muchas las ciencias, pero no existen ciencias contrarias. Si alguna lo fuera, las ciencias de las cosas contrarias entre sí serían contrarias también, lo que es falso. Están en el mismo alma al mismo tiempo. Al contrario, por lo general la misma disciplina trata sobre cosas opuestas. Por ende no escondamos las diferencias entre tú bien y el mío, Protarco, sino que coloquémosla en el medio, para que a partir de una correcta refutación se descubra si es o bien el placer o bien la sabiduría o bien alguna tercera cosa.<sup>196</sup> (*In Philebum*, I, XV, pp.163-165)

Pues me satisface esta igualdad en tu discurso y en el mío: que evidentemente los placeres son muchos y disímiles [*dissimiles*], y además muchas y diferentes [*differentesque*] son las ciencias. No hagamos para nada oculta la diferencia entre mi bien y el tuyo, oh Protarco, sino que pongámosla a la luz, por si quienes sopesan esta cuestión la investigan y por si acaso el placer o la sabiduría o alguna otra cosa deba ser llamada bien.<sup>197</sup> (*Philebus*, p.58)

A simple vista se percibe como Ficino añade una aclaración acerca de la imposibilidad de que existan ciencias opuestas entre sí, que explícitamente no figura ni en la traducción de Ficino ni en las ediciones modernas del *Filebo*. El texto del *In Philebum* nos indica que Ficino no puede concebir la idea de que hay saberes que se opongan, ya que el alma tiene el poder de unificarlos. Esta deducción deriva de la concepción ficiniana que ve en el alma la *copula mundi* que pone en relación armónica todos los planos, desde Dios hasta los seres más terrenales. En el capítulo XV del libro primero dice: "Bonum, malum, verum, falsum, lux, tenebrae, calidum, frigidum in notionibus animae cohaerescunt" (*In Philebum*, I, XV, p.167). Antes había señalado que el

---

<sup>196</sup> "Nugis itaque huiusmodi praetermissis, par istud in tua ac mea oratione ponendum ratumque habendum ut multae sint et dissimiles voluptates. Multae quoque differentesque scientiae; contrariae tamen scientiae nullae sunt. Siquae enim tales essent, maxime contrariorum scientiae contrariae forent, quod quidem falsum est. In eodem enim animo sunt eodem in tempore. Immo oppositorum eadem ferme est disciplina. Ergo ne differentias tui meique boni abscondamus, Protarche, sed in medium adducamus, ut ex recta redargutione comperiat utrum voluptas ipsum bonum sit vel sapientia vel tertium aliquid."

<sup>197</sup> "Mihi igitur et in tua, et in mea oratione ex aequo id placet: ut multae videlicet voluptates ad dissimiles sint, multae praeterea differentesque scientiae. Differentiam itaque mei ac tui boni, O Protarche, minime abscondentes, sed in lucem potius educentes, feramus, si qui examinantes inquirant, voluptatemne an sapientiam, aut tertium praeter ista quiddam bonum vocare fas sit." Citamos la traducción de Ficino según la edición de 1518 de Lyon.

conocimiento tiene "dos ojos", uno que mira hacia la inteligencia divina y otro a lo que deriva de ella. Pero ambas miradas a menudo se confunden en una sola.<sup>198</sup>

Los afectos corporales no tienen esta propiedad, ya que Ficino explicita en este capítulo que la percepción sensorial sigue reglas distintas. No podemos percibir lo grande y lo pequeño a la vez con la vista, ya que lo grande impide la visión de lo pequeño. El placer, a diferencia del conocimiento, no está ligado de forma exclusiva al alma, sino que incluye dentro de su *genus* a todos los placeres corporales. Esta característica unificadora del placer, que había sido defendida enfáticamente por Vegio en el *De vero bono* y por Cosma Raimondi en su defensa del epicureísmo, implica algunas dificultades para Ficino. Es como consecuencia de la dificultad de incorporar un plano puramente material del placer, que nos vincula con los bienes y satisfacciones terrenales, que aparecen los pasajes más críticos del ideal de la *voluptas* del *In Philebum*:

Finalmente, dentro del género del placer, cada uno está lo más lejos del otro posible. Puesto que los movimientos que conducen apuntan a fines opuestos son considerados opuestos, es necesario que los estados de reposo que existen con fines opuestos, sean opuestos también. Por lo tanto, ya sea que el placer exista en el movimiento o en el reposo, los placeres relacionados con cosas opuestas son enteramente opuestos. [...] El placer que es esperado y es percibido en una cosa inmaterial es el motivo por el cual una cosa material conduce hacia una opuesta. Y de forma similar, el placer en una cosa material es la razón que conduce de una cosa inmaterial hacia su opuesto.<sup>199</sup> (*In Philebum*, cap. sueltos, VI, p.463)

Aquí se ha producido un cambio de énfasis frente a la concepción de la *duplex voluptas* que veíamos en el capítulo XXXII, donde un placer era propio del acto intelectual y el otro era su "compañero" (*comes*). Ahora, el placer que conduce hacia lo material no es análogo del que conduce a lo inmaterial, ni es su acompañante: es su opuesto y su existencia misma muestra que el *genus* del placer está internamente dividido. Esto está reforzado por el capítulo titulado "Quare mala esse invicem contraria possunt, bona

---

<sup>198</sup> Esto a su vez puede emparentarse con lo que dice Ficino acerca de los "tres ojos" de Platón: con uno miraba las cosas humanas, con otro las de la naturaleza, y con el tercero (colocado en su frente), las cosas divinas (*In Philebum*, I, XVII, p.177).

<sup>199</sup> "Denique sub ipso voluptatis genere quam maxime distant. Profecto cum motus illi oppositi iudicentur qui ad terminos tendunt oppositos, oportet et quietes in oppositis oppositas esse. Sive igitur in motu quodam sive in quiete voluptas sit, omnino voluptates circa opposita sunt oppositae. [...] Voluptas autem quae speratur percipiturque in re immateriali causa est quare a materiali in hanc illi oppositam fiat motus. Similiterque voluptas quae in re materiali ad eius oppositam."

nequaquam". Si bien allí Ficino no habla del placer, sino de los vicios y las enfermedades, el hecho de que el *genus* del placer esté habitado por elementos opuestos lo emparenta con estos y, en general, con la disminución del bien.

Como anticipamos, esta condena del *genus* del placer aparece vinculada con el problema dialéctico de dividir el *infinitus* del *terminus* y de asociar estos conceptos con los cinco *megista gene* del *Sofista*. Este problema excede la cuestión de la *voluptas* a la que nos dedicamos en este estudio, con lo que sólo nos referiremos a algunos de sus aspectos. El punto de contacto con la articulación conceptual del placer aparece a partir del problema que plantea el *Filebo* platónico acerca de la participación de los dos "contendientes" en estas categorías. Sócrates, Filebo y Protarco acuerdan en que el placer debe pertenecer al género de lo infinito, ya que no posee en principio límite alguno (27e). El conocimiento no pertenece al género del límite, según Sócrates, sino al de la Causa Inteligente que explica su origen (30e). Esta causa se emparenta, en principio, con el Demiurgo del *Timeo* (Fronterotta, 2010). Tal como señala Bossi (2008, p. 243), más adelante en el diálogo el placer parece formar parte del género de la mezcla, aunque esto no contradice necesariamente su asignación inicial. Por su parte Ficino había encontrado una *voluptas* asociada al género del límite en el pasaje sobre la *duplex voluptas* que hemos citado más arriba. Sin embargo, esa forma de placer, según dice, no se encuentra en el *Filebo*, lo que en principio nos impide equipararlo a los placeres "puros" de los que hablará Sócrates más adelante en el texto platónico.

En el libro segundo del *In Philebum* Ficino presenta los *megista gene* del *Sofista* y añade una división que no estaba en este último texto: la diferencia entre *esse* y *essentia*. El primero se vincula con el infinito, mientras la segunda ya ha sido "limitada" por Dios. Esta división, desconocida para Platón, era empleada por la escolástica, y tiene la virtud de permitirle a Ficino organizar los géneros mayores en dos grupos de tres: por un lado la esencia, el reposo y la identidad; por otro el ser indeterminado, el movimiento y la diferencia. Cada uno de estos grupos presenta un alineamiento moral preciso:

Si sólo el límite [*terminus*] estuviera presente, sólo habría acto, reposo, identidad. Si sólo la infinitud [*infinitas*], sólo habría potencia, movimiento y diferencia. Pero en las cosas en esta última han sido mezcladas; y también en la primera. Del límite viene lo bueno, de la infinitud lo malo o la disminución del



bien; por esto de aquel viene el acto, de este, la privación.<sup>200</sup> (*In Philebum*, II, III, p.409)

La concepción más materialista del placer en Platón, vinculada a la repleción (que, recordemos apenas tiene un lugar en el comentario de Ficino) no puede dejar de vincularse con lo infinito, el movimiento y la diferencia, por lo que su asociación con el dolor, la privación y la disminución del bien resulta en cierta medida inevitable.

Como en el caso del *De vero bono*, nos encontramos aquí con perspectivas que pueden leerse como contradictorias. Por un lado, encontramos en Ficino una serie de razonamientos que tienden a ubicar la *voluptas* en un plano compatible con el conocimiento, e incluso, indisociable de él. Por otro, el análisis que realiza del *genus voluptas* marca que existen placeres que nos alejan del Bien, algo que no sucedía con la *sapientia*. Frente a esto, hay tres alternativas de interpretación que, desde nuestra perspectiva, deben tenerse en cuenta.

En primer lugar, una posibilidad consiste en sostener, siguiendo al mismo Ficino, que el *genus* tiene una importancia menor que la *species* para el conocimiento. Si partimos de esta interpretación, el análisis que hemos realizado del *genus* del placer resultaría relativamente poco importante, ya que bastaría con afirmar que existen (como Ficino y Platón reconocen) especies del placer que son propias de los hombres honestos y sabios, y que estas especies forman parte de la vida feliz. Sabemos que existen diferencias en cómo se concibe este "formar parte", ya que vimos que Ficino emplea un esquema aristotélico al definir el placer más elevado. Pero esta diferencia resulta más importante en el plano ontológico que en el plano ético, donde se afirma que el placer no puede ser excluido si deseamos experimentar la mejor vida posible.

Un segundo aspecto que hemos mencionado a lo largo de nuestro análisis es más difícil de definir, pero afecta sustantivamente a la forma en la que se desprende una imagen de la *voluptas* del texto ficiniano. Aunque el *Filebo* es uno de los textos menos antihedonistas de Platón, no dejan de presentarse los cuestionamientos clásicos de la filosofía hacia los aspectos más instintivos e irracionales del placer. Protarco habla del aspecto vergonzoso de los placeres más intensos (66a), y Sócrates, al final del diálogo, cuestiona los hombres que se inclinan hacia los placeres animales, como si estos últimos fueran sus "profetas" (67b). Ficino, en cambio, no se detiene a describir los placeres

---

<sup>200</sup> "Si sola inesset terminus, solus actus, status, identitas. Si sola infinitas, sola potentia, motus atque diversitas. Haec autem in rebus mixta sunt; mixta igitur sunt et illa. Ex illo bonum, ex hac malum sive decrementum boni, quia ex illo actus, ex hac privatio."

bajos, ni a "moralizar" sobre el aspecto deshumanizador del placer. Sólo al final del libro I observa que la *voluptas* puede resultar "furiosa, veritatis impedimentum y indigna luminis", mientras que esto no puede suceder con el intelecto (*In Philebum*, I, XXXVII, p.369). Aun así, no hay lugar en su comentario para el grotesco, ni siquiera del tipo más sutil. La *voluptas* ficiniana está en el ámbito intelectual, o es compañera del intelecto. En este sentido, la *tranquillitas* y la *indolentia* epicúrea ocupan un lugar elevado en la vida del hombre sabio, como también demuestra abundantemente su obra *De vita*, mucho más tardía. No se produce en su texto ninguna asociación entre la carne tentadora, propia del horizonte cristiano, y el *akolastos* griego.

Por último, no podemos descartar que algunas de las dificultades de la interpretación del *In Philebum* se deban a su carácter inconcluso. Si Ficino hubiera trabajado el análisis socrático de los placeres puros y de la repleción, y sobre todo, si hubiera definido una postura unívoca frente a las ambigüedades de la mezcla final que establecen Sócrates y Protarco, estas dificultades podrían haber desaparecido. No podemos negar esta posibilidad, pero dado que no contamos con el resto del comentario, debemos intentar subsanar esta limitación con el texto que nos ha llegado.

#### **4.9. *Appetitus* e inmortalidad: una solución a las tensiones internas del *genus* del placer**

Una de las formas más seguras para intentar comprender la concepción ficiniana del placer y superar las limitaciones que impone el carácter incompleto del *In Philebum* es observar cómo aparece este tema en obras posteriores. Si bien somos conscientes de que su perspectiva sobre el tema pudo haberse modificado, desde nuestro punto de vista estas modificaciones no implican una revisión sustancial de los elementos predominantes en el *In Philebum*, sino que continúan en el mismo tenor, y en cierta medida ayudan a clarificar algunos de sus problemas.

En el *De vita*, una de sus obras más tardías,<sup>201</sup> Ficino toca la cuestión de la *voluptas* de forma esporádica. De más está decir que el objetivo de esta obra es profundamente distinto al *In Philebum*, ya que no se trata ahora de un comentario a un texto platónico, sino de tres tratados sobre cómo vivir una vida sana y de cómo obtener

---

<sup>201</sup> La edición princeps es de 1489, diez años antes de la muerte de Ficino. Versiones parciales de la obra circularon en forma manuscrita a partir de 1480 (Clark & Kaske, 1998).

el favor de los astros.<sup>202</sup> Ficino no duda en enfatizar el hecho de que el placer es necesario para la salud. Dice por ejemplo que la meditación no debe extenderse cuando deja de ser placentera ("haud ulterius meditatio procedat quam voluptas" —*De vita*, I, VIII, p.130) para no fatigar la mente, y que el sabio debe mantenerse cercano a cosas placenteras para los sentidos (*De vita* I, XVIII).<sup>203</sup> En una epístola de 1489 a Bernardo Canisiano, Giovanni Canacci y Amerigo Corsini, titulada "Quod necessaria sit ad vitam securitas et tranquillitas animi",<sup>204</sup> hace una calurosa defensa de la necesidad de vivir con felicidad, lo que implica disfrutar el presente, *sine cura*. Esto se vincula fácilmente con el *laetus in praesens* horaciano que funcionaba como *motto* de la Academia en Careggi, y parece revelar que las críticas de Ficino a la física epicúrea y su concepción del alma no implicaron en ningún momento un rechazo de la *tranquillitas*, inspirada en la carta de Epicuro a Meneceo.

No es sin embargo en el *De vita* donde podemos encontrar una concepción del placer más cercana (temporal y conceptualmente) al *In Philebum*, sino en la *Theologia Platonica*. Tal como dijimos, según la cronología de Allen (2000, p. 56) esta obra es inmediatamente posterior al comentario sobre el *Filebo*, y el inicio de su composición pudo haber sido el motivo por el que este último texto nunca fue concluido. La *Theologia* es sin duda una de las principales fuentes de las que disponemos para conocer el pensamiento de Ficino. Cubre una gran variedad de temas, aunque su eje es claro: la defensa de la inmortalidad del alma individual, sostenida con una combinación de elementos platónicos y cristianos. Dado el propósito de la obra, no es sorprendente que el *De rerum natura* de Lucrecio aparezca a menudo cuestionado, no por su concepción de la *voluptas*, sino por otros tres elementos: a) la imagen del cosmos que presenta (es decir, el atomismo y la casualidad del *clinamen*); b) las tesis de que el alma muere con el cuerpo; c) la idea de que la religión es la fuente de numerosos males. En un texto iluminador, James Hankins (2006) presenta la concepción de Ficino de la irreligión y el ateísmo en el décimo capítulo del libro XIV de la *Theologia Platonica*. Ficino responde allí a la "psicología de la religión" de Lucrecio (basada en el miedo que empeora la vida

---

<sup>202</sup> Aunque no sigue los mismos parámetros que el *In Philebum* o que otros comentarios a Platón, el tercer libro del *De vita* fue originalmente concebido como un comentario a una sección (IV, III, 11) de las *Eneadas* de Plotino.

<sup>203</sup> Aclara también que el libro es para sabios de carácter moderado ("vires prudentes atque temperantes"), y no para los que viven para los placeres breves e instantáneos ("qui brevem quotidie voluptatem longe stulti praeponunt") (*De vita*, II, I, p.166). El texto latino citado pertenece a la edición de Clark (1998)

<sup>204</sup> Esta epístola está incluida en las ediciones del *De vita* junto a la defensa del libro ("Apologia quaedam, in qua de medicina, astrologia, vita mundi; item de Magis qui Christum statim naturam salutaverunt").

de los hombres) con una "psicología de la irreligión", que busca demostrar que el ateísmo surge de una confluencia de humores negros y melancólicos. Dice sobre ellos:

De ahí que los hombres impíos son en su mayor parte o extremadamente indolentes, como se dice que fue Epicuro, o infames, tal como Aristipo, o dementes, como Lucrecio, quien los seguía. Cuando esta demencia fue incitada por causa de la bilis negra, primero intentó destruir su alma con palabras en el libro tercero de su *De natura rerum*, y después destruyó su cuerpo con una espada.<sup>205</sup> (*Theologia Platonica*, XIV, X, vol. 4, p.309)

La supuesta locura de Lucrecio ya había sido mencionada por Ficino en el *De amore*, y Aristipo y su hedonismo materialista eran cuestionados en el *De voluptate* de 1457. El hecho de que Epicuro aparezca negativamente como *ignavissimus* implica en cambio un cambio frente a la percepción por lo general positiva de la vida de Epicuro que los humanistas tomaban de Cicerón, Séneca o de Diógenes Laercio.

La crítica a la irreligiosidad de Epicuro y Lucrecio tiene puntos de contacto con un elemento que aparecía ya destacado en el *In Philebum*: el peligro de que los jóvenes accedan demasiado rápido a la dialéctica, desprecien a sus mayores y caigan en el pecado. En el *In Philebum* esto aparecía a partir de las advertencias Socráticas en *Filebo* 16a-b. En la *Theologia*, se hace una explícita asociación entre el hedonismo cirenaico y el peligro ateo:

Aquellos adolescentes no alcanzan aun las razones de esta naturaleza, y porque casi nunca reivindican aquello de lo que no ven la razón, si confían en su propio juicio, descartan en cierto modo la religión. Algunos, afirmados en esta opinión se rinden a los placeres de Aristipo, sin pensar finalmente nada de la religión salvo que es una fábula de ancianas.<sup>206</sup> (*Theol. Plat*, XIV, X, vol 4., p.304)

Aunque estos pasajes dan cuenta de la compleja apropiación de Ficino del hedonismo antiguo, no es aquí donde encontramos un desarrollo más sostenido del problema de

---

<sup>205</sup> "Unde impii homines plurimum vel ignavissimi sunt, qualis fuisse dicitur Epicurus, vel flagitiosi, qualis Aristippus, vel insani, qualis sectator eorum Lucretius. Qui dum insania propter atram bilem concitaretur, animam suam primo conatus est verbis perdere in libro *De natura rerum* (sic) tertio, deinde corpus suum gladio perdidit." El texto latino pertenece a la edición de Allen y Warden (2001).

<sup>206</sup> "Adolescentes illi rationes huiusmodi nondum attingunt, et quia nihil ferme asserunt cuius non videant rationem, si proprio confidant iudicio, religionem quadammodo negligunt. Nonnulli in hac opinione constituti Aristippicis voluptatibus sese dedunt, tandem nihil amplius de religione nisi tamquam de anilibus fabulis cogitantes."

ubicar la *voluptas* en relación con el *summum bonum*. Es en el capítulo séptimo del libro XIV, titulado "Decimum quintum signum: quod animus summam expetit opulentiam et voluptatem" donde los problemas que surgían de la oposición interna al *genus voluptatis* en el *In Philebum* aparecen trabajados en esta obra, aunque sin apearse a la misma terminología. El capítulo forma parte de una serie que se inicia en libro XIII, y que tiene como objetivo referirse a dieciséis signos que prueban la inmortalidad del alma. Aquí Ficino apela principalmente a la teoría del *appetitus naturalis* que mencionamos más arriba. Desde este marco, a Ficino se le ofrecían (al menos) tres posibilidades para interpretar el deseo de placer: podía argumentar que el deseo de placer no es en sí "natural" al ser humano, sino que es un elemento que se da por nuestra corrupción, podía argumentar que el deseo de placer es natural solamente cuando se trata de *ciertos* placeres (como decir, los del hombre bueno y justo, o los del filósofo), o podía argumentar que la búsqueda de *todos* los placeres es natural, y que incluso los mayores hedonistas demuestran con sus vidas la inmortalidad del alma. Ficino optará por esta última vía, y presentará como ejemplos a Jerjes, Midas y Sardanápalo, tres reyes asiáticos asociados con la voluptuosidad.

Sin embargo los hombres imprudentes, que creen que la majestad divina goza además de bienes corporales, apetece además al máximo las cosas corporales. Pero es evidente que estos no buscan estas cosas ni por necesidad ni por comodidad del cuerpo. Ciertamente pues si juzgaran tener lo suficiente para vivir, y todo lo necesario para vivir con felicidad [*iucunde*] y abundancia, aun así no cesan de acumular tesoros y de buscar diligentemente placeres exquisitos [*oblectamenta exquisitima*], lo que demostraron Midas, Sardanápalo y Jerjes. [...] Estos hombres no sirven al cuerpo, sino más bien lo hieren, y no son ignorantes del daño al cuerpo ni son complacientes con el cuerpo, sino que, envidiosos de la felicidad divina, se esfuerzan en usurpar para sí su inmensa abundancia de cosas y placeres [*voluptatum*], y para adquirir esto destruyen su cuerpo, dañan su alma y perturban su vida.<sup>207</sup> (*Theol. Plat.*, XIV, VII, vol.4, p.271)

---

<sup>207</sup> "Imprudentes autem homines, opinantes maiestatem divinam bonis insuper corporalibus perfrui, appetunt insuper corporalia et ad summum. Constat autem eos neque necessitatis neque commoditatis corporalis gratia dumtaxat talia quaerere. Nempe etiam si arbitrentur habere se quantum sufficiat ad vivendum, et quantum ad vivendum iucunde et copiose, nondum tamen cessant accumulare thesauros et oblectamenta exquisitissima diligente inquirere, quos Midas, Sardanapallus, Xerxes demonstraverunt. [...] Non corpori serviunt isti, sed obsunt, neque damni corporalis ignari non corpori obsequuntur, sed divinae felicitatis invidi immensam sibi illius copiam tam rerum quam voluptatum usurpare contendunt, atque ut hanc assequantur corpus suum perdunt, afflictant animum vitamque perturbant."

El hedonismo sibarítico de estas tres figuras no está asociado, para Ficino, con el deseo de satisfacer todos los deseos vanos del cuerpo, ni con la corrupción de las costumbres propia de los ignorantes o los malvados. Midas, Jerjes y Sardanápalo envidian la felicidad de Dios y anhelan el placer supremo que encontrarían a su lado, lo mismo que un asceta o un filósofo abocado únicamente a la vida contemplativa. El hecho de que manifiesten un apetito insaciable no tiene relación con el pecado de la codicia, con la caída del hombre, ni con instintos "animales" que el ser humano debería superar, sino con un deseo genuino del alma de alcanzar su lugar en el cosmos.

Aunque Ficino no desarrolle el tema usando la misma terminología que en el comentario al *Filebo*, desde nuestra perspectiva es a través del apetito natural que le resulta posible superar la tensión interna al *genus voluptatis* que hemos visto más arriba, y que lo contrastaba con la armonía y coherencia del *genus sapientiae*. Los placeres sibaríticos de los hedonistas están volcados hacia el cuerpo, pero eso no los vuelve en sí mismos *opuestos* a aquellos que tienen los bienes espirituales como objeto, ya que en última instancia todos estamos unificados por un apetito hacia lo divino (Kristeller, 1953, p. 426). La demostración se apoya en el hecho de que la vida del hedonista implica también, paradójicamente, un desprecio del bienestar del cuerpo. La diferencia entre el sibarita y el sabio continúa existiendo, ya que la elección de diferentes formas de vivir esa ansiedad esencial de la humanidad tiene consecuencias éticas para Ficino. Sin embargo, la idea de que las especies del placer se oponen en sus propósitos finales queda relegada. De esta forma, el argumento más fuerte en contra del placer el *In Philebum* parece haber sido superado en la *Theologia*.

En el contexto de esta última no es sorprendente que Ficino insista en que el placer perfecto sólo es asequible en la vida ultraterrena. Retoma para eso la concepción aristotélica del placer que aparecía en la *duplex voluptas* del *In Philebum*, y sostiene así que no es posible una actividad absolutamente perfecta y continua sin interrupciones en la vida terrenal.<sup>208</sup> Sin embargo, la división en la *Theologia* no es análoga a la del *In Philebum*. Aquí no se separa entre un placer vinculado con el acto intelectual perfecto y otro que es acompañante del apetito, sino que se separa el placer auténtico y celestial del placer falso, vinculado a las sombras que nos rodean en la vida presente. Esto resulta

---

<sup>208</sup> La cuestión de si existe para Ficino una diferencia esencial en el orden de importancia de las facultades humanas entre la vida terrenal y la ultraterrena es analizada por Allen (2000, p. 43), quien considera que si bien no hay un posicionamiento unívoco de Ficino al respecto, la tendencia de su pensamiento es a no presentar diferencias radicales entre los planos. En el *In Philebum* el problema aparece apenas mencionado en el capítulo IV del libro II, donde Ficino señala que el auténtico goce (*fruitio*) del acto de comprensión perfecta sólo se da de forma completa cuando el alma ya abandonado el cuerpo.

interesante para nosotros porque el *Filebo* platónico contiene una extensa y muy comentada discusión entre Sócrates y Protarco acerca de la posibilidad de identificar placeres "falsos" por oposición a los "verdaderos" (*Filebo* 36c y ss.), pero dado que Ficino nunca terminó el *In Philebum*, no tenemos un registro directo de su perspectiva sobre el asunto.<sup>209</sup>

Ficino describe la sensación de angustia (*maeror*) que nos alcanza incluso en medio de los placeres, y que nos indica que nuestra auténtica patria es celeste y no terrenal. Distingue también entre los auténticos alimentos ultraterrenos, y las "imágenes del alimento" (*imago cibi*) que nos rodean en nuestra vida diaria. Define los placeres falsos (*falsae voluptates*) como aquellos que están o mezclados con el dolor, o son extremadamente breves. Aunque hay un vínculo con la argumentación platónica, Ficino es sintético aquí y no desarrolla en lo más mínimo las complejidades inherentes a la idea de que puedan distinguirse placeres de acuerdo al eje verdadero/falso. Finalmente, en un giro místico nada inusual en sus textos, apela a los misterios de los antiguos teólogos:

Afirman pues que las almas dormitan en los cuerpos, y que todo lo que aquí parecemos hacer o padecer, no es otra cosa que sueño; y que los pensamientos de las almas separadas difieren de los pensamientos de las almas unidas [a los cuerpos] más que los sueños de la vigilia difieren de los sueños de los que duermen, y lo mismo los placeres.<sup>210</sup> (*Theol. Plat.*, XIV, VII, vol. 4, p. 277)

La diferencia platónica entre placeres falsos y verdaderos, de base epistemológica, ya ha quedado aquí desenfocada, reemplazada por una división metafísica entre los placeres auténticos que pueden experimentar las almas separadas (*animae separatae*) y los placeres propios de este mundo de sombras. Pocos pueden alcanzar a comprender racionalmente el carácter fantasmático del mundo corporal que nos rodea, pero de acuerdo a Ficino, todos (desde el hedonista más craso al filósofo más excelso) lo intuimos, así como intuimos que es necesario que exista alguna forma de asegurar que nuestros impacientes apetitos puedan alcanzar una satisfacción definitiva.

En nuestra exploración de la *voluptas* en el *In Philebum* y la *Theologia Platonica*, nos encontramos con una serie de caracterizaciones en las que predomina un

---

<sup>209</sup> El texto de Martinet (2010) que hemos citado más arriba se refiere a este problema a partir de los resúmenes de capítulos del *Filebo* de Ficino, pero no alcanza conclusiones significativas en relación con este texto.

<sup>210</sup> "Affirmant enim animas in corporibus dormitare, et quaecumque hic agere pativideamur, nihil aliud esse quam somnia, cogitationesque animarum separatarum a cogitationibus coniunctarum multo magis differre quam vigilantium ab insomniis dormientium, similiterque a voluptatis voluptates."

esfuerzo por asociar al placer con las actividades más elevadas del espíritu, incluso cuando se trata de un placer a primera vista "bajo", vinculado a las sombras materiales que nos rodean. No aparece en Ficino un cuestionamiento del ideal hedonista en sí, ni se propone como objetivo hacer del placer algo menos deseable. Estos elementos permiten especular que el rechazo frontal al materialismo epicúreo no implicaba un rechazo de los elementos básicos de su sistema moral, donde los deseos naturales se definen por su capacidad inherente de ser satisfechos con relativa facilidad. Antes de sintetizar nuestras conclusiones y contrastarlas con las que alcanzamos en nuestro análisis de Valla, realizaremos una última exploración de los *Apologi ad voluptatem* en relación con los temas que hemos estado trabajando en los últimos apartados.

#### **4.10. Los *Apologi ad voluptatem*: la carnada y el anzuelo**

En nuestro primer abordaje a los *Apologi* nos referimos a sus similitudes y diferencias formales. Vimos así que mientras que en los dos primeros encontramos una estructura predominantemente binaria (Dios vs. el *malus daemon*, el Bien vs. el Mal), en los últimos dos la utilización del panteón griego implicaba una diversificación de los agentes y una complejización del esquema narrativo. Observamos también que en todos los apólogos se reiteran dos problemas vinculados entre sí: el problema de la relación de similitud entre el bien y el placer, y el problema de la capacidad para elegir correctamente el placer vinculado al bien. Estos problemas aparecieron en nuestro análisis del *In Philebum* y de la *Theologia Platonica*, pero aquí parecen adquirir un carácter más definidos, impuesto en cierta medida por la concisión de la forma narrativa.

Es posible comparar los últimos dos apólogos con los capítulos XIV, XV y XVI del segundo libro del *De vita*, donde los dioses Venus y Mercurio le hablan a los hombres ancianos (recordemos que el propósito del libro segundo es precisamente conservar la salud en la tercera edad) sobre los placeres que representan. La estructura no es la de un apólogo, sino más bien la de discursos imaginarios, u "oráculos jocosos" (*iocosus oraculus*). Venus es calificada de *alma*, lo que nos lleva a pensar que Ficino está pensando en la caracterización Lucreciana de la *Venus genetrix*, y se presenta como preservadora de la vida a través del placer y el movimiento. Recomienda el uso de cosas blandas y colores suaves, y declara que "Spiritus per temperata coelestibus conformatur", adelantándose en esto al contenido del tercer libro del *De vita*. Venus es



interrumpida por Mercurio, que se dirige también a los ancianos advirtiéndoles de los peligros de la *voluptas* venérea, a la que califica de *noxia*, principalmente porque su propósito es quitar fuerzas de un individuo para producir otro. Además, los cuestionamientos a Venus implican un rechazo de su carácter engañoso: "Sola Venus palam ut amica venit, clam inimica venit" (*De vita* II, XV, p.210). Los placeres que propone Mercurio son en cambio puros, y están ligados a los sentidos superiores. Finalmente, Mercurio advierte a los ancianos de los peligros de los excesos de la mente contemplativa (es decir, saturnina): "Así como les advertí que evitaran a la engañosa Venus en sus encantos propios del tocar y degustar, así también deben evitar a Saturno en el deleite excesivo y continuo de la mente contemplativa, porque aquí él a menudo devora a sus propios hijos"<sup>211</sup> (*De vita*, II, XV, p.212).

El capítulo XVI reflexiona sobre los dos discursos de los dioses y establece que, aunque los astrólogos consideran enemigos (*inimicos*) a Venus y a Saturno, en los cielos no puede haber odio, por lo que los placeres de Venus y de Saturno no pueden ser enemigos, sino que son solamente diversos en sus efectos. En relación con los apólogos, lo más interesante para nosotros es marcar la diferencia entre los relatos basados en el enfrentamiento entre Voluptas y Minerva (los apólogos tercero y cuarto, que como dijimos más arriba, implican resultados diferentes de esta confrontación) y estos discursos de Venus y Saturno. No se trata sólo de que cambian las figuras mitológicas, sino de que en el *De vita* los dioses se presentan directamente frente a los hombres y explican sus placeres en términos prácticos y terrenales. En los *Apologi ad voluptatem*, en cambio, los dioses nunca se dirigen a los hombres y estos quedan relativamente desamparados en lo relativo a la elección de los placeres, que ya no son diferentes sólo en cuanto a sus efectos como en el *De vita*, sino que aparecen vinculados con la atracción perniciosa hacia lo terrenal o con el ascenso del alma hacia el sumo bien. La alegorización en los discursos de Venus y Mercurio es evidente, mientras que los textos narrativos que acompañan al *In Philebum* son considerablemente más ambiguos.

Este problema se vincula de forma directa con uno de los motivos centrales de los apólogos (ausente sólo en el tercero): el señuelo o carnada, *esca*. Ya señalamos que su origen es el *Timeo* 69d de Platón, donde se dice que los placeres son grandes carnadas que nos atraen hacia el mal ("μέγιστον κακοῦ δέλεαρ"). Debemos recordar

---

<sup>211</sup> "Verum sicut in blandimentis tangendi atque gustandi cavendam vobis subdolam admonui Venerem, sic in ipsa secretiore nimisque assidua contemplativae mentis delectatione cavete Saturnum, illic enim frequenter filios ipse suos devorat."

también que *esca* tiene un sentido más amplio, y puede no solo significar "carnada" sino también "alimento" en general. Así aparece en la vulgata de Jerónimo, en la primera epístola paulina a los Corintios: "lac vobis potum dedi non escam" (1 Cor 3:2). En este sentido, puede vincularse con la cuestiones que mencionábamos más arriba sobre el apetito, ya que Ficino compara los falsos placeres con los alimentos (*cibi*) que podemos percibir en sueños, una comparación que reaparecerá, con matices propios, en el *Epicureus* de Erasmo. Esto nos lleva a preguntarnos: si el verdadero placer es el verdadero alimento espiritual que puede lograr la quietud final del apetito, ¿es la "carnada" un anticipo de ese mismo alimento, una especie de porción de la que podemos gozar en este mundo de sombras?

La metáfora de la carnada tiene un anclaje en nuestra concepción habitual del término, es decir, como parte de un dispositivo cuya función principal es el engaño. El pez se dirige a la carnada porque se asemeja a su alimento natural, sin embargo, la carnada lo conduce a la muerte. Esto parece estar implicado en la condena de la *hedoné* en el pasaje citado del *Timeo*. Por otro lado, en un sentido menos literal, podemos entender que la escala que ha de seguir el amante en el *Banquete* para llegar a las ideas puras implica el uso de una "carnada", que es precisamente el cuerpo del amado. En el *De amore* Ficino habla de *hamus*, o sea, del "gancho" o anzuelo:

La figura del hombre, muchas veces muy bella a la vista por la bondad interior felizmente concedida por Dios, transmite al espíritu, a través de los ojos que la contemplan, el rayo de su esplendor. El espíritu, atraído por esta chispa como por un anzuelo [*hamo*], se dirige hacia el que le atrae. A esta atracción, que es el amor, puesto que dependiendo de lo bueno, bello y feliz se vuelve hacia lo mismo, sin ninguna duda lo llamamos bello, bueno, feliz y dios, según la opinión de Agatón y de los otros anteriores. (*De amore*, VI, II, p.124 trad. Villa Ardura)<sup>212</sup>

Notemos como aquí la atracción producida por la *esca* es enteramente positiva, muy a diferencia de la carnada del placer en el *Timeo*.<sup>213</sup> Tal como en múltiples ocasiones, Ficino podría haber optado por presentar esta diferencia en términos llanos e identificar

---

<sup>212</sup> "Figura hominis saepenumero propter bonitatem interiorem feliciter a Deo concessam aspectu pulcherrimam splendoris sui radium per culos intuentium transfundit in animum. Hac utique scintilla tamquam hamo quodam tractus animus properat ad trahentem. Hunc nos tractum qui et amor est, quoniam a pulchro bono felici dependens in idem reflectitur, pulchrum, bonum, beatum, deum Agathonis caeterorumque superioreum sententia nominare non dubitamus."

<sup>213</sup> Kristeller (1953, p. 287) dice algo similar respecto de la belleza en la teoría del amor ficiniana: "Il bello nelle cose non è altro che l'esca con cui l'anima dell'amante è condotta verso Dio."

el placer con la "mala" carnada y al amor (o al intelecto, privilegiado en el *In Philebum*) con la "buena" carnada. En vez de eso, sostiene que la *voluptas* es tanto la carnada/alimento del bien como la carnada/alimento del mal.

El problema que surge inmediatamente es el de la similitud.<sup>214</sup> Podríamos decir que equivale, *mutatis mutandis*, a la diferencia entre la pesca con mosca, en la que la carnada es una elaborada imitación de aquello que estimula el deseo del pez, y la pesca con lombriz, en la que la carnada es *de hecho* el verdadero alimento del pez. Siguiendo los apólogos ficinianos, ¿qué tipo de *esca* utilizan Dios, el Bien y Júpiter? En la *Theologia Platonica* la atracción que provoca Dios mediante el apetito es de nuevo comparada con un gancho: "quasi hamo" (XIV, I, vol. 4. p.222) ¿El placer es una porción del sumo bien, o es una creación en cierta medida artificial que tiene la función de imitarlo? La cuestión es clave. En su análisis del *Filebo*, Beatriz Bossi (2008, p. 26) sostiene que el placer ha de ser entendido como la "resonancia subjetiva del Bien". Esto, según su lectura, puede deducirse de la lectura del texto platónico. La posición contraria podemos encontrarla (además de en el pasaje mencionado del *Timeo*) en el *De legibus* (I, 47) de Cicerón: "imitatrix boni voluptas, malorum autem mater omnium".

En los dos primeros apólogos, la duplicidad de la carnada aparece en primera instancia vinculada con el propósito de quienes la emplean: atraer hacia el Bien (o hacia Dios), atraer hacia el Mal (o hacia el *malus daemon*). Esto implica una diferencia sutil entre el arte mediante el cual Dios o el Bien producen una "imitación" de lo bueno, y el arte mediante el cual el Mal o el demonio producen una "copia". El problema es precisamente que esto implica una duplicación: el demonio imita la carnada, que ya es en sí misma una forma de imitación del Bien. La carnada ha de ser, por definición, deseable. Esta deseabilidad depende de su relación con aquello que simula. Si el sumo bien, como Ficino resalta una y otra vez, es deseable en sí mismo (es incluso la definición de lo deseable en sí), la existencia de una carnada que se añada a las cosas parece injustificable.<sup>215</sup> Ficino, sin embargo, provee un motivo en el primer apólogo: la diversidad. Dado que el sumo bien es sumamente general, y cada cosa tiene su propio bien, era necesario que estos bienes singulares sirvieran para alcanzar a Dios, es decir, el bien supremo. El placer asociado con la carnada del Mal, sin embargo, es deseable

---

<sup>214</sup> Este problema aparece también en el comentario al *Sofista* de Ficino, en relación con la capacidad de los sofistas y de los *daemones* de engañar con imágenes que combinen lo que es con lo que no es. Ver especialmente el capítulo XXXXVI ("De operibus artis divinae atque humanae, et daemonibus, et imaginibus, atque umbris").

<sup>215</sup> Esto recuerda en cierta medida a la teoría derrideana del suplemento tal como aparece en su *De la gramatología* (2008, pp. 181–208) en relación con Rousseau.

también, ya que de otro modo su existencia resultaría injustificable y no podría siquiera ser denominado "placer". Esta deseabilidad ya no depende del objeto que, en tanto carnada, imita, sino del hecho de que *imita a otra carnada*. Esto puede vincularse con la crítica platónica al arte figurativo, que imita imitaciones, pero no se trata en estos apólogos de una degradación progresiva, sino de una oposición tajante entre aquello que conduce al mal y aquello que conduce al bien. La pregunta que surge, y que por nuestra parte consideramos irresoluble, es ¿cómo puede el "Mal" o el *malus daemon* producir una carnada placentera? ¿Si es un "mal placer", hasta qué punto es una "carnada"?

Este problema deriva, desde nuestra perspectiva, de la superposición de otros dos. Los primeros apólogos responden a una ontología maniquea, con fuerzas del Bien en una pugna infinita con fuerzas del Mal que son, en principio, igual de originarias. La dificultad surge cuando a este esquema binario de oposición se le superponen los dos sentidos de la imitación: por un lado la imitación que une a la carnada con el objeto deseable que presupone, y por otro lado, la imitación a la que recurre el Mal para conseguir su propósito. La posibilidad de distinguir un placer bueno de un placer malo (o sea, de identificar correctamente la procedencia de las respectivas carnadas) depende en última instancia de que existan especies opuestas dentro del *genus* del placer, algo que en el *In Philebum* está en principio contemplado, pero que no está explícitamente retomado en los apólogos.

Estos problemas aparecen también en los últimos dos apólogos, ya sea a partir de la identificación correcta de la naturaleza de Voluptas en relación con Venus y Palas en el tercero, o con el disfraz con el que Plutón cubre a la Furia Iactura en el cuarto. El placer está atravesado por la lógica de la similitud y su relación indisoluble con el engaño. El placer es bueno porque se *parece* al Bien, pero esta diferencia entre ser y parecer implica precisamente su debilidad, ya que las apariencias pueden usarse también para el Mal. Si el placer fuera en sí mismo el Bien, entonces nunca podría usarse para guiar hacia el Mal. Por último, si el placer fuera la antítesis del Bien o fuera incompatible con él, nunca podría ser usado por el Bien como una carnada. Pero mientras que el placer asociado con el Bien se parece al Bien mismo, el placer asociado con el Mal también se parece, necesariamente, al Bien, porque si se pareciera al Mal no podría nunca ser placer, y por lo tanto no podría funcionar como carnada.

La ambigüedad de este juego de apariencias sólo parece ser resuelta en el último apólogo, según el cual el placer debe ser evitado hasta alcanzar el cielo. Esto puede relacionarse con la *duplex voluptas* del Raudense, que enfatizaba la necesidad de optar

por los placeres celestiales (lo que no implicaba, como vimos, un rechazo total de los terrenales). Sin embargo, el apólogo, al poner en primer plano la actividad divina, presenta un concepto de placer que no depende en primer lugar de la elección humana: "Por ese motivo sólo podemos adquirir un placer completo [*voluptatem plenam*] en manos de la sabiduría divina"<sup>216</sup> ("Apologus IV", p.478). No se trata, en primer lugar, de privilegiar la capacidad humana para el cálculo de los placeres y los dolores, sino de destacar que el placer auténtico es un regalo divino.<sup>217</sup> El cálculo epicúreo, cuya influencia resultaba más perceptible en la elección propuesta en el texto Valla, aquí se ve transformado por la diferencia radical entre lo que Epicuro entendía por *phronesis* y lo que Ficino entiende por el *nous* o *mens*. Mientras que la prudencia está asentada en la capacidad específicamente humana para elegir, el Intelecto trasciende esta frontera y hace de esta elección un ascenso espiritual que necesita del rol activo de la divinidad.

\* \* \*

El último apólogo ficiniano termina incitando a los seres humanos a huir del placer para evitar caer en las manos de Plutón y de Iactura. Resultaría posible, tal como en el caso de la *duplex voluptas* en el *De vero bono*, cerrar nuestra interpretación en una lectura llana de este enunciado como una manifestación del antihedonismo más tradicional. Sin embargo, tanto en los textos de Ficino como en los de Valla, consideramos que no podemos detener la reflexión en una interpretación de ese estilo. El acomodamiento que exigiría leer toda la reflexión de Ficino sobre la *voluptas* a partir de la última oración del cuarto apólogo no es más violento que el que necesitábamos para suprimir toda la discusión del *De vero bono* y dar la afirmación del Raudense sobre la *voluptas* terrena como *mater vitiorum* como su conclusión absoluta. En el caso de Valla, esto tenía una manifestación textual más evidente, propia de la estructura dialógica de texto. En Ficino, de todos modos, la estructura del "comentario" y del "apólogo" no implican tampoco una tendencia a la homogeneización. Esto es en parte por tratarse de un comentario a un texto ambiguo y complejo como el *Filebo* platónico, en parte por el estilo argumentativo propio de Ficino, y en parte al hecho de que se trata de un texto

---

<sup>216</sup> "Quamobrem voluptatem plenam penes divinam sapientiam tantum assequi possumus"

<sup>217</sup> En su interpretación del comentario de Damascio al *Filebo*, Gerd Van Riel (2000, p. 171) considera que para este pensador neoplatónico el placer superior, paradigma de todos los placeres, es un don gratuito de los dioses que no depende (a diferencia de los placeres corporales que aparecen caracterizados en detalle en el texto platónico) de ninguna carencia. Ficino pudo haber tomado esta idea para sus apólogos, aunque aparece expresada de formas muy distintas.

incompleto que no llega a ninguna conclusión. Encontramos así una superposición de enunciados sobre la *voluptas* y el *gaudium* en la que se entrecruzan elementos platónicos, aristotélicos y epicúreos.

Si nos atenemos específicamente a la representación y articulación de la *voluptas* epicúrea en el *In Philebum*, podemos resumir nuestra lectura en tres elementos centrales. En primer lugar, la vinculación permanente entre el ideal ético epicúreo y el concepto de *tranquillitas* (que traduce la *ataraxia* griega), es decir, la desvinculación de la figura de Epicuro del hedonismo materialista o sibarítico. Esto marca una clara diferencia con la *voluptas-utilitas* a la que nos referimos en nuestro análisis sobre Valla. En segundo lugar, hemos visto que esta *voluptas-tranquillitas* no es, en sí misma, el *summum bonum* del ser humano, y esto por dos motivos. Por un lado, porque la *voluptas-tranquillitas* implica un aquietamiento del apetito, y por lo tanto, está vinculada con el movimiento de la voluntad antes que con el intelecto. Por otro lado (aunque en rigor son dos caras de lo mismo para Ficino), porque el sumo bien implica un ascenso y liberación del alma en un acto perfecto de naturaleza intelectual. En la *duplex voluptas* del *In Philebum*, la *tranquillitas* es antes que nada compañera del apetito, mientras que la *voluptas* superior es *in ipso cognitionis actu*. En tercer lugar (y es lo más importante para nosotros), vimos que la *voluptas-tranquillitas* epicúrea, si bien está vinculada al apetito, en ninguna medida se opone a la *voluptas/gaudium* más elevada, sino que es su acompañante. La *contemplatio tranquilla* es digna de los dioses. La diferencia está en que la *voluptas-tranquillitas* del apetito por sí sola es insuficiente, mientras que la *voluptas* intelectual incluye a la otra en su perfección.

Junto a estas tres conclusiones generales, hemos observado dos tendencias en este comentario de Ficino que, si bien admiten excepciones, permiten caracterizar el tono general con el que se define la *voluptas* (epicúrea o no) en el texto. Analizando su estructura argumentativa, observamos por una parte una tendencia a evitar dicotomías excluyentes. Por este motivo, el concepto de *duplex voluptas* o de *gemina voluptas* (asociada a *gemina Venus*) no implica que una excluya definitivamente la otra, sino mecanismos de inclusión y superación que tienden a enfatizar las vías de contacto. Esto se diferencia sin duda de la *duplex voluptas* del Raudense. Hemos visto sin embargo que esto no es cierto en todos los casos, ya que Ficino adiciona argumentos que no están presentes en el *Filebo* platónico para marcar que la *voluptas* como género contiene especies opuestas entre sí, mientras que esto no sucede con la *sapientia*. La segunda tendencia consiste en evitar, en las caracterizaciones de la *voluptas*, una asociación con

todo lo vinculado a la *turpitude* carnal, muy presente en la tradición cristiana antigua y medieval. Aun en sus esfuerzos por circunscribir el ámbito de la *voluptas* propia de la vida superior, Ficino no desarrolla argumentos anti-hedonistas basados en los excesos pecaminosos más habituales, como la comida, el vino o el sexo. De nuevo, sin embargo, debemos admitir excepciones para esta tendencia, como cuando se refiere brevemente a la "voluptas furiosa, obscena et in tenebris" al final del libro primero.

Los *Apologi ad voluptatem* no nos presentan una caracterización específica de la *voluptas* epicúrea, ni se refieren en particular a la *tranquillitas* como ideal. Además, los dos primeros apólogos plantean un esquema dual donde la oposición entre el Bien y el Mal está firmemente establecida, y en el caso del último apólogo, la vinculación de la *voluptas* con la *iactura* también puede leerse como una condena frontal a ciertas formas de placer. Sin embargo, como hemos dicho insistentemente, la caracterización del placer como un anzuelo que guía tanto hacia el bien como hacia el mal plantea una serie de interrogantes abiertos que, desde nuestra perspectiva, expresan de forma dramática los problemas radicales que se encuentran en el desarrollo argumentativo del comentario propiamente dicho.

Por último, tanto en el caso del *In Philebum* como en los *Apologi* y en la *Theologia Platonica*, encontramos una preocupación constante de Ficino en relación con el placer. Observamos que desde su punto de vista el mayor riesgo para el ser humano no es el hedonismo en sí mismo, ni tampoco el goce de los bienes mundanos. El verdadero peligro consiste en encontrar un placer que nos inmovilice y que detenga nuestro camino de ascenso hacia el supremo gozo. Las advertencias referidas a las tendencias hedonistas-cirenaicas, propias de los adolescentes demasiado envalentonados por una dialéctica mal aprendida, y la preocupación por diferenciar el anzuelo del Bien del anzuelo del Mal/*malus daemon*/Plutón están siempre orientadas en ese sentido. Cuando Ficino aparece como un anti-hedonista, es cuando siente la necesidad de enfatizar la idea de que hay una *voluptas* más alta que depende en última instancia de nuestra capacidad para elevarnos espiritualmente hacia un plano en el que ya no existen placeres que se oponen entre sí, una voluntad/apetito opuesto al intelecto, ni (sobre todo) ninguna oposición entre *voluptas* y *sapientia*. Cualquier escuela o rama del pensamiento que le diga al hombre "este es *todo* tu placer", sin importar si está hablando de la *tranquillitas* o del sexo y la alimentación más exquisita, ha de ser evitado.

También el Raudense en el *De vero bono* expresaba su preocupación por aquellos que al optar por el placer terrenal y pierden la perspectiva del placer celestial.

Sin embargo, el efecto de lectura producido por el texto de Valla y el de Ficino es muy distinto. Aunque este último evite por lo general denunciar el aspecto carnal del placer como un elemento negativo o pecaminoso en sí mismo, sus celebraciones del placer siempre tienen una naturaleza intelectual. El hedonismo de Vegio le resulta muy ajeno, y la crítica de este último a la concepción aristotélica de placer contemplativo se opone a la visión ficiniana de que Aristóteles y Platón coinciden en identificar el sumo placer con la actividad del alma. Ficino no duda en afirmar que el placer anhelado por el hombre y prometido por Dios es ultraterreno, pero no describe ese placer en los términos materiales que aparecían en el Raudense, algo que el género "apólogo" hubiera posibilitado.

Estas son sólo algunas de las diferencias clave que encontramos entre los textos de estos autores. En la conclusión final de nuestro trabajo retomaremos y ampliaremos las más significativas. El *In Philebum* y el *De vero bono* coinciden, sin duda, en el hecho de que presentan una imagen positiva de Epicuro y en que defienden formas particulares de la *voluptas* como componentes esenciales del *summum bonum*. Aunque un texto esté en clave retórica-dialógica mientras que el otro sigue un esquema filosófico-dialéctico, el problema de ubicar el placer en relación con la vida humana (lo que abarca también pensar su relación con la vida animal, divina y cósmica) implica en ambos casos enfrentarse a sus ambigüedades. En ninguno de los textos el resultado es una guía acerca de cómo el placer debe ser vivido, sino más bien una constante profundización de las paradojas que lo atraviesan.



## 5. La organización comunitaria de los placeres en la *Utopia* de Tomás Moro

*Haec igitur et quicquid est eiusmodi quamquam pro voluptatibus mortalium vulgus habeat, illi tamen quum natura nihil insit suave, plane statuunt, cum vera voluptate nihil habere commercii.*

Tomás Moro, *Utopia*

Abordar la *Utopia* de Tomás Moro implica para nosotros tener en cuenta, al menos, cuatro diferencias importantes en relación con el contexto de las obras que hemos analizado hasta ahora. La primera de ellas es temporal: abandonamos el *Quattrocento*, cuyos años centrales vieron aparecer tanto el *De vero bono* en sus sucesivas versiones como el *De voluptate* y el *In Philebum* de Marsilio Ficino, para adentrarnos ahora en las primeras décadas del siglo XVI. *Utopia* fue publicado por primera vez en 1516, con lo que nos encontramos en el período inmediatamente anterior a la Reforma, ya que Lutero presentó sus noventa y cinco tesis en 1517. Los cambios que introducirá la crisis de la Iglesia al ambiente intelectual, que ocuparán un lugar importante en nuestro análisis del *Epicureus* de Erasmo de Rotterdam (publicado en 1533), no habían todavía tenido lugar. Sin embargo, la diferencia temporal con las obras previamente analizadas implica tener en cuenta algunos sucesos que observables en el texto de Moro, como por ejemplo el descubrimiento de América y el nuevo énfasis colocado en la exploración marítima de tierras distantes.

La segunda diferencia es espacial: por primera vez en este trabajo cruzamos los Alpes y nos ubicamos en una región en la que los *studia humanitatis* tuvieron una llegada relativamente tardía. Moro es uno de los mayores representantes del período denominado "humanismo Tudor temprano" (*early Tudor humanism*) que se distingue con cierta claridad de la mayor parte del XV inglés, ocupado por la Guerra de los Cien Años y luego, por la Guerra de las Rosas. Si bien estudios recientes han enfatizado el

hecho de que ya antes de Enrique VIII existieron círculos humanísticos ingleses interesados en los progresos de sus colegas italianos y en la adquisición y producción de textos (a menudo alrededor de figuras de la nobleza tales como Humphrey, Duque de Gloucester), la aparición de figuras como John Colet, Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam en los primeros años del siglo XVI tuvo un peso fundamental en el desarrollo más profundo de estas corrientes (Jayne, 1995; Woolfson, 2002).

En tercer lugar, tenemos también que tener en cuenta la importante diferencia entre el carácter contemplativo y filosófico de Marsilio Ficino, alejado de toda actividad política, y la vida de Tomás Moro, consejero, *Vice-Sheriff*, y *Lord Chancellor* de Enrique VIII. Esta diferencia de actitudes existenciales se percibe en las ideas sobre el placer que encontraremos en la *Utopia*, donde la dimensión comunitaria estará siempre resaltada. Ni Valla en el *De vero bono* ni Ficino en el *In Philebum* le dedicaron espacio a esta cuestión, ya que sus reflexiones sobre el *summum bonum* no estaban desarrolladas en el contexto de una posible organización social. Este último aspecto, omnipresente en el texto de Moro, será el que nos ocupará en la sección central de los siguientes capítulos, ya que representa para nosotros su aporte más original al problema de definir y ubicar la *voluptas* epicúrea en relación con los problemas propios del contexto renacentista.

Una última diferencia de carácter general que hemos de tener en cuenta, que ya no se refiere a su contexto de producción sino a su recepción, es el que implica pasar de dos obras escasamente traducidas y editadas como el *De vero bono* de Valla y el *In Philebum* de Ficino a un clásico de la literatura universal como la *Utopia*. Debido a su trascendencia, la cantidad de estudios y perspectivas que ha suscitado es bastante más extensa, lo que nos obligará a un uso más selectivo de la bibliografía.

Estas cuatro diferencias, aunque extremadamente relevantes, no deben hacernos perder de vista los puntos de contacto que encontraremos con los debates sobre la *voluptas* en Valla y en Ficino. Hallaremos aquí una vez más la hipótesis de que la *voluptas* entendida de forma correcta puede ser asociada al *summum bonum*, así como una discusión sobre la articulación de los placeres, y de la idea de que la forma epicúrea de plantear el problema ha de ser reivindicada. Además, nos reencontraremos con el género dialógico que habíamos perdido en el comentario y en los apólogos de Ficino.

## 5.1. Estado de la cuestión

A diferencia de lo que sucede con el *In Philebum*, presentar *Utopia* y describir brevemente su génesis es en muchos sentidos innecesario. Las distintas epístolas que acompañan sus primeras ediciones (Lovaina 1516, París 1517 y Basilea 1518) dan cuenta de algunos aspectos de su producción, así como de la cercanía entre Moro y Erasmo, testimoniada también en el prólogo de este último a su *Elogio de la locura*. Mencionemos únicamente que Moro tenía treinta y nueve años al momento de su publicación y se encontraba en pleno ascenso político al servicio de Enrique VIII.<sup>218</sup>

En términos formales, la obra está dividida en dos libros. El primero introduce la situación en la que se desarrollará el diálogo, que tiene algunos puntos en común con el marco narrativo del *De vero bono*, como veremos más adelante con más detalle. Además, presenta la figura de Rafael Hitlodeo, quien protagonizará la discusión acerca de la política inglesa por un lado, y por otro, debatirá con Moro y Pedro Giles acerca de si es o no deber del humanista aconsejar a los príncipes. El segundo libro está casi enteramente monopolizado por Hitlodeo, quien describe con cierto detalle las instituciones de la isla Utopía, su filosofía y su forma de vida. La obra concluye con algunas observaciones finales de Moro, quien (ya por fuera del marco dialógico) manifiesta opiniones ambivalentes acerca de la conveniencia de la forma de vida de los utopienses.

Es importante destacar una diferencia entre el texto de Moro y los textos que hemos analizados de Valla y Ficino en cuanto a estructuración de la discusión sobre la *voluptas* en relación con la totalidad de la obra. Mientras que en los textos que hemos visto hasta ahora la *voluptas* es un tema constante que tiene un lugar central (aunque no excluyente), la *Utopia* de Moro dedica una sección cuantitativamente menos significativa a explorar este problema. Aunque veremos que existen observaciones respecto de la *voluptas* desperdigadas en el texto, no deja de ser cierto que el problema aparece encarado de forma frontal y exhaustiva en las páginas 160 a 179 en la edición crítica bilingüe de *The Complete Works of Thomas More* de Yale.<sup>219</sup> La mayor parte de nuestro estudio estará concentrado en analizar esta sección en diálogo y compararla con el *In Philebum*, los *Apologi ad voluptatem* y el *De vero bono*, y adelantaremos también algunas referencias sobre su posible influencia en el *Convivium religiosum* y el *Epicureus* de Erasmo de Rotterdam.

---

<sup>218</sup> Sobre los detalles de su proceso de composición, ver la introducción de la edición crítica de Yale (Surtz & Hexter, 1965). Para una posición diferente a la de Hexter, O'Brien (1992).

<sup>219</sup> En la edición de Colihue de José Luis Galimidi (2009) que utilizamos para las citas textuales en español, la sección abocada a este problema ocupa las páginas 98 a 109.

El lugar del epicureísmo en la teoría del placer de los utopienses ha sido señalado a menudo, y como veremos a continuación, ha sido objeto de varios estudios de distinto alcance. Sin embargo, el análisis pormenorizado de las fuentes epicúreas precisas con las que Moro pudo haber contado no ha recibido, por lo general, el mismo nivel de atención. De todos modos, debemos tener en cuenta que en 1516 el *De rerum natura* ya contaba con diversas ediciones, entre las que se destaca la de Filippo Giunti en 1512 con las correcciones de Marullo (Greenblatt, 2011, p. 226).<sup>220</sup> La traducción latina de Diógenes Laercio realizada por Ambrogio Traversari ya circulaba en Inglaterra en 1433 (Jayne, 1995, p. 18). Es más que plausible que Moro (que además, al igual que el resto de los humanistas que aquí estamos considerando, leía y traducía del griego) haya tenido acceso a estas fuentes. Por otro lado, tal como sucederá con el *Epicureus* de Erasmo, los elementos epicúreos en la *Utopia* pueden perfectamente haber sido tomados del *De finibus* ciceroniano y de las cartas morales a Lucilio de Séneca.

Al igual que los textos ficinianos, la *Utopia* de Moro ha suscitado numerosas interpretaciones que no tienen como centro la cuestión del placer. El estudio más importante que ha pensado el texto desde una perspectiva útil para nuestro trabajo es el de Edward Surtz, *The Praise of Pleasure: Philosophy, Education and Communism in More's Utopia* (1957), en donde aparece también una breve descripción del recorrido del epicureísmo en el Renacimiento hasta llegar a Moro. Aquí mencionaremos únicamente algunas de sus conclusiones generales, ya que nuestro diálogo con este texto en sus aspectos más puntuales será frecuente en los próximos capítulos. Para Surtz, es probable que Moro haya tenido acceso al *De vero bono* de Valla y que conociera por este medio las nuevas perspectivas sobre el epicureísmo que circulaban en el ámbito italiano. También es conocida la influencia que tuvo en Moro Luciano de Samosata, autor en cuyas obras existen abundantes referencias a filósofos epicúreos, que en comparación con la imagen que suele dar de los filósofos estoicos, son relativamente elogiosas (1957, p. 27). El uso de la *declamatio* en algunas secciones del texto (entre las que destaca la que versa sobre el placer) implica a su vez el establecimiento de un marco discursivo que juega con el género satírico. En términos conceptuales, tal como la mayoría de los estudiosos sobre *Utopia*, Surtz se encarga de señalar que hay tres verdades absolutas reconocidas por los utopienses que se oponen a la doctrina del filósofo de Samos: la inmortalidad del alma, los premios y castigos ultraterrenos, y la

---

<sup>220</sup> La influencia de Lucrecio en Inglaterra ha sido estudiada con más énfasis a partir del siglo XVII. Véase por ejemplo el texto de Reid Barbour en *The Cambridge Companion to Lucretius* (2010).

providencia divina (1957, p. 26). Surtz agrega a esto el testimonio de Diocles en las *Vidas* de Diógenes Laercio (X, §11), quien señala que Epicuro no creía en que la propiedad privada debe ser abolida. Surtz también postula que la concepción del placer de Moro se acerca más a Epicuro que Erasmo, en la medida en que hace una apología del placer basada en la razón natural y sin mediación de la revelación cristiana. Además, Surtz identifica la distribución de la *materia voluptatis* (es decir, los elementos materiales necesarios para las comodidades y necesidades humanas) como el punto de contacto entre el epicureísmo y el comunismo de los habitantes de la isla (1957, p. 154). En resumen, Surtz enfatiza aquellos aspectos de la civilización utopiense que se presentan como un modelo a imitar para las sociedades europeas, y considera que "the whole Utopian state is waiting breathlessly, as it were, for fulfillment in the reception of Christ's faith and morals" (1957, p. 199).

Delcourt y Delwa (1968) establecen una serie de diferencias significativas entre el texto de Moro y el de Valla, ya que consideran que existe un cierto puritanismo en la concepción de la *voluptas* utopiense que no se encuentra en el discurso del orador epicúreo del *De vero bono*. El aporte más importante de estas autoras consiste en resaltar el carácter no individualista de la *voluptas* en Moro, quien considera que el placer es positivo en la medida en la que no perjudique a nadie. Aunque esta idea no se opone a las tesis epicúreas originales, presenta un cambio de énfasis hacia cuestiones comunitarias vinculadas con la concepción de la justicia que predomina en *Utopia* (1968, p. 126).

A diferencia de los autores que hemos comentado, Jones (1971) postula que la concepción del placer que aparece en la *Utopia* deriva en primera instancia del *Filebo* de Platón y de la discusión sobre la *hedoné* que allí se presenta entre Sócrates y Protarco. Para sostener esta hipótesis, señala que tanto Sócrates como Moro conciben un elogio selectivo del placer y lo vinculan con la sabiduría (1971, p. 62). Además, en ambos autores la sabiduría ocupa un lugar jerárquicamente superior al de los placeres físicos y admiten la supremacía de la prudencia. La discusión sobre los verdaderos y falsos placeres, aunque no se opone al marco epicúreo, se acerca mucho más a la postura socrática que a lo que conocemos de Epicuro por Diógenes Laercio y otras fuentes. La mayor diferencia con la perspectiva socrático-platónica deriva del hecho de que los utopienses colocan la salud física como una de las principales fuentes de placer, asociando la ausencia total de dolores con una sensación placentera en sí misma (1971,

p. 68). Aunque Jones no lo señala, esto es sin duda un elemento epicúreo en las tesis de Moro.

Logan toma como punto de partida el estudio de Surtz y coincide con él en la identificación de la *declamatio* como modelo genérico de la discusión sobre la *voluptas* en *Utopia* (1983, p. 145). Señala también la influencia de Valla en Moro, aunque remarcando los puntos en los que la *voluptas* natural de los utopienses se diferencia de aquella que presentaba el orador epicúreo en el *De vero bono*. Los filósofos de la isla de Moro concuerdan con el personaje de Maffeo Vegio del diálogo de Valla respecto a que la virtud no puede ser un fin *propter se*, ya que el hombre siempre tiende hacia algún tipo de recompensa. Sin embargo, en la *Utopia* la razón natural basta para dar a los hombres un motivo para creer en la existencia de la divinidad y en su acción providente, mientras que en el texto de Valla es sólo la introducción del dogma cristiano mediante otro orador (Antonio da Rho) lo que posibilita pensar en una *voluptas* de orden ultraterrenal (1983, p. 162). De forma similar a los otros autores que hemos comentado, Logan resalta el carácter no individualista de la ética utopiense y la vinculación que postula entre el placer propio y el del prójimo, que a su vez se relaciona con el privilegio que le otorgan a la prudencia por sobre la sabiduría contemplativa. Para el utopiense, dice Logan, las exigencias de la moralidad colectiva y del interés propio siempre coinciden, con lo que se produce una asociación entre *officia*, *utilitas* y *voluptas* que retoma la asociación de Valla entre los dos últimos términos pero la complementa resaltando el valor del primero.

El objetivo central de Galibois (1988) es mostrar que pese a que a primera vista las tesis sobre el placer que aparecen en *Utopia* son muy diferentes a las de la tradición filosófica cristiana (en particular en autores como Agustín o Tomás de Aquino), un análisis pormenorizado muestra que existen importantes puntos de contacto que relativizan estas divergencias. El argumento de que la virtud no se sostiene si deja de lado al placer en su totalidad sirve mayormente para racionalizar la necesidad de la vida ultraterrena, un elemento que estaba ausente en el epicureísmo original. La virtud nos orienta hacia el placer en la medida en que sigamos la naturaleza, lo que para Moro implica también, como sostenían Delcourt, Delwa y Logan, tener en cuenta los deseos y necesidades de los demás. El placer en Moro no es realmente la motivación de los actos, sino que es una consecuencia positiva que se deriva de los actos que acompaña. En esto, Moro estaría siguiendo la tradición aristotélica que deriva del libro décimo de la *Ética Nicomáquea* (1988, p. 182). Por último, para Galiblois lo que determina la convergencia

final de la tradición filosófica aristotélica, agustiniana, y tomista con los planteos de los utopienses es la idea de que aquello que determina la calidad del accionar humano deriva en última instancia de sus cualidades morales intrínsecas, y en la medida en que los utopienses son hombres moralmente intachables, son una buena medida para determinar la calidad virtuosa de sus placeres. Esta observación y otras similares muestran que Galiblois considera que la ontología epicúrea, que presenta algunos elementos muy divergentes respecto de estas corrientes filosóficas, no puede ser considerado como una visión del mundo aceptable para los utopienses de Moro. Por nuestra parte compartimos esta posición.

Aunque el reciente libro de Cousins, *Pleasure and Gender in the Writings of Thomas More* (2010) no tiene como objetivo principal la *Utopia*, algunas de las observaciones que realiza al analizar la concepción del placer en los *Peageants* de Moro resultan útiles para nuestro propósito. Para Cousins, en este texto Moro trabaja sobre la concepción del placer que luego reaparecerá, con modificaciones, en *Utopia*, y dialoga con la perspectiva de Valla en su *De vero bono*. Cousins advierte que Moro se refiere a Epicuro en su epigrama número setenta y siete ("Dilemma Epicuri"), donde se refiere al cálculo epicúreo que dictamina que los malestares de larga duración son leves, mientras que aquellos que son intensos a su vez duran poco. La perspectiva sobre la infancia y la juventud del hombre es bastante pesimista en los *Peageants*, en la medida en que el impulso animal hacia el placer (ligado a las satisfacciones inmediatas, al amor y a la gloria) suprime el alma racional (2010, p. 23). No aparecen los placeres catastemáticos ligados a la sabiduría que defiende Epicuro, ni el optimismo del orador cristiano del texto de Valla que reconduce la *voluptas* hacia un plano celestial. Esta dificultad lo obliga a pensar la forma de vincular positivamente el innegable impulso humano hacia el placer con la búsqueda del bien común, tal como se observa en *Utopia*.

Por último, existen dos estudios de Stephen Greenblatt que reflexionan sobre el placer utopiense. El primero de ellos está incluido en su libro *Renaissance self-fashioning* (1980), donde analiza la forma en la que Moro construyó su propia identidad en relación con una serie de elementos en tensión de su formación intelectual y de su situación social. Esta tensión aparecen en la representación de su propia persona en el contexto de la *Utopia* y en su relación con Hitlodeo. En relación con este problema analiza la dialéctica entre libertad y control en las instituciones utopienses, que limitan toda forma de individualismo. Esto se observa claramente en el terreno del placer, convertido en una propiedad objetiva de las cosas (1980, p. 44). Así, se cancela el

espacio de la subjetividad como interioridad retirada del espacio público. Greenblatt pone en relación estos problemas con la personalidad de Moro tal como la conocemos por sus epístolas y las de sus contemporáneos, y llama la atención sobre su condena de los placeres en el contexto de la vida cristiana y de su uso de un cilicio, que aparece destacado por su biógrafo y yerno William Roper. Por último, Greenblatt concluye que *Utopia* es un *playground* que dramatiza los conflictos de la construcción de la subjetividad Moro en relación con las instituciones políticas y las creencias religiosas de su época (1980, p. 57). Este campo de experimentación es destruido en la última fase de la producción intelectual y de la vida de Moro, enteramente abocada a la defensa de la Iglesia católica y al ataque de las sectas protestantes.

Greenblatt también se refiere a la *Utopia* con cierto detalle en *The Swerve* (2011), y considera que Moro es el humanista que mejor supo presentar las tensiones entre epicureísmo y cristianismo desde la reaparición del *De rerum natura* en 1417. Para Greenblatt, la identificación del principio de placer como aspecto central de la ética utopiense es esencial para diferenciarlo de la sociedad inglesa de su propio tiempo (2011, p. 228). Al ubicar al epicureísmo en una isla distante e imaginaria, Moro muestra simultáneamente el aspecto extraño de las escuelas éticas paganas en relación con el mundo cristiano y su carácter atractivo y persuasivo en relación con las miserias percibidas de las sociedades presentes. Fundamentalmente, Greenblatt destaca el hecho de que la imposición de la creencia en la providencia y en los castigos y premios ultraterrenos tienen en Utopía la función de asegurar un orden social en el que todos los individuos puedan aspirar al placer sin que esto genere la destrucción de la comunidad. Moro combina su epicureísmo con su perspectiva social sobre la necesidad de una sociedad más justa, pero sin abandonar cierto pesimismo sobre la capacidad de los humanos de obrar correctamente sin pensar en premios y castigos. En esto último, coincide con Maquiavelo, otro autor interesado en la filosofía epicúrea y en las condiciones necesarias para el orden social (2011, p. 232).

Si bien no detallaremos toda la bibliografía sobre este tema, una de las cuestiones más debatidas sobre la *Utopia* en las últimas décadas es si la postura de Hitlodeo debe ser asimilada con la de Moro (y por extensión, el círculo erasmiano) o si al contrario Moro está tomando distancia respecto del orador principal de su obra.<sup>221</sup> Por

---

<sup>221</sup> Pueden observarse las posturas contrapuestas con claridad y resumidas en sus postulados principales en Wooton (1998), quien provee poderosos argumentos para sostener la noción tradicional de que Moro efectivamente se siente identificado con el ideario de Hitlodeo.



lo general, en base a la misma evidencia del texto, esta cuestión se discute en relación con el problema del comunismo y la propiedad privada, y no en relación con el problema del epicureísmo utopiense. Al igual que en el caso de Valla, la cuestión de si el autor se sentía íntimamente compenetrado con este ideario resultará de menos importancia para nosotros que analizar la articulación de los enunciados sobre el placer al interior del texto. Sin embargo, corresponde aclarar que sostenemos que la teoría ética utopiense ha de ser considerada como una teoría "seria" y atendible en su propio derecho, vinculada al mismo horizonte de problemáticas que aparecían en los textos de Valla y Ficino, y que luego retomarán los textos erasmianos.

## 5.2. Crónicas, sátiras, diálogos y *declamationes*

En términos formales, no hay duda de que la *Utopia* de Moro está más cerca del *De vero bono* de Lorenzo Valla que del *In Phiebum* de Marsilio Ficino, por lo que privilegiaremos en esta sección la comparación con el primero de esos textos. Como dijimos, se trata en ambos casos de diálogos, pero mientras que el texto de Valla tiene una conexión mucho más fuerte con el modelo ciceroniano tal como aparece en el *De finibus* y el *De natura deorum*, la *Utopia* implica elementos dispares que la vinculan también con otras tradiciones y géneros. Entre ellos destacan las crónicas de viaje, la sátira menipea y la *declamatio*.

Toda la teoría y práctica utopiense de la *voluptas* aparece en el segundo libro de la *Utopia*. Sin embargo, consideramos que es importante plantear algunas cuestiones generales que abarcan la totalidad de la obra, ya que aunque la forma dialógica virtualmente desaparece en el libro segundo con la exposición de Hitlodeo, la construcción de este personaje a lo largo del libro primero ha de ser tomada en cuenta para comprender el lugar desde donde se enuncia y desde el que se reflexiona (en diálogo con el personaje de Moro) sobre la ética de los habitantes de la isla.

Si partimos de la cuestión del género, al modelo dialógico, ya con una amplia tradición en el humanismo italiano, se le suma una fuente original, totalmente ausente en el *De vero bono*: las crónicas de viaje a tierras distantes. La filiación con las relaciones de viajes de Américo Vesputio está explicitada en el texto, ya que Hitlodeo participó de las expediciones de este último.<sup>222</sup> La descripción de las costumbres de los

---

<sup>222</sup> "En el hogar -es portugués- legó el patrimonio que le correspondía a sus hermanos y, ansioso por ver el mundo, se unió a su amigo Américo Vesputio, al que acompaó en los últimos tres o cuatro viajes que

nativos que aparece en la relación del primer viaje presenta paralelismos con la de Hitlodeo, tanto en términos formales como temáticos. En este último sentido, es especialmente notable la descripción de Vespucio sobre la religiosidad de los habitantes del nuevo mundo:

Notamos que ninguna de estas gentes observa ley alguna, de manera que ni aun moros o judíos se les puede llamar con fundamento, siendo mucho peores que los gentiles o paganos. En efecto, no supimos que hiciesen sacrificios ningunos, ni que tuvieran lugares o casas de oración, y según es de voluptuosa su vida, se les puede considerar por epicúreos.<sup>223</sup> (*Colección de los viajes*, p.53, trad. Fernández de Navarrete)

La asociación de vida voluptuosa y epicureísmo por parte de Vespucio dista de ser sorprendente, y demuestra que el trabajo erudito de filósofos como Ficino para asociar la doctrina de Epicuro con la *tranquillitas* antes que con la entrega a los placeres carnales no modificó el uso corriente del término. Más interesante aún es reconocer que este uso no se piensa en relación con una serie de doctrinas filosóficas (algo de lo que, según la descripción de Vespucio, los nativos carecían completamente) sino con formas de vida que vinculan cierto "estado de naturaleza" con el mundo clásico.

Al igual que Allison Brown (2010, p. 31), Surtz (1957, p. 34) ha llamado la atención sobre el pasaje citado de Vespucio, pero considera que no es este el factor más significativo en la decisión de Moro de vincular a los utopienses con la teoría de la *voluptas* como sumo bien, sino que esta idea procede en mayor medida de las influencias literarias y filosóficas antiguas y contemporáneas.<sup>224</sup> En este sentido, conviene recordar que existían muchos textos previos al descubrimiento del Nuevo Mundo que se ocupaban de describir las costumbres exóticas de pueblos lejanos, desde las *Germánicas* de Tácito hasta los relatos de viaje por Asia de Nicolò de Conti

---

ahora son materia universal de lectura, aunque en el viaje final no regresó con él" (*Utopía*, p. 29, trad. Galimidi). "Relicto fratribus patrimonio, quod ei domi fuerat (est enim Lusitanus) orbis terrarum contemplandi studio Americo Vespucio se adiunxit, atque in tribus posterioribus illarum quatuor nauigationum quae passim iam leguntur, perpetuus eius comes fuit, nisi quod in ultima cum eo non redijt." (*Utopia*, p. 50).

<sup>223</sup> "Neminem in hac gente legem aliquam observare vidimus nec quidem iudeu aut mauri nuncupari soli de qneuut cuin ipsis gentilibus aut paganis multo deteriores sint Etenim non persensisumus que sacrificia ulla faciant aut quod loca orationisve domos aliquas habeant. horum vitam (quae omnino voluptuosa est) Epycuream existimo." La cita en latín fue tomada de la edición facsimilar de la *Cosmographie introductio* (que contiene las cartas de Vespucio) de Waldseemüller editada por Wieser (1907).

<sup>224</sup> "The observation of Vespucci on the Epicureanism of the barbarous Indians, at best, could have been only a spark to set fire to the rough material already lying stored in More's humanistic brain" (Surtz, 1957, p. 34).

narrados por Poggio Bracciolini en su *De varietate fortunae*. En la introducción de este trabajo nos hemos referido a un ejemplo singular: la célebre carta de este último autor a Niccolò Niccoli sobre los baños de Baden.<sup>225</sup> En esa carta Poggio denomina "epicúreos" a los bañistas en un sentido similar al que utiliza Vespucio casi cien años después para referirse a los nativos.

El hecho de que Moro vinculara a sus utopienses con los epicúreos puede deberse a varios motivos. Por un lado, como señala Surtz, su formación humanística pudo haberlo puesto en contacto directo con algunas (o todas) las fuentes epicúreas que conocemos. Por otro, la vinculación entre una forma de vida más cercana a la naturaleza y una ética pagana más relajada en relación con la *voluptas* era frecuente en el período, como evidencian los textos de Poggio y Vespucio. Por último, es posible que Moro concibiera esta idea a través de su lectura del *De contemptu mundi* erasmiano,<sup>226</sup> en el que los placeres de la vida monástica (cuyos vínculos con la vida en la isla Utopía son manifiestos) (Duhamel, 1955; Evans, 1977) son vinculados de forma explícita con la escuela del Jardín. Dado que estas tres razones no se contradicen entre sí, consideramos altamente probable que Moro las tuviera en cuenta de forma conjunta al momento de delinear la vida moral de los habitantes de su *optima res publica*.

Además de las crónicas de viaje, debemos recordar la presencia de otro género que distingue *Utopia* de los textos que hemos analizado hasta ahora: la sátira menipea, en particular, tal como aparece en los textos de Luciano de Samosata.<sup>227</sup> Hemos de recordar que Moro traduce a Luciano junto a Erasmo en su juventud, y escribe una respuesta a su *Tiranicida*, por lo que es imposible dudar de su familiaridad con este autor. El relato de Hitlodeo de la conversación con Morton en el primer libro de la *Utopia* incluye una ridiculización de ciertas formas de filosofar y argumentar que tiene puntos en común con el *Simposio o los lapitas* de Luciano (Bratch Branham, 1985, p. 33).

---

<sup>225</sup> Sobre la terminología empleada por Poggio para referirse al placer ver Ciordia (2014).

<sup>226</sup> Aunque este texto fue publicado por primera vez en 1521, existen manuscritos incompletos de este texto de 1513. Para más detalles véase la introducción a la edición de Erika Rummel (1988).

<sup>227</sup> Curtis (2002), al comparar *Utopia* con el *De fructu* de Richard Pace resalta la *mélange* genérica de ambos textos en su filiación menipea. El texto más importante acerca de la influencia de Luciano en la *Utopia* es el de Marsh (1998). Este autor sostiene que el relato lucianesco titulado *Una historia verdadera* marca el nacimiento de la ficción utópica en Occidente, y la *Utopia* de Moro su Renacimiento. Moro aprendió mucho de Luciano, especialmente sobre la ironía literaria y la forma de complicar la posibilidad de encontrar núcleos morales inamovibles. La influencia de Luciano se observa en el tono irónico de todo el texto: "a tone that might be described as Lucian tempered by British understatement" (1998, pp. 193–196).

Para nuestro propósito específico no resulta especialmente relevante analizar la influencia de Luciano en cuestiones puntuales. Sin duda la alta valoración que le otorgan los utopienses a los debates sobre ética se contrapone a la ridiculización de Moro/Hitlodeo de los avances europeos en cuestiones de lógica escolástica, pero no hay elementos específicamente lucianescos, desde nuestra perspectiva, en esta contraposición, así como tampoco los hallamos en la sección sobre la *voluptas* epicúrea. Sin embargo, resulta importante para nosotros comprender el uso de elementos satíricos por parte Moro en la medida en que buscamos interrogarnos acerca del lugar desde donde se enuncia la concepción y práctica de los placeres utopienses en el libro segundo.<sup>228</sup> Con este objetivo, será de utilidad para nosotros la teoría de Dustin Griffin (1994) sobre el modo satírico, así como sus observaciones puntuales sobre el texto de Moro. El propósito general de Griffin en su libro *Satire: a critical reintroduction* es redefinir la sátira distanciándose de aquellas teorías que tienden a delimitar su significado a una oposición claramente establecida de vicios y virtudes.<sup>229</sup> Griffin sostiene en cambio que una lectura atenta de los autores satíricos demuestra que este género se caracteriza por su capacidad de exploración de problemas éticos, filosóficos y políticos, y que en la mayor parte de los casos no se limita al esquema dual vicio vs. virtud, sino que reflexiona activamente sobre las modalidades en las que las ideas entran en contacto con el mundo. No es difícil observar que la *Utopia* de Moro (al igual que el *Elogio* de Erasmo) se ajusta a esta caracterización, ya que en muchos casos es imposible establecer un esquema binario que delimite con precisión la extensión de la ironía satírica de su autor. Por este motivo, Griffin (1994, p. 87) caracteriza *Utopia* como un discurso moral formulado en forma de juego, "a staged opposition of ideas" que deja al lector la decisión de cuál de ellas debe ser considerada como la ganadora.

Desde nuestra perspectiva, la discusión sobre los placeres en la *Utopia* se ajusta a esta definición, ya que a diferencia de lo que sucede en algunos pasajes del libro en los que se puede delimitar qué aspectos de las sociedades europeas están siendo implícitamente criticadas por Hitlodeo, persiste sobre la *voluptas* utopiense una considerable ambigüedad. ¿Es la teoría y práctica ética utopiense una acusación contra

---

<sup>228</sup> Conviene recordar en este sentido la definición misma de la sátira para Juvenal, quien destaca la *voluptas* entre los elementos de la vida de los hombres que conforman su contenido: "quidquid agunt homines, uotum, timor, ira, uoluptas / gaudia, discursus, nostri farrago libelli est." (*Sátiras*, I, vv. 85-86). Citamos según la edición de Labriolle (1921).

<sup>229</sup> Griffin sostiene que esta es la posición de Northrop Frye en su *Anatomy of Criticism*. Por nuestra parte, aunque no profundizaremos en el tema aquí, consideramos que la posición de Frye (2000, pp. 226-239) es en muchos sentidos más compleja, en particular, a medida que se adentra en las distintos "fases" del modo satírico.

los errores y falsedades de las teorías y prácticas propias del mundo en el que habita Moro?

Para intentar responder esta pregunta deberemos ocuparnos de otros dos modelos genéricos. En primer lugar, del uso específico por parte de Moro del género dialógico, que presenta algunas similitudes y diferencias significativas en relación con el *De vero bono*. En segundo lugar, el empleo de rasgos genéricos propios de la *declamatio*, identificado por Surtz (1957) y Logan (1983) como un elemento fundamental al momento de caracterizar el discurso de Hitlodeo sobre los placeres. Aquí nos limitaremos a introducir estos tres problemas, cuya auténtica significación será analizada en los capítulos siguientes, donde nos ocuparemos de forma exclusiva de la *voluptas*.

En el primer libro de *Utopia*, conocido como *Dialogue of Counsel*, Moro emplea una serie de recursos típicos del modelo ciceroniano que predominaba ya desde inicios del siglo XV en el ámbito de los *studia humanitatis* (Marsh, 1980). Nos encontramos, como en Valla, con una situación espacio-temporal precisa que incluye personajes históricos como Moro y Pedro Giles interviniendo en la discusión. También encontramos que cada personaje parte de presupuestos teóricos y políticos bien definidos, y que no se presenta una relación entre maestro y discípulo, sino un debate entre iguales.

Las similitudes sin embargo parecen agotarse aquí. Para empezar, la presencia de Hitlodeo implica un cambio importante en el pacto ficcional que implica el diálogo.<sup>230</sup> El *De vero bono* (o su primera versión, *De voluptate*) no involucra personajes con estas características. La presencia de un *outsider* en el universo referencial de la obra es clave para abrir la posibilidad de presentar una construcción imaginaria (la isla Utopía) como si se tratara de una realidad, diferenciándose así del modo de presentación del Estado ideal en la *República* de Platón. Apenas hace falta decir que este último texto tiene también una gran importancia al momento de considerar la estructura formal de la *Utopia* de Moro. Recordemos que, a diferencia de lo que sucede en el *Filebo*, la *República* implica también una situación definida y personajes de cuya historicidad no tenemos ninguna duda. Además, tal como en la

---

<sup>230</sup> Greenblatt (1980) ofrece una interpretación sugestiva de la función simbólica del personaje de Hitlodeo en relación con la construcción de la subjetividad de Moro. Para Greenblatt, "Moro" (el personaje del diálogo) representa el "yo público" de Tomás Moro, mientras que Hitlodeo es todo lo que ese "yo" excluye. De esta forma, *Utopia* dramatiza el proceso de creación de la personalidad externa de su autor.

*Utopia*, aquí hay un uso de la primera persona (Sócrates) dando cuenta de un diálogo del que participó activamente. Si bien Valla forma parte de la comitiva en el *De vero bono*, no tiene participación en el debate. No podemos, por lo tanto, contrastar las posturas de Valla-personaje con Valla-autor, como suele hacerse, en cambio, en relación con Tomás Moro.<sup>231</sup>

El intercambio de argumentos y la extensión de los turnos de habla es variable en la *Utopia*, y es discutible si todo el libro segundo ha de considerarse como parte del "diálogo" en sí mismo, o si conforma una unidad independiente. El debate sobre el lugar de los intelectuales en relación con los príncipes en el libro primero no presenta una conclusión definitiva, con lo que el modelo ciceroniano-académico de exposición *in utramque partem* parece aplicársele a la perfección. El segundo libro, aun abandonando el intercambio dialógico (las conclusiones de Moro al final no son respuestas que le dio a Hitlodeo en el momento)<sup>232</sup> mantiene las diferencias entre la postura de Moro-personaje y las de su interlocutor, como veremos con más detalle más adelante. Este final es argumentativamente distinto al del *De vero bono*, en donde el texto plantea un acuerdo entre todos los interlocutores y una jerarquía de los discursos. Aun si hemos visto, siguiendo la interpretación de Marsh (1980, p. 77) que este final puede considerarse menos conclusivo de lo que aparenta a primera vista, una comparación de los textos sugiere inmediatamente un mayor grado de ambigüedad en *Utopia*. La interpretación de sus palabras finales es, de hecho, uno de los puntos más controvertidos de la obra. Para Bevington (1961), quien analiza esta indefinición como rasgo esencial del uso del género dialógico en el texto de Moro, se trata de una ambigüedad irresoluble que revela el debate de su autor consigo mismo.<sup>233</sup>

Para Surtz (1957, p. 9), la sección sobre los placeres en el libro segundo de la *Utopia* debe ubicarse dentro del género de la *declamatio*, que Erasmo había utilizado en muchos de sus textos, y en particular, en el *Elogio de la locura*. La *declamatio* implica, de acuerdo a Chomarat (1981, p. 941), un "ejercicio" o ensayo sobre una cuestión moral en la que el autor emplea su imaginación para argumentar en sentidos opuestos, sin buscar una conclusión de tipo dogmático. La aplicación de esta definición a la sección del libro segundo sobre los placeres utopienses implica, sin embargo, una serie de

---

<sup>231</sup> Sí podemos hacerlo, en cambio, en relación con Catón Sacco, Maffeo Vegio y Antonio da Rho.

<sup>232</sup> Continuando el juego ficcional, Moro dice que su interlocutor estaba "realmente agotado por el relato, y yo no estaba seguro de que Rafael estaría en condiciones de oponer resistencia a mis observaciones" (*Utopía*, p. 149).

<sup>233</sup> Zell (1995) presenta un análisis del modo dialógico en la *Utopia* que no se refiere al diálogo en el sentido literal sino a la actitud "dialógica" de los utopienses.

dificultades. Mientras que el *Elogio* consiste en su totalidad en un discurso único realizado por Moria, aquí Hitlodeo está refiriendo las opiniones de los filósofos utopienses. Esta diferencia puede dejarse de lado, quizás, si aceptamos que Tomás Moro (el autor, no el personaje) es quien realiza la *declamatio* más allá del número de intermediarios que emplea. Un problema que resulta más difícil de determinar es la extensión de la *declamatio*. ¿Debemos suponer que abarca la descripción completa de la isla Utopía, sus habitantes y costumbres, o que se inicia y finaliza en algún punto determinado?

Más allá de estos problemas, no pueden negarse las fuertes similitudes entre muchos argumentos de la disquisición acerca de la ética utopiense con los señalamientos de Moria en el texto erasmiano. No sólo encontraremos argumentos reproducidos con exactitud (por ejemplo, acerca del placer ilusorio que proviene de las joyas falsas), sino también claras similitudes en el tono de ambos textos, pese a la mayor presencia de humor en el *Elogio* de Erasmo. Observaremos esto con más detalle cuando estudiemos la descripción utopiense de los placeres falsos o "viles".

Todos las características formales que hemos señalado apuntan al mismo sentido. Los elementos satíricos, el uso del género dialógico y de la argumentación *in utramque partem*, la presencia de un personaje ficcional interactuando con personajes que tienen una contrapartida en el mundo extra-textual y las similitudes con la *declamatio* erasmiana definen un texto que abre nuevas posibilidades interpretativas a cada paso y que se muestra reacio a resolver cualquiera de sus ambigüedades. Esto resulta fundamental para nosotros ya que, por contraste, la teoría ética de los utopienses aparece bastante organizada, taxativa y relativamente clara en sus principios centrales. En este sentido, parece ofrecerse a una interpretación más lineal que el *In Philebum* o los *Apologi* ficinianos. Su relación con la totalidad de la *Utopia* de Moro deberá servirnos para mantenernos en guardia frente a la tentación de limitarnos a resumir sus ideas centrales sin tener en cuenta el complejo lugar desde el que se las enuncia.

### **5.3. Articulación de los placeres en la filosofía moral utopiense**

El lugar de la *voluptas* en la filosofía moral utopiense se nos presenta estructurado en una serie de diferencias y oposiciones que articulan sus distintas formas y usos. Empezaremos aquí por describir esta articulación a partir de la sección que se ocupa de este problema en el segundo libro de *Utopia*, para luego preguntarnos por su relación

con la constitución de la sociedad y de sus instituciones, en la medida en que consideramos que aquello que singulariza el texto de Moro entre el conjunto de textos sobre la *voluptas* y el *summum bonum* que analizamos en este trabajo es la relación que plantea entre juego literario, teoría ética y vida social.

El primer párrafo que introduce las divisiones de los placeres aparece luego de que Hitlodeo describe sus principios religiosos generales (inmortalidad del alma, premios y castigos ultraterrenos):

Y aun cuando se desconocieran tales principios, [los utopienses] no dudan en afirmar que nadie sería tan estúpido como para no darse cuenta de que debe buscar el placer por medios lícitos o ilícitos [*fas ac nefas*], cuidando de que un placer inferior no interfiera con un placer superior, o que no sea necesariamente seguido por un dolor.<sup>234</sup> (*Utopía*, p.99, trad. Galimidi, revisada)

Notemos que ya aparecen delineados con claridad tres pares de opuestos cuyo alcance y significado difieren, pero que al mismo tiempo parecen superponerse entre sí. El primero opone placeres ligados a actos lícitos e ilícitos e implica, en principio, una oposición tajante. El término *fas* tiene varias acepciones, que aluden a la ley divina, natural y moral, aunque también tiene un sentido general que implica simplemente aquello que está permitido.<sup>235</sup> Es probable que su inclusión aquí por parte de Moro implique una voluntad de generalizar, ya que las divisiones más sutiles aparecerán después. La expresión *per fas ac nefas*, que puede traducirse también como "por buenas o malas",<sup>236</sup> ya había aparecido en el texto en boca de Hitlodeo, quien la utiliza para denostar el deseo de los monarcas por adquirir nuevos reinos, y reaparecerá en el *Epicureus* de Erasmo de 1533.<sup>237</sup>

El segundo par de opuestos ya no implica una relación excluyente entre dos términos, sino más bien una diferencia gradual entre placeres mayores y menores. El

---

<sup>234</sup> "haec tametsi religionis sint, ratione tamen censent ad ea credenda, & concedenda perduci, quibus e medio sublatis, sine ulla cunctatione pronunciant neminem esse tam stupidum, qui non sentiat petendam sibi per fas ac nefas uoluptatem. hoc tantum caueret ne minor uoluptas obstet maiori, aut eam persequatur quam inuicem retaliat dolor" (*Utopia*, p.162)

<sup>235</sup> El *Oxford Latin Dictionary* (ed. 1968) reconoce cuatro acepciones: 1) "that which is right or permissible by divine law", 2) "that which is ordained by divine law, the will of heaven, 3) "that which is morally right, fitting or proper, 4) "a sense of what is right; an obligation, right, claim."

<sup>236</sup> La traducción inglesa de Blackwell incluida en las obras completas de *Yale* traduce este pasaje con la expresión "*by hook or by crook*" (*Utopia*, p.57).

<sup>237</sup> "primum enim principes ipsi plerique omnes militaribus studiis (quorum ego neque peritiam habeo, neque desydero) libentius occupantur, quam bonis pacis artibus, maiusque multo studium est, quibus modis per fas ac nefas noua sibi regna pariant, quam uti parta bene administrent." (*Utopia*, p.56). "Non sunt igitur vera bona, quae vulgus hominum per fas nefasque venatur." (*Epicureus*, p.724).



placer aparece entonces como sujeto a un cálculo cuantitativo. Finalmente, el tercer par de opuestos no aparece presentado de forma tan explícita, pero resulta igual de fundamental. Se trata de la diferencia entre los placeres "seguidos por un dolor" ("quam inuicem retaliet dolor") y aquellos que no presentan esta característica. Al igual que la oposición anterior, implica la existencia de un cálculo entre placeres, que ahora incorpora a su opuesto, el dolor, como componente esencial. Apenas hace falta recordar que nos encontramos una vez más con el "cálculo epicúreo" ("Carta a Meneceo", X, §129) que, como señala Logan (1989), es uno de los *leitmotiv* principales de esta sección.

La siguiente división que aparece en el texto retoma la que encontramos entre placeres obtenidos *per fas ac nefas*: "La felicidad, sin embargo, no se funda para ellos en cualquier tipo de placer, sino sólo en el placer bueno y decente [*bona atque honesta*]." <sup>238</sup> (*Utopía*, p.99, trad. Galimidi) Aquí Hitlodeo ya no se refiere a los medios por los que el placer se obtiene, ni al cálculo que permite medir su cantidad y sus consecuencias. El placer mismo es bueno o malo, honesto o deshonesto. Notemos aquí que la oposición fundamental que presentaba el *De vero bono* entre *honestas* y *voluptas* a través de Catón Sacco y Maffeo Vegio aparece desarmada en pos de una *voluptas honesta* y, como veremos más adelante, de una *virtus* que es en sí misma placentera. En el caso de Valla, esta última asociación sólo se volvía posible mediante la introducción, a cargo de Antonio da Rho, de la *caritas* cristiana. Este concepto aparecerá en Moro también, pero con un énfasis diferente.

Luego de estas divisiones, el texto presenta una serie de asociaciones que aluden al problema de la sinonimia y del campo semántico del placer. Moro se ocupa en varias ocasiones de aclarar qué otras palabras son equivalentes a su definición de *voluptas*. Dice por ejemplo que buscar la "alegría" (*iucunditas*) de los demás es algo propio de los humanos, y aclara en el proceso que la *voluptas* es igual a la *iucunditas vitae*, vinculándola también con la *hilaritas* y finalmente con la *delectatio*. Estos términos están ligados a un nuevo cálculo, que aparece presentado de forma explícita algo más adelante:

El recuerdo del amor y de la buena voluntad de aquellos a quienes has beneficiado confiere a tu espíritu un monto de placer más grande que el placer que tu cuerpo habría obtenido con lo que diste. Finalmente —y la religión

---

<sup>238</sup> "nunc uero non in omni uoluptate felicitatem, sed in bona, atque honesta sitam putant" (*Utopia*, p.162)

persuade de ello con facilidad a una mente bien dispuesta— Dios, a cambio de un placer breve y pequeño, recompensa con una felicidad [*gaudio*] inmensa e interminable.<sup>239</sup> (*Utopía*, p.101, trad. Galimidi)

Notamos aquí las dos caras del cálculo utopiense. La primera, habitualmente considerada como uno de los rasgos esenciales de su versión del hedonismo, es la que señala que existe un placer propio del amor y la asistencia al prójimo, es decir, la *caritas*, cuya intensidad es particularmente alta. La segunda, que luego analizaremos con más detalle, es la que incorpora la escatología al cálculo para diferenciar de forma cuantitativa y cualitativa el placer celestial de aquellos terrenales, que son *brevis et exiguae*. Aparece aquí la palabra *gaudium* para caracterizar este tipo de placer, retomando la tradición cristiana.

Tal como señala Surtz (1957, p. 11), es llamativo que Moro incluya la definición de *voluptas* luego de haber hecho esta serie de divisiones, que en principio, la presuponen. La definición es amplia "omnem corporis animiue motum statumque, in quo uersari natura duce delectet"<sup>240</sup> (*Utopia*, p.166), e implica descartar la posibilidad de distinguir las distintas formas de placer (espiritual o corporal, estático o cinético) con términos unívocos. Recordemos que Ficino en el *In Philebum* había admitido la posibilidad de utilizar *voluptas* en este sentido ampliado, aunque también reconocía que su uso propio aludía a los placeres sensoriales más bajos.<sup>241</sup> Otro elemento a destacar aquí es la inclusión de la *natura* como "dux", es decir, guía o conductora, ya que es a partir de la idea de "placer natural" que Moro introducirá otra de las principales oposiciones entre tipos placeres para los utopienses. Nos referimos a aquella que existe entre los placeres falsos y los placeres verdaderos:

Pues así como los sentidos y la razón apuntan a lo que es placentero por naturaleza [*natura iucundum est*] —es decir, a todo aquello que no se obtenga mediante una mala acción, que involucre la pérdida de algo más placentero o que sea seguido por el dolor—, así también afirman que las cosas que los mortales, mediante un consenso fútil, imaginan que son dulces, a pesar de que

---

<sup>239</sup> "nam et beneficiorum uicissitudine pensatur, et ipsa benefacti conscientia, ac recordatio charitatis eorum et beneuolentiae quibus benefeceris, plus uoluptatis affert animo, quam fuisset illa corporis qua abstinuisti. postremo (quod facile persuadet animo libenter assentienti religio) breuis et exiguae uoluptatis uicem, ingenti ac numquam interituro gaudio rependit deus." (*Utopia*, p.164-166)

<sup>240</sup> No podemos dejar de notar un importante problema con la traducción de Galimidi de este pasaje, ya que omite los placeres del alma y traduce: "Entienden por placer cualquier movimiento o estado del cuerpo en el que, con la guía de la naturaleza, el hombre encuentra deleite" (*Utopía*, p.102, trad. Galimidi).

<sup>241</sup> Ver p.141.

contrarían a la naturaleza [*praeter naturam*] (como si tuviesen el poder de cambiar la naturaleza de las cosas como lo hacen con los nombres), están tan lejos de favorecer su felicidad que inclusive constituyen un gran obstáculo para ello. La razón de esto radica en que invaden de tal modo la mente de las personas, en las que alguna vez se han asentado profundamente con una idea falsa del placer [*falsa voluptatis opinione*], que ya no dejan espacio para los deleites verdaderos y genuinos.<sup>242</sup> (*Utopía*, p.102, trad. Galimidi)

Este párrafo anticipa gran parte del desarrollo posterior de esta sección, donde aparecerá la lista de los placeres falsos, "contra-natura" e irracionales que los utopienses rechazan. Tal como mencionamos más arriba, la insistencia en la idea de la falsedad de ciertos placeres ha sido asociada por Jones (1971) al *Filebo* de Platón, donde este tema está abundantemente discutido. Aunque es posible que Moro haya sido influenciado en alguna medida por este texto (y quizás también por el comentario de Ficino), las diferencias en su concepto de "falsedad" y el que aparece articulado por Sócrates son considerables, en particular porque Moro presenta los errores y las falsas opiniones ligadas con cuestiones sociales antes que epistemológicas. Desde nuestra perspectiva, la principal influencia de Moro en esta sección no es otra que el *Elogio de la locura*.

La lista de los placeres falsos ha sido analizada en detalle por Surtz (1957, pp. 44–60), quien los vincula con costumbres aristocráticas de la Europa contemporánea al texto, tales como el excesivo lujo de las vestimentas, las partidas de caza y la sobrevaloración de los títulos nobiliarios y de la riqueza. Además de placeres falsos y *praeter naturam*, Moro los denomina *voluptates adulterinae*, *imago fucatae voluptatis*, *ineptas laetitias* y, específicamente para condenar la brutalidad de la caza, *efferae voluptates*.<sup>243</sup> Están ligados a "la atracción perversa de los malos deseos" ("peruersa tum improbarum cupiditatum illecebra") (*Utopía*, p.102) que, como sostenía Epicuro, no son ni naturales ni necesarios.

La clasificación de los placeres verdaderos de los utopienses aparece inmediatamente después: "Voluptatum quas ueras fatentur, species diuersas faciunt" (*Utopia*, p.172). Los placeres intelectuales se dividen en aquellos propios de la contemplación de la verdad (aquellos mismos que Ficino exaltaba y cuya pretendida

---

<sup>242</sup> "Nam ut quicquid natura iucundum est, ad quod neque per iniuriam tenditur, nec iucundius aliud amittitur, nec labor succedit, non sensus modo, sed recta quoque ratio persequitur, ita quae praeter naturam dulcia sibi mortales uanissima conspiratione confingunt (tamquam in ipsis esset perinde res ac uocabula commutare) ea omnia statuunt adeo nihil ad felicitatem facere, ut plurimum officiant etiam, uel eo quod quibus semel insederunt, ne ueris ac genuinis oblectamentis usquam uacet locus, totum prorsus animum falsa uoluptatis opinione praeoccupant." (*Utopia*, p.166)

<sup>243</sup> Ver *Utopia* pp.166-170.

superioridad Vegio ponía en duda), los que surgen de recordar las acciones virtuosas y los que provienen de la esperanza de una felicidad mayor en el futuro. Los corporales se dividen en dos clases únicamente: los que se relacionan con la *perspicua suavitas sensus* y en particular con el proceso de satisfacer necesidades llenando y vaciando los órganos correspondientes (es decir, satisfaciendo la sed y el deseo de orinar, por ejemplo), y los propios de la *sanitas*, es decir, la sensación de gozar de una buena salud y de carecer de malestares e incomodidades.

La sección dedicada a los placeres corporales verdaderos sigue de cerca la reflexión platónica en un sentido mucho más inmediato que en el caso de los placeres falsos. Moro retoma del *Filebo* y la *República* la definición del placer del cuerpo como un proceso de repleción o *plerosis* en el que el dolor es un componente necesario. El ejemplo del hombre que obtiene placer al rascarse, utilizado por Platón en distintos textos, es utilizado por Moro para explicitar este mismo punto. El placer del sexo (*opera liberis*) cae bajo la misma categoría. También, al igual que en el *Filebo* (51a) y la *República* (584b), aparece una subdivisión adicional entre los placeres corporales que diferencia aquellos que dependen de la existencia de una sensación previa de carencia y aquellos que no implican esta sensación. El ejemplo que ofrece Moro es el de la música.<sup>244</sup>

La segunda forma de placer corporal está, en cambio, en directa oposición a una de las tesis principales del *Filebo* y en sintonía con el epicureísmo y su valoración de los placeres catastemáticos y de la *ataraxia/tranquillitas* como estado supremo:

Ya hace mucho tiempo que rechazaron la postura de los que afirman que un estado saludable constante y tranquilo (pues también sobre esto han discutido bastante) no ha de ser considerado como placer, ya que su presencia no se puede sentir más que por la irrupción de un movimiento que provenga del exterior. Por el contrario, hoy casi todos concuerdan en que la salud [*sanitatem*] es, entre todas las cosas, lo que más propicia el placer. Argumentan que, si se acepta que en la enfermedad hay dolor, que es el enemigo más enconado del placer, no menos que la enfermedad lo es de la salud, no hay cómo negar que la tranquilidad [*tranquillitati*] y la salud sean un placer en sí mismas. Creen que no tiene importancia elucidar si la enfermedad es dolor o si

---

<sup>244</sup> En el *Filebo* Platón reconoce entre los placeres verdaderos a aquellos que provienen de los "sonidos puros" bellos en sí mismos (51d), pero su caracterización no parece incluir lo que tradicionalmente incluimos como música, así como su caracterización de los placeres propios de la vista se basa en la apreciación de formas geométricas puras y no en otro tipo de percepciones sensoriales (Fletcher, 2014).

solamente viene acompañada por el dolor, porque en última instancia, se trata de lo mismo.<sup>245</sup> (*Utopía*, p.106, trad. Galimidi)

Este pasaje presenta un debate contra dos importantísimas fuentes antiguas. La primera es el *Filebo*, donde Sócrates refuta la noción de que el estado "natural" (es decir, carente de necesidades y no sujeto a procesos de repleción) es en sí mismo equivalente a una forma de placer.<sup>246</sup> La segunda es el *De finibus* (II, 4-6) ciceroniano, en donde el personaje de Cicerón refuta al epicúreo Torcuato mostrándole la inviabilidad de la definición epicúrea del placer como *indolentia*. Cicerón plantea que la definición de "placer" no puede ser tan amplia como para implicar sensaciones tan diferentes como el acto de beber y el estado de carecer de sed, y considera injustificado el uso de la palabra *voluptas* (que, como vimos, implica una serie de asociaciones indeseables) para referirse a este último estado. Es precisamente en esta discusión en donde Cicerón provee la célebre asociación entre la palabra griega *hedoné* y la *voluptas* latina que autores tan diferentes como Valla y Ficino emplearon en sus textos.

Los filósofos utopienses optan por el camino más simple y deciden ignorar tanto las diferencias conceptuales como las diferencias verbales entre estas formas de deleite. Moro utiliza aquí una serie de preguntas retóricas que intentan demostrar en pocas palabras la imposibilidad de disociar la *sanitas* de la *voluptas*:

La salud, que se deleita en el combate, ¿no se alegrará con la victoria? Y cuando, finalmente, ha recuperado su vigor anterior, lo cual era su único motivo de conflicto, ¿se pondrá inmediatamente insensible y dejará de reconocer y aspirar a su propio bien? [...]. ¿Quién durante la vigilia, preguntan [los utopienses], no se da cuenta de que tiene buena salud, excepto el que no la tiene?<sup>247</sup> (*Utopía*, p.107, trad. Galimidi)

---

<sup>245</sup> "Iamdudum explosum est apud eos decretum illorum, qui stabilem et tranquillam sanitatem (nam haec quoque quaestio gnauiter apud eos agitata est) ideo non habendam pro uoluptate censebant, quod praesentem non posse dicerent, nisi motu quopiam extrario sentiri. Verum contra nunc in hoc prope uniuersi conspirant, sanitatem uel in primis uoluptati esse. etenim cum in morbo, inquit, dolor sit, qui uoluptati implacabilis hostis est, non aliter, ac sanitati morbus, quid ni uicissim insit sanitatis tranquillitati uoluptas? nihil enim ad hanc rem referre putant, seu morbus dolor esse, seu morbo dolor inesse dicatur. Tantundem enim utroque modo effici." (*Utopia*, p.174)

<sup>246</sup> Véase la discusión sobre este tema en Van Riel (2000) y Lefevbre (2011).

<sup>247</sup> "Sanitas ergo quae in conflictu laetatur, eadem non gaudebit adepta uictoriam? sed pristinum robur, quod solum toto conflictu petiuerat, tandem feliciter assecuta, protinus obstupescet? nec bona sua cognoscet atque amplexabitur? [...] quis enim uigilans, inquit, sanum esse se non sentit, nisi qui non est?" (*Utopia*, p.174)

Esta apelación a cierto sentido común que busca vincular la *voluptas* con una experiencia humana que no requiere de sutilezas lógicas tiene puntos en común con lo que hemos visto en la argumentación de Vegio en el *De vero bono*, quien también rechazaba la condena ciceroniana al *nomen voluptas*.<sup>248</sup>

Luego de terminar la clasificación de los placeres mentales y corporales (y notemos de paso que estos últimos son descritos con mucho más detalle), el análisis de la ética utopiense finaliza de la misma forma que el *Filebo* de Platón, es decir, con una jerarquización. El placer más alto para los utopienses proviene del *animus* y se basa en "la práctica de las virtudes y de la conciencia de una buena vida."<sup>249</sup> (*Utopía*, p.107). Esto implica una clara diferencia con Ficino que, siguiendo a Aristóteles, elevaba al nivel más alto los placeres que provenían del acto intelectual realizado sin impedimentos. Aunque los utopienses reconocen estos placeres, su lugar en la jerarquización no está explícitamente mencionado, y sólo nos cabe suponer que ocuparían un segundo lugar. Dentro de los placeres corporales, el de la *sanitas* está destacado por sobre los placeres de la repleción, que ocupan entonces el último lugar. Recordemos que estos placeres no estaban ni siquiera incluidos en la jerarquía del *Filebo*, aunque el intercambio final de Sócrates y Protarco al respecto daba a entender que ocuparían el séptimo lugar, luego de los placeres puros.<sup>250</sup> Si bien Moro ofrece el clásico argumento platónico de que los placeres de la repleción están demasiado vinculados con el dolor, no los presenta como opuestos a los de la *sanitas* o a los del intelecto, sino que reconoce cierto nivel de complementariedad:

Esta clase de placeres, sostienen, no debería ser tan valorada, sino solamente en la medida en que son necesarios. Sin embargo, los utopienses los disfrutaban, y reconocen agradecidos la amabilidad de la madre naturaleza que, con extrema dulzura, ofrece sus frutos para cubrir cada una de nuestras necesidades. Qué penosa sería nuestra vida si, del mismo modo que las demás enfermedades que nos aquejan con menos frecuencia, también estas enfermedades cotidianas del hambre y de la sed tuviesen que ser expelidas con pociones y drogas.<sup>251</sup> (*Utopía*, p.108, trad.Galimidi)

---

<sup>248</sup> Ver cap.3.5.

<sup>249</sup> "ab exercitio uirtutum bonaeque uitae conscientia proficisci" (*Utopia*, p.174).

<sup>250</sup> Beatriz Bossi (2008, p. 287) considera que Platón decide evitar mencionar a los placeres corporales necesarios en la jerarquía final para no arriesgar la posibilidad de que los menos ilustrados sobrevaloren estos placeres en relación con los más puros.

<sup>251</sup> "Huiusmodi ergo uoluptates, nisi quatenus expetit necessitas, haud magni habendas putant. Gaudent tamen etiam his, gratique agnoscunt naturae parentis indulgentiam, quae foetus suos ad id quod necessitatis causa tam assidue faciendum erat, etiam blandissima suauitate pelliceat. Quanto enim in tedio

Moro pareciera estar aquí retomando la división epicúrea que mencionamos más arriba, y que diferencia deseos naturales y necesarios, deseos naturales y no necesarios, y deseos innaturales e innecesarios.<sup>252</sup> Los dos primeros son igual de admisibles, aun si se señala que los primeros bastan por sí solos para la vida feliz. Aparece aquí con claridad la idea de que las falencias de los placeres ligados a la repleción y por lo tanto al dolor no implican que estos sean condenables en sí mismos. La *mater natura* (aquí llamada *natura parens*) hizo que este proceso fuera placentero, y por este motivo no debemos rechazarlo. Además, existe aquí otra posible fuente que Moro pudo haber tenido en cuenta. En las *Confesiones*, Agustín utiliza la teoría de la repleción para expresar su inevitable culpabilidad ante Dios:

Me enseñaste a acudir a los alimentos como a medicinas. Sin embargo, mientras paso de la molestia de la necesidad a la satisfacción de la saciedad, en ese mismo tránsito me acecha el lazo de la concupiscencia. Porque ese mismo tránsito es un deleite [*transitus voluptas est*], y no hay otro paso por el que atravesar más que aquel al que nos obliga la necesidad. La causa de comer y beber es la salud, pero se le añade como una sombra un peligroso contento [*periculosa iucunditas*] que las más de las veces quiere preceder a aquélla, para que no se haga por él lo que digo hacer y quiero hacer por la salud. (*Confesiones*, X, xxxi, 44, p.294, trad. Magnavacca)<sup>253</sup>

¿Es la observación de Moro una respuesta a Agustín? Los utopienses, de forma contraria al obispo de Hipona, valoran positivamente el hecho de que los alimentos no son medicamentos, y reconocen el placer que provocan como un regalo que debe agradecerse, y no como una tentación que debe evitarse. Los utopienses también rechazan la idea de autoinfringirse cualquier daño, incluyendo el del ayuno, y son especialmente críticos con aquellos que "desconociendo su deuda con ella [la naturaleza], renuncian, en verdad, a todos sus beneficios"<sup>254</sup> (*Utopía*, p.109, trad.

---

uiuendum erat, si ut ceterae aegritudines quae nos infestant rarius, ita ii quoque cotidiani famis ac sitis morbi, uenenis ac pharmacis amarissimis essent abigendi?" (*Utopia*, p.176)

<sup>252</sup> Aunque desde nuestra perspectiva la fuente epicúrea es aquí clave, es posible también que Moro tomara de la *República* (558d-559) el cuestionamiento a los placeres y deseos innecesarios.

<sup>253</sup> "Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta sic alimenta sumpturus accedam. Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae. Ipse enim transitus voluptas est, et non est alius, qua transeat, quo transire cogit necessitas. Et cum salus sit causa edendi ac bibendi, adiungit se tamquam pedisequa periculosa iucunditas et plerumque praeire conatur, ut eius causa fiat, quod salutis causa me facere vel dico vel volo." (*Confesiones*, X, 31, 44). El texto latino pertenece a la edición de Vega (1955).

<sup>254</sup> "et erga naturam ingratisissimi; cui tamquam debere quicquam dedignetur"

Galimidi). Reconocemos aquí la crítica al concepto de *natura noverca* que Catón Sacco esgrimía en el *De vero bono*. Sólo se aceptan estas privaciones en las situaciones en las que se realicen por el bien del prójimo, ya que en estos casos se espera obtener una mayor recompensa de Dios. Observemos que esta última afirmación implica una unificación del cálculo presentado al principio de la descripción de los placeres, en la medida en que el placer de la ayuda al prójimo y el placer esperado de la recompensa divina se vuelven uno solo.

El primer componente a destacar de este recorrido por las divisiones y jerarquizaciones de los placeres en *Utopia* surge de la comparación con el *In Philebum* ficiniano. Mientras que este último texto presentaba sucesivas articulaciones que incluían diversos elementos y criterios sin explicitar nunca una ordenación definitiva, el texto de Moro posibilita en principio la división global entre los placeres con un signo positivo y los placeres con un signo negativo. Los primeros son racionales, naturales, decentes, verdaderos y acordes a los principios básicos de su religión. Implican la moderación, la asistencia al prójimo, la salud y la práctica de las virtudes. Si se les aplica el cálculo epicúreo, encontramos que todos ellos, incluyendo los menos perceptibles sensorialmente, ofrecen un saldo óptimo. Por oposición los pseudo-placeres son irracionales, contra-natura, indecentes y contrarios a los mandatos divinos. Implican el exceso, el error, la avaricia, el egoísmo, el descuido del cuerpo y la vida pecaminosa. El simple cálculo muestra que sus consecuencias son un dolor mayor.

Puede marcarse, sin embargo, que existe un punto conflictivo en esta división binaria en relación con los placeres físicos de la repleción. No es casual que Moro les dedique tanto espacio, ya que debió reconocer que en cierta medida es ahí en donde se planteaba el mayor problema a la hora de categorizar. Si optaba por seguir la posición agustiniana en las *Confesiones*, o incluso el desdén platónico del *Filebo*, esto implicaba reconocer como *praeter naturam* placeres tan básicos como el del sexo y la alimentación. Por otro lado, asociarlos de forma estrecha al *summum bonum* traería como consecuencia un hedonismo similar al de Maffeo Vegio en el *De vero bono*.<sup>255</sup> Moro decide en cambio combinar la idea platónica de que un placer vinculado al dolor nunca puede ser el camino hacia la auténtica felicidad con la posición epicúrea de que los placeres son valiosos en sí mismos porque son parte de las inclinaciones de la

---

<sup>255</sup> "[Thomas More] was perhaps especially interested in demonstrating that prudential considerations alone dictate a life close to Stoic and Christian norms because Valla had so forcefully argued the opposite position, thus providing an influential sanction for ethical (and, by implication, political) views of which More clearly disapproved." (Logan, 1983, p. 157).



naturaleza. Sigue al maestro del Jardín, además, en su identificación de la *indolentia* como el supremo placer corporal, en contra de la posición ciceroniana en el *De finibus*. El lugar de la filosofía y del modo de vida cristiano, como veremos más adelante, resulta particularmente complejo de definir en relación con estas categorías y divisiones.

#### **5.4. La homogeneización de los placeres en la sociedad utopiense**

Hasta ahora nos hemos concentrado en la sección de *Utopia* donde Hitlodeo se refiere a las discusiones filosóficas de los habitantes de la isla. Estas discusiones, como vimos, retoman muchos de los puntos que hemos estudiado en el *De vero bono* y el *In Philebum*. Presentan, además, una articulación jerárquica de los placeres según un esquema organizado por diferencias y cálculos. La pregunta que nos haremos en este capítulo es cómo estas discusiones se integran a la forma de vida de los utopienses y hasta qué punto se encarnan en el modelo político (y en ciertos aspectos, "biopolítico") y social que Moro imagina. En otras palabras, trataremos de comprender cómo funciona la *praxis* comunitaria de los placeres utopienses, ya que, como veremos, es imposible pensarlos en términos individuales.

Dado que Epicuro reflexionó escasamente sobre la vida en sociedad en las cartas que se conservan (donde se limita a decir que la vida política ha de ser evitada y a realizar algunas observaciones sobre la relatividad de la justicia)<sup>256</sup>, la principal fuente epicúrea que poseemos acerca de la fundación y el funcionamiento de una comunidad es la de Lucrecio en el libro V del *De rerum natura* (vv.925-1457). Allí el poeta romano revela de una teoría de la evolución del hombre que interesó a humanistas y pintores del Renacimiento por igual (Panofsky, 1937; Brown, 2010). La sociedad civilizada aparece en Lucrecio como la consecuencia de un proceso lento que tiene como punto de partida un salvajismo cuasi animal en el que no existen leyes o pactos de ningún tipo y domina la fuerza y la lucha por la supervivencia. Nunca existió una "edad de Oro" a la que la humanidad pueda anhelar. Hitlodeo es muy escueto en su descripción del único utopiense cuyo nombre conocemos, Utopo, pero le asigna claramente una función civilizatoria:

---

<sup>256</sup> Las máximas capitales 31 a 40 tratan sobre la cuestión de la justicia natural y sobre el valor de la ley (Diógenes Laercio, *Vidas...*, X, 150-154).

Utopo, que le dio su nombre al conquistarla [la isla] (hasta entonces se llamaba Abraxas), y que elevó a sus habitantes rústicos y rudos hasta el grado de perfección en civilidad y humanidad que hoy los hace superiores a casi todos los demás mortales, obtuvo una victoria apenas pisó la tierra.<sup>257</sup> (*Utopía*, p.70, trad. Galimidi)

Lucrecio asigna también una función civilizatoria a los hombres ingeniosos que establecieron en los inicios de la humanidad *nova res* (V, 1106) para mejorar los estándares de vida. La función de los reyes es de carácter más organizativo, en la medida en la que son ellos los que fundan las primeras ciudades y los que distribuyen la recientemente inventada propiedad privada.

Continuando su descripción de la historia de la humanidad, Lucrecio presenta los placeres propios de cada una de sus fases. Marca así las características del sexo en la edad primitiva (en el que el hombre forzaba a la mujer o intercambiaba sus favores por algún alimento recolectado), el descubrimiento de la música, y posteriormente, al alcanzarse cierta abundancia y refinamiento, el florecimiento de los placeres y los deseos inmoderados. Así como su descripción de los primeros reyes le resulta útil para marcar, por contraste, la actitud correcta que debe tener el hombre para vivir una vida tranquila y feliz apartado de la política (V, 1171-1135), la caracterización de los deseos excesivos del hombre civilizado es utilizada en la siguiente reflexión:

Así que fueron las pieles por aquel entonces, ahora el oro y la púrpura los que abruman de angustia la vida de los hombres y la agobian con guerra; tanta mayor responsabilidad, según creo, estriba por eso en nosotros; y es que a los terrígenas que andaban desnudos sin pieles los atormentaba el frío; en cambio a nosotros nada nos daña el estarnos sin ropas de púrpura o recamadas de oro e insignias, cuando para que en el caso nos cubran a mano tenemos las vulgares.

Conque en vano y para nada se esfuerza el género humano constantemente y gasta su tiempo en hueras angustias; y es natural, porque no conoce cuál es el límite del tener y en modo alguno hasta dónde alcanza el verdadero placer [*vera voluptas*] (Lucrecio, *De rerum natura*, V, 1423-1433, trad. Socas)

No es difícil encontrar similitudes entre este pasaje de Lucrecio y la actitud de los utopienses frente a los placeres falsos de los europeos, provocados precisamente por no conocer cuál "es el límite del tener" (*habendi finis*). También es fácil reconocer una

---

<sup>257</sup> "Sed Vtopus, cuius utpote uictoris nomen refert insula, Nam ante id temporis Abraxa dicebatur, quique rudem atque agrestem turbam ad id quo nunc caeteros prope mortales antecellit cultus, humanitatisque perduxit, primo protinus appulsu uictoria potitus." (*Utopia*, p.112).

actitud muy similar hacia la vestimenta, cuyo lujo es condenado de forma sistemática en la isla. Puede leerse en ambos casos un cierto elogio de un período civilizatorio intermedio en el que se produjo un acuerdo entre la naturaleza y la satisfacción de las necesidades humanas.<sup>258</sup>

En la *República*, Platón también se plantea en distintas ocasiones la relación entre el progreso civilizatorio y el uso de los placeres. En particular, en el libro VIII condena la actitud hedonista del "hombre democrático" (*δημοκρατικός*) quien se deja llevar por apetitos que van mucho más allá de la necesidad (VIII, 558d-561d).<sup>259</sup> Mientras que el pasaje que citamos de Lucrecio resalta el hecho de que, una vez que las necesidades básicas son satisfechas, la búsqueda de lujos corrompe el apetito, el texto platónico llama la atención sobre los peligros de una mayor libertad para los individuos. La sociedad utopiense, sabemos, posee una gran abundancia, y en muchos aspectos, una dosis considerable de libertad política y religiosa. ¿Cómo es entonces que estos efectos negativos no se producen?

La respuesta más sencilla consistiría en decir que Moro puede presentar una sociedad abundante y libre pero sin embargo moderada y justa porque se trata de un texto utópico. Sin embargo, existen elementos en la construcción ficcional de la isla que permiten esbozar una respuesta más elaborada y de mayor alcance explicativo en relación con el texto. Greenblatt (1980, p. 48) ha señalado muy acertadamente que el mecanismo represivo principal de la isla aparece en relación con la mirada del otro y en el temor a la vergüenza. Uno de los ejemplos más claros se halla en el funcionamiento de las comidas comunitarias de los habitantes de la isla. De acuerdo a Hitlodeo, las comidas de los utopienses no carecen de placeres:

En ninguna comida falta la música ni el platillo de un postre sabroso. Queman especias, rocían perfumes y no escatiman nada que pueda alegrar a la concurrencia. El espíritu general de su forma de vida los inclina a no prohibir

---

<sup>258</sup> Al respecto Surtz y Hexter (1965, p. CLXIII) señalan el "primitive strain" presente en *Utopia* y dice que: "there is a restless desire to break the bonds of an outmoded and complicated civilization and to return to an existence far more simple, far less artificial and oppressive."

<sup>259</sup> Sobre este tema Lefebvre (2011, p. 132) señala que "El paso del régimen de placeres o deseos necesarios a los no necesarios en sí mismo el signo de una degeneración, como de manera más general lo es la ausencia de todo criterio objetivo para diferenciar entre placeres abandonados a la única realidad de su vivencia subjetiva".

ninguna clase de placer [*nullum voluptatis genus*], siempre que no sea dañoso.<sup>260</sup> (*Utopía*, p.89, trad. Galimidi)

El comentario marginal incluido en la edición de Froben de 1518 dice aquí "Voluptas innoxia non aspernanda". Estos comentarios suelen ser atribuidos a Erasmo, quien a su vez había descrito a su amigo Moro como alguien quien no rechaza ninguna *innoxia voluptas*.<sup>261</sup> Pese a este clima relajado que prima en los banquetes utopienses, Hitlodeo no deja de señalar la forma en la que se estructura el espacio para asegurar el control permanente que los ciudadanos ejercen entre sí. El sifogrante se ubica en el lugar más elevado, que le permite una visión de todos los comensales. Los viejos se sientan entremezclados con los jóvenes:

La razón de esta práctica, dicen, radica en que el comportamiento grave y reverendo de los mayores previene contra la tendencia de los más jóvenes a tener actitudes licenciosas en el gesto o en la palabra, ya que nada que se haga o se diga en la mesa puede escapar de su atención.<sup>262</sup> (*Utopía*, p.88, trad. Galimidi)

Los ancianos, además, deben incitar a los jóvenes a expresarse para conocer su carácter, pero al mismo tiempo su presencia debe asegurar que ninguno de ellos cometa excesos. Continuamente en su descripción Hitlodeo señala los aspectos serios y los aspectos alegres de estas cenas, a menudo en la misma frase: "los mayores proponen temas de conversación decentes, pero no tristes ni aburridos"<sup>263</sup> (*Utopía*, p.88). En los servicios religiosos se observa la misma práctica, ya que si los jóvenes no fueran puestos al cuidado de los mayores podrían no desarrollar el miedo hacia los dioses, "unicum uirtutibus incitamentum."

Es muy posible que en su organización de las comidas utopienses Moro haya tenido en cuenta otro texto platónico. Al final del libro primero de las *Leyes*, el

---

<sup>260</sup> "nec ullis caret secunda mensa bellarijs. odores incendunt, & unguenta spargunt. nihilque non faciunt, quod exhilarare conuiuas possit. sunt enim hanc in partem aliquanto procliuiore, ut nullum uoluptatis genus—ex quo nihil sequatur incommodi—censeant interdictum." (*Utopia*, p.144)

<sup>261</sup> "Carnibus bubulis, salsamentis, pane secundario ac vehementer fermentato libentius vescebatur quam bis cibis quos vulgus habet in deliciis : alioqui neutiquam abhorrens ab omnibus quae voluptatem innoxiam adferunt etiam corpori." (*Opus epistolarum* vol.4, ep.999) Citamos según la edición de las epístolas de Allen (1922).

<sup>262</sup> "Ab utraque parte collocantur iuniores, post senes rursus, atque hoc pacto per totam domum, & aequales inter se iunguntur, & dissimilibus tamen immiscentur, quod ideo ferunt institutum, ut senum grauitas ac reuerentia (quum nihil ita in mensa fieri, diciue potest, ut eos ab omni parte uicinos effugiat) iuniores ab improba uerborum, gestuumque licentia cohibeat." (*Utopia*, p.142)

<sup>263</sup> "Ab hac seniores, honestos sermones, sed neque tristes, nec infacetos ingerunt" (*Utopia*, p.144).

Ateniense y Clinias debaten acerca del uso de los banquetes y de la embriaguez como formas pedagógicas destinadas a educar en el uso de los placeres (I, 641a-650b). Se proponen así la institución de fiestas destinadas a proveer la ocasión para ejercitarse en el control de los apetitos aprendiendo mediante el ejemplo, de forma análoga a la que los espartanos se educan en el dolor para luego estar preparados para soportarlo. La embriaguez aparece también como una forma de descubrir la auténtica naturaleza de una persona cuando relaja el control de sus impulsos y vuelve a actuar como un niño. Estos mecanismos funcionan gracias a uno de los miedos que, de acuerdo al Ateniense, deben ser reverenciados por el legislador: la vergüenza, o *αἰσχὺνη* (I, 647a).<sup>264</sup>

Desde nuestra perspectiva, es probable que la combinación de placeres moderados y del ojo vigilante de los ancianos en las cenas de Utopía esté vinculada con esta propuesta platónica. Sin embargo, existen diferencias importantes, precisamente en la medida en que los placeres utopienses no incluyen la dimensión del exceso o de la embriaguez. Mientras que Platón en las *Leyes* reconoce como inevitable el "hedonismo psicológico" (Lefebvre, 2011, p. 202) de los seres humanos y propone formas para controlarlo, las instituciones de Utopía parten de la base de una humanidad ya equipada con los principios de la moderación y del cálculo, en la medida en que estos principios son tratados como deseos *naturales*. Para asegurar su funcionamiento óptimo, la amenaza de la vergüenza es permanente, ya sea frente al ojo de los ancianos o al de los muertos, cuya presencia (imaginaria o real) "evita que muchos hombres cometan actos deshonorosos en secreto"<sup>265</sup> (*Utopía*, p.137).

Aunque el uso de la mirada colectiva como instrumento de control es uno de los elementos centrales que funcionan como contenedores de la posibilidad de una *voluptas* indecente, no es el único dispositivo que encontramos en funcionamiento en la isla. A un nivel más fundamental, o si se prefiere, estructural, hallamos la cuestión de la distribución de la *materia voluptatis*, es decir, de los bienes que posibilitan el placer.<sup>266</sup> Surtz (1955) llamó la atención sobre este problema y vinculó a través de esta expresión

---

<sup>264</sup> El banquete presentado por Macrobio en las *Saturnalia*, donde también se apunta a una *voluptas* carente de lascivia (II, 8), pudo haber sido otra fuente para Moro en este sentido.

<sup>265</sup> "ab inhonesto secreto deterret eos, credita maiorum praesentia" (*Utopia*, p.224).

<sup>266</sup> La expresión *materia voluptatis* aparece casi al inicio de la descripción de la filosofía ética utopiense: "Sostienen, por tanto, que se deben observar los contratos entre personas privadas sino también las leyes públicas relativas a la distribución de los bienes vitales, es decir, a la material del placer [*materia voluptatis*], suponiendo que éstas hayan sido promulgadas con justicia por un buen gobernante, o ratificadas por el consentimiento de un pueblo que no está oprimido por la tiranía ni engañado mediante el fraude" (*Utopía*, p.101, trad. Galimidi).

el hedonismo utopiense con su forma de comunismo.<sup>267</sup> En términos estrictamente materiales, Hitlodeo señala que la producción en la isla produce un excedente capaz de satisfacer a todos sus habitantes. Esto se logra principalmente porque, a diferencia de lo que sucede en los países europeos, no existen individuos ociosos en Utopía:

Esto es fácil de entender si se considera qué grande es la proporción de habitantes que no trabajan en otros países. [...] Supongamos que el total de las personas que trabajan allí se distribuyeran solamente aquellas pocas tareas que proveen a las necesidades que requiere la naturaleza para una vida sana y cómoda. Habría tal abundancia de bienes que sus precios bajarían demasiado, y ya no alcanzarían para que un hombre se ganara la vida con su trabajo. Pero supongamos también que se pusiera a trabajar en tareas productivas a todos los que ahora se ocupan en tareas inútiles, y junto con ellos, a todos los perezosos y holgazanes, gente ésta que consume el fruto del trabajo de los demás, pero en una medida que dobla a la que consume el propio trabajador. Se verá con facilidad qué poca cantidad de tiempo sería suficiente, y que aún sobraría, para proveer a lo necesario y a lo confortable, y hasta a lo que da placer [*voluptatis*], siempre que sea verdadero y natural [*vera sit ac naturalis*].<sup>268</sup> (*Utopía*, p.80-81, trad. Galimidi)

La distribución equitativa de las *commoditas* está señalada una y otra vez a lo largo de la descripción de Hitlodeo y es, sin lugar a dudas, uno de los aspectos más contrastantes con las injusticias sociales descritas en el libro primero. Todos los utopienses tienen acceso a los mismos bienes. por lo que la posibilidad de que en este contexto aparezcan algunas de las subjetividades prototípicamente asociadas con el exceso es anulada: ¿puede existir un libertino o un sibarita si los bienes con los que cuentan los ciudadanos son siempre equiparables?

El punto central aquí es que el progreso civilizatorio en *Utopia*, asociado a la producción y distribución más óptimas, implica una supresión de toda *varietas* en la obtención de placer. El proverbio romano, "in varietate voluptas" es antagónico con la constitución igualitaria de la *materia voluptatis* y con la universalización del cálculo

---

<sup>267</sup> Tal como señala Surtz (1957, p. 155), Epicuro no creía en la propiedad comunitaria (a diferencia de los pitagóricos), ya que su concepto de la cooperación entre los hombres estaba basado en la amistad y la confianza. Véase Diógenes Laercio (*Vidas...* X, §11)

<sup>268</sup> "id quod uos quoque intelligetis si uobiscum reputetis apud alias gentes, quam magna populi pars iners degit.[...] At si isti omnes quos nunc inertes artes dstringunt: ac tota insuper otio ac desidia languescens turba, quorum unus quiuis earum rerum quae aliorum laboribus suppeditantur: quantum duo earundem operadores consumit: in opera uniuersi atque eadem utilia collocarentur, facile animaduertis: quantum temporis ad suppeditanda omnia: quae uel necessitatis ratio; uel commoditatis efflagitet (adde uoluptatis etiam quae quidem uera sit ac naturalis) abunde satis superque foret." (*Utopia*, p.130).

epicúreo realizado por los filósofos utopienses. En otras palabras, los placeres utopienses admiten una división cualitativa muy reducida (organizada según los ejes que describimos más arriba, que diferencian entre dos clases de placeres corporales y dos clases de placeres intelectuales). La clave de su funcionamiento está situada en cuestiones de acceso y de cantidad.

A modo de contraste, podemos pensar en los hedonistas prototípicos que describe Ficino en la *Theologia Platonica* (XIV, VII).<sup>269</sup> El rasgo que unificaba a Jerjes, Midas y Sardanápalo en su uso de los placeres era su búsqueda de la *varietas* y de la novedad, ya que "summa praemi proponebant illis qui nova quotidie invenirent oblectamenta" (XIV, VII, p.270). En el *De vero bono* Vegio destaca que la naturaleza nos ofrece una gran variedad de ocasiones para el placer, si sabemos utilizarla.<sup>270</sup> La cuestión de la *varietas* es también un clásico imperativo de la pintura renacentista, al menos a partir de León Battista Alberti (Burucúa & Kwiatkowski, 2014, p. 79). Nada de esto resulta posible en Utopía, y la teoría de sus habitantes sobre el placer y la felicidad aseguran que esta es la situación más deseable. Una sociedad que fomenta los placeres en base a la distribución desigual de bienes considerados como extraños, novedosos o exquisitos es antagónica en todo sentido a lo que se propone en *Utopia* como *optima res publica*.

En la escasa información que provee Hitlodeo sobre el arte utopiense encontramos repetido el mismo patrón. La armonía perfecta de los isleños implica una dosis de monotonía, como lo demuestran la arquitectura y el diseño urbano en la isla: "Quien conozca una ciudad las conocerá todas, ya que son tan similares como lo permite el terreno"<sup>271</sup> (*Utopía*, p.73). La descripción más detallada de la música (mencionada también como acompañamiento en las comidas) aparece en relación a su uso en los rituales religiosos de los utopienses:

En ese momento cantan loas a Dios, acompañadas con instrumentos muy diferentes de los de esta parte del mundo. Algunos de ellos superan a los nuestros en la belleza de su sonido, pero hay otros que no tienen punto de comparación. Y hay algo más en lo que están muy por delante de nosotros.

---

<sup>269</sup> Ver cap. 4.9.

<sup>270</sup> "Ceterum ut doceam vos tota ut aiunt via errare, natura mortalibus quam plurima bona proposuit. Nostrum est illis bene uti scire. [...] Adeo hec varietas ceder voluptati ut evenit in diebus et noctibus, sereno et nubilo, estate et hieme." (*De vero bono*, I, XIII, p.19) El tópico aparece también en I, XX, en relación con la variedad y belleza de los rostros femeninos.

<sup>271</sup> "Vrbium qui unam norit, omnes nouerit, ita sunt inter se (quatenus loci natura non obstat) omnino similes." (*Utopia*, p.116)

Toda su música, cantada e instrumental, expresa los sentimientos naturales [*naturales affectus*], y presenta una perfecta adecuación entre el sonido y la materia, ya sea que las palabras signifiquen súplica, alegría, preocupación, tristeza o enojo, y esta unión entre el significado y la melodía afecta profundamente a quien la escucha, inflamando su espíritu.<sup>272</sup> (*Utopía*, pp.143-144, trad. Galimidi)

La concordancia perfecta entre palabras, melodía y afectos es idéntica a la que sucede en todas las manifestaciones de la *voluptas* en la isla. La apelación a la naturaleza como garante de una relación transparente entre objeto, sujeto y comunidad (es decir entre la *materia voluptatis*, los afectos y su funcionamiento "natural", socialmente adecuado) atraviesa todas las instancias de los usos del placer. Notemos que Hitlodeo identifica esta virtud del arte utopiense por contraste con una carencia en el mismo sentido en el arte europeo ("están muy por delante de nosotros"), que se ve tan superado en este terreno como en el resto. ¿Consideraba Moro que la búsqueda de novedad y variedad del arte de su época sacrificaba la posibilidad de alcanzar una sintonía real entre el contenido de una obra y su efecto?

En la *República*, Sócrates plantea lo siguiente acerca del "mayor bien" y del "mayor mal" que el legislador ha de considerar para una ciudad:

—¿Y puede haber mayor mal para la ciudad que aquello que la divide y hace de ella muchas ciudades en vez de una sola, y mayor bien que aquello que la une y hace de ella una sola ciudad?

—No

— ¿Y la comunidad de placeres y dolores [*ἡδονῆς τε καὶ λύπης*] no es acaso lo que une cuando todos los ciudadanos, en la medida de lo posible, se regocijan o se afligen igualmente por los mismos sucesos venturosos y por las mismas desgracias? (*República*, 462b, trad. Camarero, revisada)

La puntillosa igualdad con la que son distribuidos los bienes entre todos los ciudadanos de la isla Utopía tiene como efecto asegurar que la *materia voluptatis* sea uniforme. Al mismo tiempo, como vimos en la sección sobre filosofía moral, la doctrina cuasi-

---

<sup>272</sup> "tum laudes deo canunt, quas musicis instrumentis interstingunt, aliis magna ex parte formis, quam quae nostro uisuntur orbe. ex illis pleraque sicuti quae nobis in usu sunt, multum suauitate uincunt. ita quaedam nostris ne conferenda quidem sint. Verum una in re haud dubie longo nos interuallo praecellunt, quod omnis eorum musica, siue quae personatur organis, siue quam uoce modulantur humana, ita naturales affectus imitatur & exprimit, ita sonus accommodatur ad rem, seu deprecantis oratio sit, seu laeta, placabilis, turbida, lugubris, irata, ita rei sensum quendam melodiae forma repraesentat, ut animos auditorum mirum in modum afficiat, penetret, incendat." (*Utopia*, pp.235-236)



epicúrea oficial de los utopienses, asegura que esa "materia" reciba un uso igualmente uniforme. Precisamente la apelación a la verdadera naturaleza de los objetos y su funcionalidad de acuerdo a nociones prácticas (como por ejemplo, el hecho de que la vestimenta lujosa no provee más abrigo que la que es meramente funcional) tiende a disolver la posibilidad de una forma subjetiva de verse afectado por el uso de los bienes. Por este motivo también, el juego platónico de los banquetes y de la embriaguez como forma heurística de acceder a la verdadera naturaleza de aquellos a quienes se observa no tiene razón de ser en la isla de Moro.<sup>273</sup> Los utopienses se ríen de aquellos que, como los embajadores de Anemolia, tienen la necesidad de individualizarse de alguna forma.<sup>274</sup> En este sentido, la exigencia platónica de que haya una comunidad de placeres y dolores alcanza un punto máximo en Utopía, donde la idea de una *voluptas naturalis* parece esconder una *voluptas* socialmente construida con un trazado equivalente, por su homogeneidad, al de las ciudades. En la medida en que su construcción conceptual está orientada por la observación colectiva, es también análoga a la distribución espacial de los comensales en los banquetes.

## 5.5. Placer, locura y sociedad

Es conocida la hipótesis de André Prévost según la cuál la *Utopia* funciona como un "elogio de la sabiduría" que responde al *Elogio de la locura* erasmiano (1978, p. xxxvi). Kinney (2005) señala una serie de elementos coincidentes en ambos textos, prestando particular atención al uso por parte de ambos de un modo "conjetural" (basado en la construcción de Moria y de Hitlodeo como enunciadores poco fiables) que alterna la seriedad con el humor y la radicalidad con el tradicionalismo. Ya hemos anticipado más arriba que la *declamatio* de Moro sobre los placeres falsos europeos toma muchos elementos del texto de su amigo holandés, tanto a nivel retórico como en los ejemplos

---

<sup>273</sup> Los juegos educativos, propuestos en las *Leyes* (I, 643b-d) como una forma de orientar a los niños a sus ocupaciones futuras mediante el uso del placer tienen un rol también en *Utopia*. Hitlodeo describe un juego "parecido al ajedrez" en el que "combaten entre sí vicios y virtudes" (*Utopía*, p.79). El propósito de este juego es mostrar que cada vicio tiene otro vicio como enemigo, además de una virtud. Recordemos que esta observación, basada por supuesto en la ética aristotélica del justo medio, aparecía de forma idéntica en el segundo de los *Apologi ad voluptatem* de Ficino. En el *De vero bono* esta cuestión era también discutida por Catón Sacco, quien deducía que la naturaleza actúa como una *noverca* al proponer que cada virtud se enfrenta con dos vicios y Antonio da Rho, quien por el contrario ataca la concepción aristotélica de la virtud.

<sup>274</sup> Greenblatt (1980, p. 41) también destaca la uniformidad de la isla, que borra incluso diferencias sociales como las que separan al campo y la ciudad, y describe sus consecuencias negativas para la producción de individualidades.

que utiliza. Por ejemplo, tanto Erasmo como Moro reflexionan sobre la locura que implica la fascinación por las joyas, ya que hombres y mujeres se regocijan en ellas incluso cuando no pueden conocer por sus propios medios si son verdaderas o falsas:

Conocí yo a uno con mi mismo nombre que dio como regalo unas gemas falsas [*gemmas aliquot adulterinas*] a su reciente esposa, a quien persuadió (como facundo embustero que era), no sólo de que eran verdaderas y auténticas, sino incluso de que su precio era extraordinario e incalculable. Dime, ¿qué podría importarle esto a la muchacha, si con vidrio alimentaba no menos jocosamente los ojos que el alma, guardando el embuste —oculto para ella— conforme fuera algún eximio tesoro?<sup>275</sup> (*Elogio de la locura*, XLV, p.83, trad. Ciordia)

¿Alude aquí *Moria* a "Moro", cuyo nombre comparte? Más allá de la anécdota, encontramos un pasaje muy similar en *Utopia*.

[Estas personas] no comprarán nada hasta que no lo saquen de su estuche de oro y se lo muestren, y hasta que el vendedor no les jure y les asegure que se trata de una piedra verdadera y de una gema verdadera, tanto temor tienen de que sus ojos puedan engañarse con una piedra espuria [*adulterinus*] en lugar de una genuina. ¿Pero por qué una piedra falsa habría de dar menos placer a tu vista, si tus ojos no pueden distinguirla de una auténtica?<sup>276</sup> (*Utopía*, trad. Galimidi, p.103)

En ambos textos aparecen descritas en detalle las "falsas opiniones" que tienen como consecuencia el placer de los *stultos*. Además del paralelismo que acabamos de señalar, es muy similar lo que ambos textos dicen sobre la caza y sobre el lujo en las vestimentas, dos elementos propios de la nobleza que Moro y Erasmo ridiculizan. Sin embargo, la diferencia está en el hecho de que *Moria* no censura a los mortales por su *stultitia*, sino que al contrario, se auto elogia por los efectos benéficos que produce. El hecho de que una mujer ignorante pueda gozar de las joyas falsas como si fueran auténticas, o de que un noble pueda considerar que hasta el excremento de los perros de

---

<sup>275</sup> "Noui ego quendam mei nominis, qui nouae nuptae gemmas aliquot adulterineas dono dedit, persuadens (vt erat facundus nugator) eas non modo veras ac natiuas esse verum etiam singulari atque inaestimabili precio. Quaeso, quid intererat puellae, cum vitro non minus iucunde pasceret et oculos et animum, nugas perinde vt eximium aliquem thesaurum conditas apud sese seruaret?" (*Moriae encomium*, p.132). El texto citado en latín corresponde a la edición de Clarence Miller en el tomo IV-III de la *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* (1979).

<sup>276</sup> "Imo ne sic quidem, nisi adiurato uenditore, & praestanti cautionem, ueram gemmam ac lapidem uerum esse, tam solliciti sunt: ne oculis eorum, ueri loco adulterinus imponat. At spectaturo tibi, cur minus praebeat oblectamenti factitus, quem tuus oculus non discernit a uero?" (*Utopia*, p.168).

caza le provoca "incredibilem animi voluptatem" es motivo de celebración durante todo el libro de Erasmo. Aunque como vimos, el texto de Moro implica un contexto enunciativo no menos ambiguo que el de su colega humanista, la sección sobre los placeres no parece dejar lugar para ninguna celebración de aquellos que surgen de creencias erróneas. La dimensión social de esta falsedad aparece de forma manifiesta en el uso por parte de Hitlodeo de la expresión *vanissima conspiratio* para referirse al error humano de considerar que hay cosas dulces y buenas pese a que son *praeter naturam* y que obstaculizan su propia felicidad.<sup>277</sup> La misma palabra, *conspiratio*, aparece en un lugar clave del texto, cuando Hitlodeo resume su valoración de la vida en la isla por oposición a lo que ve en las sociedades europeas:

En consecuencia, cuando considero y reconsidero la constitución de todas las florecientes repúblicas actuales, Dios me asista, no veo más que una especie de conspiración de los ricos [*conspiratio diuitum*], que cuidan de sus propios intereses bajo el nombre y el título de una república.<sup>278</sup> (*Utopía*, p.146, trad.Galimidi)

En el párrafo inmediatamente anterior Hitlodeo había acusado a los ricos también de "parásitos" que "corren detrás de placeres vanos" (*inanes voluptates*). Aunque la palabra *conspiratio* en latín puede significar tanto "consenso" como "conspiración", consideramos que su utilización en estos dos contextos está emparentada, ya que sirve para señalar como la clase ociosa (que, recordemos, es aquella que debería ponerse a trabajar para lograr en Europa lo mismo que ya sucede en Utopía: que la *materia voluptatis* sea suficiente para todos) es la principal orquestadora de las opiniones falsas sobre la felicidad y el placer humano.<sup>279</sup>

Skinner (1987) ha mostrado consistentemente que uno de los temas centrales que recorren *Utopia* es el debate sobre la *nobilitas*. Este problema contaba ya con una importante tradición en el siglo XV, en donde se destaca el *De nobilitate* de Poggio Bracciolini (c.1440). La posición que prevalecía entre los humanistas era aquella que buscaba disociar la relación entre la *vera nobilitas* y la posesión bienes materiales, lo

---

<sup>277</sup> Citamos este pasaje en la p.194.

<sup>278</sup> "Itaque omnes has quae hodie usquam florent Respublicas animo intuenti ac uersanti mihi, nihil sic me amet deus, occurrit aliud quam quaedam conspiratio diuitum, de suis commodis Reipublicae nomine, tituloque tractantium." (*Utopia*, p.240)

<sup>279</sup> Cabe recordar también que en sus "máximas capitales" (Diógenes Laercio, *Vidas...*, X, §139-154) Epicuro insiste una y otra vez en la idea de que las opiniones falsas son causantes de la insatisfacción permanente de la gran mayoría de los seres humanos.

que implicaba distanciarse de la perspectiva aristotélica (recuperada afirmativamente por Tomás de Aquino) que, en cambio, los consideraba componentes útiles para la vida virtuosa.<sup>280</sup> Tanto Moro como Erasmo sostuvieron que la nobleza no provenía en lo más mínimo de la acumulación de riquezas, pero el *Elogio* es, por su diversidad y heterogeneidad, menos específico en su condena de los efectos nocivos sobre la vida social que produce la sobre valoración de los bienes materiales. La lista de los "placeres falsos" en *Utopia*, en cambio, está indudablemente orientada hacia la condena de los placeres propios de las clases sociales más altas. El descrédito del lujo y de la soberbia de los ricos implica un fuerte y continuo ataque a la conformación de un ideal de placer inspirado en una creencia errada sobre la verdadera naturaleza de la *nobilitas*, y plantea de forma precisa que la imitación de sus placeres *inanes* por parte de toda la sociedad implica un peligro mayúsculo que pone en riesgo la posibilidad de alcanzar una felicidad comunitaria. Esta preocupación por denostar los placeres más específicos de las clases altas se complementa a la perfección con el hecho de que los utopienses, como señala Logan (1983, p. 176), se diferencian de los griegos, quienes consideraban que la obtención de una vida placentera para los individuos no se ve afectada por las desigualdades sociales.<sup>281</sup>

El siglo XX ha sido pródigo en reflexiones acerca de los condicionamientos que definen la construcción libidinal del individuo en relación con los mecanismos de represión social. Desde *El malestar en la cultura* de Freud hasta las consideraciones actuales sobre la biopolítica o zoo-política llevada a cabo por intelectuales como Michel Foucault, Peter Sloterdijk y Giorgio Agamben, la pregunta acerca de cómo es posible construir y deconstruir el uso de los placeres (desde los más elementales hasta los más sofisticados) en aras de liberar o domesticar los instintos y de definir el rol de lo humano en relación con lo animal ha sido reformulada una y otra vez. Dado que lo que analizamos aquí es la forma en la que los utopienses construyen, en términos comunitarios, su vínculo con el placer, es posible preguntarnos si el texto de Moro representa aún para nosotros una "utopía" en este sentido. Esto resulta, desde nuestra perspectiva, más inmediatamente relevante para la comprensión del horizonte de posibilidades abierto por este texto que lo que sucedía con el *De vero bono* y el *In*

---

<sup>280</sup> Véase *Summa Theologica* II-II.145, donde Tomás se pregunta por el significado de la *honestas* y donde afirma que "Alia vero, quae sunt infra virtutem, honorantur in quantum coadiuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia et divitiae".

<sup>281</sup> Es especialmente clara en este sentido la declaración de Aristóteles "de los placeres corporales podría gozar cualquiera, y un esclavo no menos que el [hombre] mejor; pero nadie hace al esclavo partícipe de la dicha, a no ser que también [lo haga partícipe de] la existencia" (*Ética Nicomáquea*, 1177a, trad. Sinnott).

*Philebum*, cuyos puntos de contacto con los desarrollos contemporáneos sobre la *voluptas* serán abordados en la conclusión de este trabajo.

En *Eros y civilización* (1953/1983), Herber Marcuse propuso una alternativa a los aspectos más negativos de la sociedad capitalista en lo referido al funcionamiento de la libido. La abundancia de bienes y recursos, posibilitada por las innovaciones tecnológicas alcanzadas en la actualidad, sumada a un cambio radical en la distribución de los medios de producción y, sobre todo (ya que de esto se ocupa el libro) de la eliminación de los excedentes de los mecanismos represivos capitalistas (lo que él llama "principio de actuación"),<sup>282</sup> pueden tener como consecuencia una nueva forma de encarar el mundo de la *praxis* mucho más enriquecedor, vinculado al goce y no sólo a la utilidad. Para intentar definir este modo alternativo y superior de existencia Marcuse se apoya en las reflexiones de Kant y Schiller sobre la conciencia estética, y en la descripción que provee Margaret Mead de la cultura Arapesh. Los Arapesh, de acuerdo a Mead, consideran que el mundo es un jardín que debe ser cultivado para asegurar el crecimiento de los niños y del alimento, y "no para uno mismo, no como motivo de orgullo y alarde, no para atesoramiento y usura" (1973, p. 160). La consecuencia de esta práctica es el acento en la cooperación y la ausencia de conflictos y de envidia en la comunidad.

Los utopienses, sabemos, también dedican un interés especial a la jardinería:

Sienten mucho apego por sus jardines. Cultivan vides, árboles frutales, hierbas y flores, lozanos como nunca había visto. El celo con que se dedican a ello no se debe solamente al placer que les causa, sino también a las amistosas competencias en las que eligen el jardín más bello. No es posible encontrar en toda la ciudad algo que proporcione a sus habitantes mayor placer y beneficio. Pareciera que el fundador adjudicó a los jardines una importancia suma.<sup>283</sup> (*Utopía*, p.75, trad. Galimidi)

---

<sup>282</sup> El principio de actuación es definido por Marcuse como "la forma histórica prevaleciente del principio de realidad" (1983, p. 48). Bajo su dominio "la libido es desviada para que actúe de una manera socialmente útil, dentro de la cual el individuo trabaja para sí mismo sólo en tanto que trabaja para el aparato, y está comprometido en actividades que por lo general no coinciden con sus propias facultades y deseos" (1983, p. 56).

<sup>283</sup> "Hos hortos magnificiunt. in his uineas, fructus, herbas, flores habent. tanto nitore, cultuque, ut nihil fructuosius usquam uiderim, nihil elegantius. qua in re studium eorum, non ipsa uoluptas modo, sed uicorum quoque inuicem de suo cuiusque horti cultu certamen accendit. & certe non aliud quicquam temere urbe tota reperias, siue ad usum ciuium, siue ad uoluptatem commodius. eoque nullius rei, quam huiusmodi hortorum, maiorem habuisse curam uidetur is qui condidit." (*Utopia*, p.120)

Recordemos también que la conversación del libro primero de la *Utopía* transcurre también en un jardín, al igual que la última parte de la conversación representada en el *De vero bono*. Un poco más adelante veremos la importancia del jardín de Eusebio, asimilado al de Epicuro, en el *Convivium religiosum* de Erasmo. Por supuesto, tampoco debemos olvidar al jardín original, muy anterior al de los Arapesh, el *paradiso voluptatis* del Génesis. Los jardines de la isla Utopía nos revelan también mucho acerca de sus habitantes y sus placeres. De acuerdo a Hitlodeo estos placeres son de dos tipos: vinculados al acto mismo de la jardinería, y vinculados al beneficio social, antitético a la vergüenza que amenaza continuamente al ciudadano utopiense. Sobre todo, los jardines en Utopía combinan el *usus civium* y el placer, es decir *utilitas* y *voluptas*. La diferencia clave en el uso de estos términos por parte de Maffeo Vegio en el texto de Valla es que aquí la *utilitas* es civil y no individual.

Leído en contraposición con la utopía libidinal de Marcuse, la isla de Moro resulta poco satisfactoria en sus oportunidades para el placer. El "principio de actuación" utilitarista que ajusta el sujeto a la reproducción del "aparato" persiste incluso cuando las condiciones sociales de producción ya no implican clases sociales opresoras.<sup>284</sup> De hecho, el uso de la vergüenza y de la permanente observación colectiva, así como la esclavitud —considerada por Greenblatt (1980, p. 49) como "la forma más extrema" de este mecanismo—, ponen en evidencia las limitaciones de la libertad utopiense. La insistencia por parte de Hitlodeo en aquellos aspectos placenteros de la vida en la isla parece insuficiente para quitarnos la impresión de que en rigor está dominada por el principio férreo de la utilidad, que considera perverso cualquier acercamiento al goce que pueda obstaculizarlo.<sup>285</sup> La filosofía moral utopiense, con su insistencia en la "naturaleza" como criterio definitorio, parece así al menos tan "ideológica" como las falsas opiniones de los europeos acerca del placer superior de la nobleza más afectada.<sup>286</sup>

---

<sup>284</sup> Podría decirse esta imposibilidad de liberarse de los sistemas represivos le daría la razón a Freud en *El malestar en la cultura*, cargada de un pesimismo trans-histórico, por sobre la interpretación marxista y optimista de Marcuse.

<sup>285</sup> Logan (1983, p. 181) considera que, al igual que el epicureísmo antiguo, la regulación social de los placeres utopienses anticipa el utilitarismo de J.S. Mill.

<sup>286</sup> No coincidimos con Mumford cuando señala que Moro cuestiona el hecho de que "Behind it all, however, is a vital idea: namely, that our attempts to live the good life are constantly perverted by our efforts to gain a living; and that by juggling gains and advantages, by striving after power and riches and distinction, we miss the opportunity to live as whole men. People become the nursemaids of their furniture, their property, their titles, their position; and so they lose the direct satisfaction that furniture or property would give" (1962, p. 78). Desde nuestra perspectiva Moro más bien establece una identidad

Es posible explicar la necesidad de estos mecanismos dentro de la isla apelando al pesimismo de Moro, que se manifiesta en su escepticismo frente a la posibilidad de domesticar los impulsos destructivos del placer sin recurrir a formas institucionalizadas de represión. Cousins (2010, p. 34) ha señalado este pesimismo ya desde sus *Pageant Verses*, en donde se lee una preocupación por la capacidad del ser humano de moderar la violencia de sus deseos.<sup>287</sup> Para Greenblatt (2011, p. 232), es precisamente el pesimismo de Moro respecto de este tema el que lo impulsa a modificar dos de los postulados básicos del epicureísmo e incorporar la existencia de castigos ultraterrenos y de una providencia activa a la filosofía moral utopiense. Nuestro análisis ha contribuido a esta perspectiva demostrando que la combinación de filosofía ética y praxis social en la isla implica una distribución cuantitativa de objetos de placer. El uso de estos objetos está organizado desde una afectividad comunitaria (la comunidad de los placeres exigida por Sócrates para su república ideal) que apunta a des-individualizar la *voluptas* al vincularla con cualidades objetivas ("naturales"). De este modo, se produce un cierre perfecto entre las demandas de la sociedad y la ascesis epicúrea, inspirada (al menos en parte) en los postulados de Lucrecio en favor de un estado civilizatorio carente de lujos innecesarios.

## 5.6. Placer, religión y locura en *Utopia*

La cuestión de si la forma de vida de los utopienses es compatible con los principios centrales de la doctrina cristiana ha sido debatida en muchas oportunidades. Dado que existen testimonios que prueban que Moro fue un católico extremadamente devoto, y que existen elementos explícitos en el texto que dan cuenta de una proximidad entre el cristianismo y las instituciones utopienses, la posición según la cuál a los habitantes de la isla sólo les falta el nombre para ser cristianos no carece de adeptos.<sup>288</sup> Al mismo

---

cuasi absoluta entre el que goza y aquello de lo que goza, y pone el acento en la importancia de realizar cálculos apropiados para obtenerlo, apelando para ello al cálculo epicúreo al que nos referimos.

<sup>287</sup> Tal como anticipamos en nuestro estado de la cuestión, Cousins (2010, p. 17) también considera que el pesimismo de Moro en los *Pageant Verses* se contrapone a cierto optimismo legible en el parlamento de Antonio da Rho en el texto de Valla.

<sup>288</sup> Esta posición ya se encuentra atestiguada en la carta de 1517 de Budé a Lupset que funciona como prefacio de la edición de Froben. Allí, Budé dice literalmente que en Utopía "se han establecido las costumbres cristianas y la auténtica sabiduría, tanto en la vida privada como en las prácticas públicas" (*Utopía*, p.9) Entre los críticos contemporáneos más destacados que continúan esta posición podemos mencionar a Surtz y a Hexter (1965), responsables de la edición crítica de *Utopia* en *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*. Surtz también defiende esta posición en *The Praise of Pleasure: Philosophy, Education and Communism in More's Utopia* (1957). André Prévost (1969) marca también

tiempo, se ha señalado en distintas ocasiones que no todo en Utopía se ajusta bien a esta descripción, y que existen aspectos de su forma de vida que son decididamente anticristianos, como su aceptación del suicidio.<sup>289</sup> Para la primera postura, Utopía es un edificio perfecto que sólo necesita coronar su fachada con la incorporación definitiva del cristianismo. En cambio, la segunda considera que la inclusión del elemento cristiano tendría como consecuencia derribar el edificio entero.

Nuestro objetivo aquí será preguntarnos qué sucede específicamente con la filosofía y la práctica de los placeres en relación con esta disyuntiva. Esto implicará retomar uno de los hilos que guían nuestra presente investigación: la relación entre paganismo (en el sentido amplio en el que puede decirse que los utopienses son paganos) y cristianismo. Notemos que si deseáramos suponer que Utopía es una sociedad perfecta incluso sin ser una sociedad cristiana, esto sería equivalente a darle la razón a Lorenzo Valla cuando en el proemio del *De vero bono* se preguntaba si, para aquellos que privilegian los sistemas éticos de la Antigüedad, Cristo vino a la tierra en vano. ¿Es realmente aceptable creer que la sociedad utopiense sólo necesita un barniz de cristianismo para ser considerada como una *optima res publica*? ¿No implica esto dar a entender que con principios filosóficos correctos, la redención de Cristo es innecesaria para la felicidad perfecta del hombre y la sociedad en la que vive?

Cuando analizamos la sección dedicada a la filosofía moral utopiense observamos que los habitantes de la isla consideran que es imposible reflexionar sobre la felicidad humana sin incorporar elementos tomados de la religión.<sup>290</sup> Los elementos que allí se recuperaban como esenciales son la creencia en la inmortalidad del alma, la existencia de castigos y premios ultraterrenos y el hecho de que provenimos de una divinidad que nos creó para ser felices (*Utopía*, p.99).<sup>291</sup> Estos principios son traídos a colación porque en Utopía se considera que la razón filosófica es "débil" (*imbecilla*)

---

que la religión utopiense se acerca mucho a la cristiana en la medida en la que su concepción de la divinidad excede lo puramente filosófico. Wooton (1998), quien pone el acento en la cuestión del comunismo utopiense, también considera que la interpretación de Hexter es correcta y que los utopienses viven cristianamente.

<sup>289</sup> Esta posición ha sido sostenida por Quentin Skinner (1987), quien considera que un análisis pormenorizado de la sección de *Utopia* sobre la religión y moral revela sus diferencias esenciales con el cristianismo, en particular porque los utopienses "lack any understanding of the intrinsic value of suffering, a value which —under the symbol of the Cross— is central to the soteriological scheme presented in the New Testament." (1987, p. 151)

<sup>290</sup> Ver cap.5.3.

<sup>291</sup> Es importante recordar que, como señala Logan (1983, p. 165), también en la *República* de Platón se insiste sobre la inmortalidad del alma y sobre la superioridad de los premios y castigos ultraterrenos (X, 614a). Para Logan, es posible que además de la influencia platónica, Moro haya colocado este énfasis en las consecuencias ultraterrenas de las acciones inspirándose en la obra de Valla que hemos analizado.



para reflexionar sobre estos temas sin ayuda. Sin embargo, cuando nos adentramos en la descripción de los placeres verdaderos y sus usos, así como en el cuestionamiento de los falsos placeres, nos encontramos con que se apela a la *recta ratio* y a la naturaleza como principios inmanentes que orientan el cálculo para obtener mayor placer. Enfatizando este último aspecto, el último pasaje de la sección sobre ética declara: "Esta es su visión acerca de la virtud y del placer, y creen que la razón humana no es capaz de acceder a una visión más verdadera, a menos que una religión enviada por el cielo inspire en los hombres un conocimiento de lo más sagrado."<sup>292</sup> (*Utopía*, p.109).

Sin duda parte de la dificultad pasa aquí por nuestro concepto moderno y secular de "razón". Resultaría erróneo considerar que el hedonismo utopiense no puede ser al mismo tiempo racional y religioso, ya que la teoría medieval de la *recta ratio* formaba parte de la especulación teológica (Bourke, 1970, p. 128). Sin embargo, una serie de indicios textuales, entre los que se destaca el que acabamos de mencionar de la *ratio imbecilla*, demuestran que para Moro existía aquí una tensión entre la idea de un sistema moral basado únicamente en la razón y otro que le otorga un lugar esencial a una "religión enviada por el cielo". Nuestro objetivo será entonces, más que responder afirmativa o negativamente a la pregunta de si el hedonismo utopiense es "racional", analizar cómo se construye esa racionalidad en relación con los elementos religiosos de la cultura utopiense en su contacto parcial con el cristianismo.

El capítulo sobre la religión en la isla detalla la forma en la que son tratados aquellos utopienses que caen en la herejía (lucreciana) de no reconocer la inmortalidad del alma humana y la providencia divina:

Sin embargo, [Utopo] prohibió a conciencia y con estricta gravedad la posibilidad de que alguien pudiera caer tan por debajo de la dignidad humana hasta el punto de creer que el alma perece con el cuerpo, o que el mundo es un mero resultado de la casualidad, y no está gobernado por ninguna providencia divina. Después de esta vida, creen, los vicios son castigados y las virtudes premiadas. Estas son sus creencias, y si alguien piensa de otro modo, no lo consideran como miembro de la humanidad, puesto que ha rebajado la delicada naturaleza de su alma a nivel del cuerpo miserable de una bestia. No están dispuestos a incluir a alguien así entre los ciudadanos, pues tendría las leyes y costumbres por tan poco valiosas que sólo las cumpliría por temor. Sin lugar a dudas, si una persona solo tiene que temer a las leyes y si no tiene más

---

<sup>292</sup> "Haec est eorum de uirtute ac uoluptate sententia: qua nisi sanctius aliquid inspiret homini: caelitus immisa religio: nullam inuestigari credunt humana ratione ueriores." (*Utopia*, p.178)

esperanzas que las que atañen al cuerpo, intentará eludir las leyes de su país mediante la astucia o mediante la violencia, con tal de servir a sus propios deseos personales.<sup>293</sup> (*Utopía*, p.135, trad. Galimidi)

Aquí no se trata, como en la *Theologia Platonica* de Ficino, de cuestionar el ateísmo de Lucrecio apelando a la composición de su bilis, sino de insistir sobre el punto de que la organización social armónica necesita del apoyo ideológico de una justicia de orden superior. Por otro lado, al igual que Ficino declaraba de Lucrecio (a quien acusaba de haber asesinado su propio alma en el libro IV del *De rerum natura*)<sup>294</sup>, los utopienses consideran que sus seguidores en la isla han rebajado su propia humanidad. Por este mismo motivo, no puede confiarse en su capacidad de controlar sus apetitos cuando estos se oponen a la ley.<sup>295</sup> Hitlodeo no explica aquí por qué el cálculo hedonista detallado en la sección sobre la filosofía moral es insuficiente como mecanismo de regulación en este sentido ¿No deberían, incluso los que siguen las posturas más extremas de Lucrecio, moderar sus apetitos porque de otra forma esto les provocará mayores dolores? El hecho de que esto no suceda muestra con claridad hasta qué punto Moro considera insuficientes los principios éticos epicúreos al momento de reglamentar una sociedad.

Existe sin embargo una alusión algo enigmática por parte de Hitlodeo que podría sugerir que Moro tomó algunos aspectos del cuestionamiento lucreciano a aquellos que temen a la naturaleza porque identifican sus procesos como la ira de los dioses:

Sin embargo, gradualmente están empezando a dejar de lado esta clase de supersticiones y están arribando a una cierta unidad en torno de la religión que supera ampliamente a las demás en razonabilidad. Tampoco quedan dudas acerca de que también las demás creencias habrían desaparecido hace mucho tiempo, de no ser porque, cada vez que alguien está considerando cambiar de

---

<sup>293</sup> "Caeterum paulatim omnes ab ea superstitionum uarietate desciscunt, atque in unam illam coalescunt religionem, quae reliquas ratione uidetur antecellere. Neque dubium est quin caeterae iam pridem euanuissent, nisi quicquid improsperum cuiquam inter mutandae religionis consilia fors obieciisset, non id accidisse casu, sed caelitus immissum interpretaretur timor, tanquam numine, cuius relinquebatur cultus, impium contra se propositum uindicante" (*Utopia*, p.216).

<sup>294</sup> Ver p.163.

<sup>295</sup> Más allá de la cuestión de las herejías lucrecianas, recordemos que el mito de Giges (cuya aparición y resignificación analizamos en el *De vero bono*) era introducido en la *República* por Glaucón justamente en relación con la pregunta de si el hombre podía autolimitar sus impulsos si la sanción legal no era un factor a contemplar. Maffeo Vegio llegaba a la conclusión (epicúrea) de que lo mejor para el hombre en esa posición era alejarse del poder para evitar los problemas que acarrea, pero no se propone extraer principios generales en relación con la regulación social del apetito y la ambición humanas.

religión, toma, guiado por el miedo, cualquier suceso poco habitual como un indicio, no de la mera casualidad, sino de la ira vengadora de la divinidad a la que está renunciando.<sup>296</sup> (*Utopía*, p.133, trad. Galimidi)

Este pasaje recuerda al del *De vero bono* (I, XIII) en el que Maffeo Vegio cita a Lucrecio (II, 1101-1104) para afirmar que no hay intencionalidad divina tras la caída de los rayos, ya que estos caen sobre lugares sagrados y profanos por igual.<sup>297</sup> La *superstitio* en la isla es de todos modos bastante limitada, en particular porque hacen caso omiso de augurios y de la adivinación, aunque al mismo tiempo reconocen que existen milagros que "ocurren sin la asistencia de la naturaleza" (*Utopía*, p.137). Es difícil asegurar que *Utopia* se encuentra relacionada con el movimiento identificado por Allison Brown (2010) en la Florencia del último tercio del siglo XV, donde se retomaron aspectos de Lucrecio para criticar ciertas utilidades de la religión destinadas a fomentar temores irracionales. En la isla el miedo está contemplado como un aspecto importante de la organización social, como lo demuestra el uso de la vergüenza que ya hemos analizado, así como la creencia en la existencia de castigos ultraterrenos. Al mismo tiempo, la crítica a las formas de superstición y de predicación, que tienen como consecuencia exacerbar el miedo, revela un deseo de abogar por una vida de placeres decentes y no de especulación sobre las culpas. La posibilidad de obtener la felicidad y el placer mediante un cálculo racional depende en cierta medida de la posibilidad de suprimir las causas que llevan a los hombres a considerarse perpetuamente en deuda por culpas que no pueden saldarse. La tensión entre el temor supersticioso, que debe ser evitado, y el miedo a los castigos ultraterrenos, que debe ser reafirmado, pone el acento una vez más sobre las dificultades de incorporar principios epicúreos en la sociedad utopiense.<sup>298</sup>

---

<sup>296</sup> "ceterum paulatim omnes ab ea superstitionum uarietate desciscunt, atque in unam illam coalescunt religionem, quae reliquas ratione uidetur antecellere. Neque dubium est quin ceterae iam pridem euauissent, nisi quicquid improsperum cuiquam inter mutandae religionis consilia fors obiecisset, non id accidisse casu, sed caelitus immissum interpretaretur timor, tamquam numine, cuius relinquebatur cultus, impium contra se propositum uindicante." (*Utopia*, p.216)

<sup>297</sup> La edición crítica de Yale (p.518, n216/28-32) incluye una nota señalando la dificultad de comprender el significado preciso de este pasaje, que pareciera manifestar un espíritu supersticioso utopiense que se contradice con lo que se dice apenas más adelante sobre sus augurios. Aquí los editores especulan que podría tratarse de una referencia al razonamiento de San Agustín en su *De civitate Dei* en contra del sistema de creencias pagano que culpaba a las calamidades de Roma por abandonar a los dioses antiguos.

<sup>298</sup> El estudio de Greenblatt (1980, p. 51) sobre la representación y reconfiguración de la personalidad de Moro en *Utopia* revela el hecho de que la exteriorización de la culpa mediante la vergüenza (empleada, como vimos, como mecanismo de represión básico en la isla) funciona como una forma de exorcizar el sentimiento de culpa interior .

Los puntos en común entre las instituciones de los utopienses y las reglas monásticas ha sido señalada a menudo (Duhamel, 1955).<sup>299</sup> Entre los motivos que aduce Hitlodeo para explicar la simpatía que despierta el cristianismo entre los utopienses, se encuentran las similitudes que existen entre algunas de sus instituciones, en particular, la forma de vida en común que se practica entre las comunidades cristianas. La nota marginal especifica que se trata de los *coenobia*. Veremos al trabajar el *De contemptu mundi* de Erasmo de Rotterdam que resultaba perfectamente posible establecer un vínculo directo entre el ideal de vida epicúreo y el ideal de vida monástico.<sup>300</sup> En el contexto de *Utopia*, la organización de las comidas, a la que nos referimos más arriba anterior, muestra una evidente conexión con las prácticas propias de los conventos. Los utopienses inician sus comidas escuchando una lectura de algún texto edificante que debe proveer a los ancianos temas de conversación adecuados para discutir con los jóvenes. Los placeres más valorados por los utopienses en nada se oponen a las restricciones de la vida monástica, ya que privilegian la "práctica de las virtudes y la conciencia de una buena vida" (*Utopía*, p.107). Ambos elementos están explícitamente ligados a la tranquilidad que otorga la confianza de obtener bienes ultraterrenos.

Si observamos las formas específicas de la religiosidad en la isla, nos encontramos con que existen dos *haereses* o "escuelas religiosas" ligadas a la vida activa, es decir, al servicio comunitario:

Una [escuela] está compuesta por célibes, que no solamente renuncian a toda actividad sexual sino que también se abstienen de comer carne y, en algunos casos, todo tipo de alimento de origen animal. Rechazan completamente los placeres de esta vida, por considerarlos dañinos. Confían solamente en la vida futura, que ganarán con el sudor y con la fe. Mientras aguardan, viven activamente y con alegría.

La otra escuela es igual de apegada al trabajo duro, pero considera que es preferible contraer matrimonio; no desprecian sus delicias y creen que, así como su deber para con la naturaleza les exige realizar el acto marital, el deber para con su país les exige tener descendencia. No evitan ningún placer, a menos que interfiera con el trabajo. Les gusta la carne, y piensan que los hace más fuertes para todo tipo de tarea. Los utopienses consideran que estos

---

<sup>299</sup> Lacombe (1971, p. 181) establece un punto de contacto entre epicureísmo y monasticismo utopiense, argumentando que, debido a que Epicuro promulgaba el apartamiento de la vida civil, Moro sólo puede conciliarlo de forma efectiva con su *optima respublica* al presentarla como una gran comunidad monástica.

<sup>300</sup> Como hemos visto más arriba (cap. 2.1.), estudios como el de Antolín Sánchez (2003) revelaron que existían diversos paralelismos entre la forma de vida de las primeras comunidades cristianas en la Antigüedad y la de las comunidades de seguidores de Epicuro.

hombres son más sensatos [*prudenciores*], pero que los primeros son más santos [*sanctiores*]. Si intentaran fundar en argumentos de razón su preferencia por el celibato y por una vida dura en lugar de una existencia confortable, se reirían de ellos. Sin embargo, puesto que se dicen motivados por su religión, se los respeta y reverencia. No hay nada de lo que se cuiden más que de dogmatizar en cuanto a la religión. Así son, pues, los hombres a los que en su lengua llaman *butrescos*, término que podría traducirse como "religiosos por excelencia."<sup>301</sup> (*Utopía*, pp.138-139, trad.Galimidi revisada)

Esta extensa cita contiene un gran número de elementos importantes para nosotros. En cierta medida, funciona como un complemento necesario a la sección sobre la filosofía moral que hemos analizado previamente, ya que destaca dos formas distintas relacionarse con el placer que coexisten en la sociedad utopiense.

Resulta claro a primera vista que la forma de vida de la segunda escuela (que a diferencia de los *butrescos*, no tiene nombre)<sup>302</sup> resulta más concordante con los principios generales de *Utopía* en lo relativo al uso de los placeres. En primera instancia, consideran que los placeres decentes, que no producen ningún daño, deben ser aceptados. Su uso de estos placeres les permite una mayor energía para el trabajo y la posibilidad de proveer hijos para sostener e incrementar al Estado. Son prudentes, un adjetivo que sin lugar a dudas puede aplicarse a todos los habitantes de la isla. Su praxis vital parece mostrar que es posible combinar *utilitas* y *honestas* a nivel tanto individual como social, así como también combinan religiosidad y racionalidad.

Los *butrescos*, en cambio, parecen extrañamente fuera de lugar.<sup>303</sup> Su división tajante de los placeres, que implica el rechazo de todos aquellos vinculados con la vida terrenal, no se corresponde con las divisiones que estudiamos en la sección sobre la

---

<sup>301</sup> "Eorum tamen haereses duae sunt, Altera caelibum, qui non Venere modo in totum abstinent, sed carnum esu quoque. quidam animalium etiam omnium, reiectisque penitus tamquam noxijs uitae praesentis uoluptatibus, futurae dumtaxat, per uigilias ac sudores inhiant, eius propediem obtinendae spe. alacres interim, uegetique. Altera laboris haud minus appetens, coniugium praefert, ut cuius nec aspernantur solatium, & opus, naturae debere se, et patriae liberos putant. Nullam uoluptatem refugiunt, quae nihil eos ab labore demoretur. carnes quadrupedum uel eo nomine diligunt, quod tali cibo se ualidiores ad opus quodque censeant. Hos Utopiani prudentiores, at illos sanctiores reputant. Quos quod caelibatum anteferunt matrimonio, asperamque uitam placidae anteponunt, si rationibus niterentur irridere, nunc uero cum se fateantur religione duci suspiciunt ac reuerentur. Nihil enim sollicitius obseruant, quam ne temere quicquam ulla de religione pronuncient. Huiusmodi ergo sunt, quos illi peculiari nomine sua lingua Buthrescas uocant, quod uerbum latine religiosos licet interpretari." (*Utopia*, p.226)

<sup>302</sup> El nombre *buthrescae* es un compuesto a partir del prefijo *βουδς* y de *θηρσκος* y significa (tal como dice el mismo Moro) "extraordinariamente religioso".

<sup>303</sup> Así lo considera también Greenblatt (1980, p. 55), quien sostiene que Hitlodeo mismo percibe la anomalía de su existencia en el contexto social de la isla y que la atribución de que son "más santos que prudentes" le pertenece a él y no a la sociedad utopiense como tal.

filosofía moral. Aunque no se declare que martirizan su cuerpo, está claro en el pasaje que hemos citado, que no realizan ningún esfuerzo para optimizarlo. En ninguna medida se explica qué justificación proveen para considerar a los placeres como "dañinos" (*noxiae*), ya que no se nos ofrece una contextualización que precise con exactitud la naturaleza de sus creencias. ¿Consideran que se trata de un daño físico, espiritual, o de ambas cosas a la vez? ¿Son los placeres dañinos en sí mismos, o se trata solamente de que los consideran difíciles de conciliar con las actividades a las que se dedican? ¿Tienen los butrescos una visión negativa del uso de los placeres que realizan sus conciudadanos? Ninguna de estas preguntas puede responderse de forma clara a partir de la breve caracterización de Hitlodeo.

Notemos también que aparece aquí de nuevo una contraposición explícita entre el alcance de la razón y de la religión. Desde un punto de vista racional, la actitud de los butrescos es irrisoria. Esto implica una asimetría, ya que la otra escuela puede conciliar elementos religiosos y racionales sin aparente dificultad, como sucedía en la sección sobre filosofía moral, donde la religión y la razón se apoyaban mutuamente.<sup>304</sup> Sin embargo, no debemos dejar de notar que en dicha sección se admitía como posibilidad la idea de que los placeres puedan ser considerados dañinos (*noxia voluptates*).

Pues, o bien una vida de gozo, es decir, placentera, es algo malo, en cuyo caso no solamente deberíamos abstenernos de ayudar a los demás a que la logren sino que también, en la medida de lo posible, deberíamos tratar de impedirse, ya que se trata de algo dañino y mortal [*noxiam ac mortiferam*], o bien, puesto que se trata de algo bueno, y que no sólo tenemos permiso, sino que incluso estamos obligados a procurársela a los demás, no estamos libres de la obligación de procurarla, en primer lugar, para nosotros mismos, a quienes no debemos menos consideración que a los demás.<sup>305</sup> (*Utopía*, p.100, trad. Galimidi)

En el contexto del hedonismo utopiense, la posibilidad de que una vida *voluptuaria* sea nociva y mortífera se mide en relación con el principio de colaboración que domina sus instituciones. Efectivamente este pasaje está seguido por la cuestión de la distribución

---

<sup>304</sup> Prévost (1969, p. 86) considera que Moro es optimista en cuanto a la capacidad de los utopienses de alcanzar por vía de la razón una religión proto-cristiana. En esto se acerca a Erasmo, que en el *Convivium religiosum* hace que uno de sus personajes se refiera al maestro de Platón como "San Sócrates".

<sup>305</sup> "Nam aut mala est uita iucunda, id est, uoluptaria, quod si est, non solum neminem ad eam debes adiutare, sed omnibus utpote noxiam ac mortiferam, quantum potes adimere, aut si conciliare alijs eam, ut bonam non licet modo, sed etiam debes, cur non tibi in primis ipsi? cui non minus propitum esse te quam alijs decet, neque enim quum te natura moneat uti in alios bonus sis, eadem te rursus iubet, in temet saueum atque inclementem esse." (*Utopia*, p.164)

igualitaria de la *materia voluptatis* de acuerdo a la naturaleza. Leído con la forma de vida de los butrescos en mente, podemos preguntarnos si la idea de que los placeres sean malos en sí mismos, enunciada en este pasaje, es una posibilidad real (y no de una pregunta retórica que tiene como objetivo mostrar su imposibilidad) que facilita en cierta medida la asociación entre ética epicúrea y ética cristiana.

¿Por qué Moro consideró conveniente (o necesario) dar un lugar a este tipo de expresión religiosa en su sociedad imaginaria? Este interrogante posibilita, por un lado, relacionar la forma en la que los butrescos usan sus placeres con elementos propios de la biografía de Moro. Por otro lado, esta temática puede leerse también en relación con obras posteriores donde desarrolla posiciones netamente cristianas, como su *The Last Things* de 1522. Por último, es posible preguntarse sobre la relación que puede establecerse entre la forma de vida de los butrescos y la representación de la conducta irracional en la isla Utopía, que presenta ecos y contrastes con el *Elogio de la locura* erasmiano.

En términos biográficos, es factible leer la coexistencia de estas dos formas de religiosidad en *Utopia* como una proyección de dos alternativas con las que Moro lidió a lo largo de su vida. La biografía de William Roper y la epístola de Erasmo a Hutten que hemos mencionado enfatizan en varias oportunidades que Moro tenía en alta estima la ascesis monástica, y es bien conocida su aproximación a la orden de los cartujos entre 1503 y 1504. Greenblatt (1980, p. 51) resalta también un pasaje de su *Life of John Picus* en el que se destaca que el perfecto cristiano se abstiene incluso de los placeres legítimos (*lawful pleasures*).<sup>306</sup> Sin embargo, sabemos que Moro optó por la vida secular, que contrajo matrimonio en dos oportunidades, y que se dedicó al servicio público. Que en la isla Utopía se valoren por igual estas dos formas de existencia puede leerse simple y llanamente como una consecuencia de su voluntad de reconocer como válidas ambas alternativas en el contexto de una *optima res publica*.

En 1522, es decir, seis años después de la primera redacción de *Utopia*, Moro escribe un texto en inglés titulado *The Last Things*, que nunca llega a concluir.<sup>307</sup> El texto forma parte de una tradición devocional cuyo propósito es destacar la importancia

---

<sup>306</sup> Se trata del comentario de Pico al salmo 15 ("*Conserva Me Domine*"), donde declara que: "showing us by that that a perfect man should abstain, not only from unlawful pleasures, but also from lawful, to the end that he may altogether wholly have his mind into heavenward and the more purely intend unto the contemplation of heavenly things" (*Life of Picus*, p.47).

<sup>307</sup> No es posible establecer la fecha con certeza, ya que la única indicación que poseemos es la que provee William Rastell en el título de la edición de *English Works* de 1557. Rodgers (1961, p. 60) considera que, pese a los paralelismos con obras más tardías, la fecha propuesta por Rastell es verosímil.

de reflexionar sobre la muerte, el Juicio Final, el infierno y el cielo, para sostener una vida cristiana y virtuosa (Rodgers, 1961). Moro combina el tratamiento de este tema con el de los pecados capitales, de forma similar a Hieronymus Bosch en su *Los siete pecados capitales y las cuatro últimas cosas* (c.1485) en el terreno del arte plástico. *The Last Things* es interesante para nosotros porque presenta un tratamiento del placer muy diferente al de *Utopia*, abriendo la posibilidad de comprender la perspectiva cristiana acerca del problema en el horizonte de Moro. Además, el texto presenta varios puntos en común con uno de los últimos textos del humanista inglés, su *Dialogue of Confort Against Tribulation* de 1534, donde también reflexiona sobre el uso de los placeres.

Moro destaca desde el inicio de *The Last Things* que existen dos formas de placeres, el *carnal and fleshy*, y el *ghostly and spirituall* (p.30).<sup>308</sup> El último excede al primero en todo sentido, ya que el alma es superior al cuerpo. En contraste con el tratamiento del tema en *Utopia*, aquí el cuerpo aparece sólo ligado con los placeres sensuales, que son acusados de falsedad ("false counterfeit image of pleasure"). Apenas un poco más adelante presenta un contraste absoluto ente placer terrenal y placer celestial que recuerda a la *duplex voluptas* de Antonio da Rho:

Aunque el placer carnal y mundano no es en verdad placentero sino amargo, y el placer espiritual es en verdad tan dulce que su dulzura a menudo opaca y disminuye el sentimiento de dolor corporal, de donde que los hombres buenos y virtuosos sienten más placer en la tristeza de sus pecados y la aflicción de su arrepentimiento que el que sienten los desgraciados en la satisfacción de su repugnante deleite, y resulta creíble que el placer espiritual interior y el consuelo que tuvieron muchos de los antiguos mártires sagrados en la esperanza del cielo opacara y superara el dolor corporal de su tormento, pese a esto, como un hombre enfermo no siente la dulzura en el azúcar, y algunas mujeres embarazadas tienen tal deseo descontrolado que gustosamente prefieren comer brea antes que melaza y alquitrán antes que mermelada [...], así nosotros personas carnales y groseras, infectado nuestro sentido del gusto por la enfermedad del pecado y la sucia costumbre de la lujuria carnal, encontramos tanto gusto en la pestilente deleitación del goce carnal, y no probamos ni una vez qué tipo de dulzura sienten los hombres buenos y virtuosos en el placer espiritual. ¿Y cuál es el motivo? Porque no podemos percibir uno, a menos que renunciemos al otro.<sup>309</sup> (*The Last Things*, p.132)

---

<sup>308</sup> Citamos según la edición de *The complete works of St. Thomas More* (vol.1) editada por Edwards, Miller y Rodgers (1961).

<sup>309</sup> "Nowe albeit so that the fleshelye and worldly pleasure is of truth not pleasant but bitter, and the spirituall pleasure is of trowth so swete that ye swetenes thereof many times darketh and minisheth ye felyng of bodily payne, by reason whereof good vertuous fele more pleasure in the sorow of their synness



A lo largo del texto, Moro insiste una y otra vez con este contraste absoluto entre el placer de la carne (asociado también con el mundo y con el diablo) y el placer espiritual. Estos placeres, como acabamos de ver, son absolutamente antitéticos, al punto de que el dolor corporal en el contexto de una vida religiosa funciona como un aliciente para el placer espiritual. Es interesante observar también que Moro repite aquí el argumento platónico de que los placeres corporales presentan el desperfecto de que necesitan de una cuota de dolor para resultar satisfactorios, ya que sin la sensación de carencia la repleción no resulta placentera.<sup>310</sup> No alude, sin embargo, al placer propio de la *sanitas*, sino que al contrario señala y una otra vez que debemos considerarnos siempre como enfermos, en la medida en que esto nos aleja de superfluidades y de la lujuria. Finalmente, alude a nuestras "costumbres corrompidas" ("the corrupcion of our custome", p.178) para referirse a nuestra dificultad para obtener placer de su auténtica fuente, es decir, la virtud, pero a diferencia de *Utopia*, no vincula esta corrupción con factores determinados por la estructura social.

Este brevísimo repaso por la descripción del placer en *The Last Things* nos permite observar las enormes discontinuidades que existen entre este texto y *Utopia*, al punto de que para el lector moderno resulta difícil concebir que ambas obras fueron producidas por la misma persona en un lapso de tiempo relativamente breve. Aunque sin duda provee una importante cantidad de argumentos religiosos para justificar la idea de que todo placer no espiritual es dañino, no es posible afirmar que *The Last Things* sea un texto "butresco" además de cristiano, ya que, como dijimos, es imposible reconstruir con una mínima precisión el sistema de creencias de estos últimos. Es factible asumir que la existencia de las dos escuelas religiosas funciona como un apoyo adicional que explica la facilidad con la que los utopienses asimilan el cristianismo. De no existir los butrescos ni la posibilidad de rechazar los placeres decentes e indecentes por igual, difícilmente podrían aceptar el valor intrínseco del sufrimiento que forma

---

& affliction of their penuance, than wretches fele in the fulfyllyng of their foule delite, and credible is it that thinwarde spirituall pleasure and coumfort whiche many of thold holy martyrs had in the hope of heauen derked and in maner ouerwhelmed the bodily paines of their tormente, yet this notwithstanding, like as a sick man feleth no sweetenes in suger, & some women with child haue such fond lust that thei had leuer eate terre than tryacle & rather pitch than marmelade [...], so we grosse carnal people, hauing our tast infected, by the sicknes of sin & filthy custom of fleshly lust, fynd so great liking in the vile and stinking delectation of fleshly delite, that we list not once proue what maner of sweetenes good and vertuous folke fele & perceiue in spiritual pleasure. And ye cause is why, because we can not perceiue the tone, but if we forbear the tother."

<sup>310</sup> "The pleasure that the glotoon hath in his viand, can be no lenger any very plesure, tan whyle it is ioyned with hunger, that is tos ay with payn. For ye very pleasure of eating, is but the minishing of his payn in hungryng." (*The Last Things*, p.178)

parte de la doctrina de la salvación del Nuevo Testamento, como señala Skinner (1987, p. 151). La introducción de los butrescos funciona de la misma forma que la aceptación, en la sección sobre filosofía moral, de que una religión enviada del cielo puede hacer modificar principios utopienses y convertir al mandato epicúreo de buscar la *voluptas* en algo indeseable, incluso si la escuela que opta por la vida activa y por la aceptación de los placeres decentes se corresponde mejor con la descripción de Hitlodeo de la filosofía y las instituciones de la isla en su estado actual. Este es, desde nuestra perspectiva, el motivo por el que se presenta la tensión que hemos visto entre racionalidad y religiosidad en el uso de los placeres. No se trata de una crítica por parte de Moro a las limitaciones de la concepción cristiana del placer, sino de armonizar la construcción de Utopía para que su traslado a la religión de Cristo resulte factible.<sup>311</sup> Al mismo tiempo, esta armonización, que tiene como mira el futuro de una Utopía cristiana, tiene el efecto contrario de mostrar que la obra en sí misma es mucho más irregular en su conformación de lo que a primera vista podría parecer, en la medida en que intenta combinar un cálculo hedonista racional con la posibilidad de que exista un placer de orden superior que anule, por comparación, a todos aquellos que pueden distribuirse socialmente.

El problema de la locura se encuentra también involucrado aquí. Hemos visto que los butrescos son más santos y menos sensatos, y también, que si quisieran argumentar racionalmente sus decisiones, los utopienses se reirían de ellos. La posibilidad de abandonar la *voluptas* y castigarse con ayunos y peregrinaciones había sido descrita como una forma de *stultitia* en los capítulos finales del *Elogio* erasmiano:

Por último, pueden ver cómo no hay locos más desquiciados que aquellos que han sido de una vez y por entero arrebatados por el ardor de la piedad cristiana, a punto tal de que prodigan lo suyo; son indiferentes con las injurias y pacientes con los engaños; no discriminan entre amigos y enemigos; abominan del placer [*voluptatem horrent*] y se hartan de ayunos, vigiliias, lágrimas, trabajos y ultrajes; la vida les fastidia y anhelan únicamente la muerte; en pocas palabras: parecen haber quedado directamente impasibles a todo sentido común, como si su alma viviera ya en otro lugar y no en su cuerpo. ¿Y qué otra

---

<sup>311</sup> En este sentido, Surtz y Hexter (1965, p. cxxxii) consideran que todo el capítulo es "a masterpiece of indirection", ya que en ningún momento presenta críticas a la religión cristiana y su funcionamiento institucional en Europa, limitándose en cambio a proveer, por la vía positiva, ejemplos de la efectividad de una mayor tolerancia en estas cuestiones.

cosa es todo esto, pues, sino demencia?<sup>312</sup> (*Elogio de la locura*, LXVI, p.148, trad. Ciordia)

Reconocemos aquí una vez más el perfil antihedonista butresco. Sin embargo, está claro que la *stultitia* erasmiana, al abarcar tanto a los cristianos que aborrecen del placer como a los lujuriosos y a los príncipes corruptos, implica un movimiento retórico de gran complejidad que está ausente en la obra de Moro. Este último, para empezar, no asocia de manera específica a los butrescos con ninguna forma de locura, positiva o negativa. En *Utopia* se habla de la locura en diversos pasajes y con sentidos diferentes. Para empezar, en lo que es seguramente un eco directo del texto de Erasmo, Hitlodeo narra que los "moriones" son una fuente de *voluptas* para los habitantes de la isla:

Son muy considerados con los locos [*moriones*]. Está muy mal visto insultarlos, pero no está prohibido obtener placer [*voluptatem*] con sus ocurrencias. Esto último, piensan, resulta muy beneficioso para los locos mismos. Si alguien es tan solemne y severo que no se divierte con lo que ellos dicen, no se les confía el cuidado de algún loco. Temen que no lo trate con la suficiente indulgencia, ya que no encontrará en él ni utilidad ni gracia [*nulli usui, sed ne oblectamento*], que es el único don de los locos (*Utopía*, p.117. trad. Galimidi).<sup>313</sup>

Se observa aquí una vez más la combinación de placer y utilidad en la última frase, que alude al *usus* y a los *oblectamenta* que deriva de los bufones. La condena a los hombres "solemnes y tristes" recuerda también a los discursos de Vegio en el *De vero bono*, aunque una vez más la fuente directa sea probablemente al *Elogio*. Todo el pasaje puede leerse como una defensa de este último texto en relación con los numerosos ataques que había recibido.

La benevolencia respecto de los *moriones* no se corresponde, por otro lado, con la actitud que tienen los habitantes de Utopía con la mayor parte de las formas de

---

<sup>312</sup> "Postremo nulli moriones magis desipere videntur, quam hi, quos Christianae pietatis ardor semel totos arripuit: adeo sua profundunt, iniurias negligunt, falli sese patiuntur, inter amicos et inimicos nullum discrimen, voluptatem horrent, inedia, vigilia, lachrymis, laboribus, contumeliis saginantur, vitam fastidiunt, mortem vnice optant, breuiter ad omnem sensum communem prorsus obstupuisse videntur, perinde quasi alibi viuat animus, non in suo corpore. Quod quidem quid aliud est quam insanire?" (*Moriae encomium*, pp.189-190).

<sup>313</sup> "Moriones in delitijs habentur, quos ut affecisse contumelia magno in probro est, ita uoluptatem ab stultitia capere non uentant. Siquidem id morionibus ipsi maximo esse bono censent, cuius qui tam seueres ac tristis est ut nullum neque factum neque dictum rideat ei tutandum non credunt, ueriti ne non satis indulgenter curetur ab eo, cui non modo nulli usui, sed ne oblectamento quidem (qua sola dote ualet) futurus esset." (*Utopia*, p.192)

*stultitia*, *dementia* o *vesania*. Este último término, por ejemplo, aparecía asociado a aquellos que no creen en la inmortalidad del alma y en los premios y castigos ultraterrenos.<sup>314</sup> En relación con los falsos placeres y con los errores de valoración de los europeos (que son exaltados por Moria en el texto de Erasmo), los utopienses aparecen en la descripción de Hitlodeo como los defensores de la racionalidad que se sorprenden y se horrorizan por la *vanissima conspiratio* que ya analizamos más arriba. Cuando se refieren a la práctica utopiense de desnudar a los futuros cónyuges antes del matrimonio, Hitlodeo señala que para los habitantes de la isla, las naciones que no llevan a cabo este ritual son *stultas* (*Utopia*, p.188). Los falsos placeres de la caza derivan de la *insania* (*Utopia*, p.170), término utilizado también para ridiculizar en general cualquier placer propio de la *vana nobilitas*.

Al mismo tiempo, es posible encontrar una serie de pasajes en donde la locura (y en particular la palabra *dementia*) está asociada con la búsqueda de la *umbra virtutis*. Se recordará que la crítica de este ideal ético distorsionado es el que provocaba, en el *De vero bono*, la invectiva de Maffeo Vegio en contra de la concepción de la *honestas* de Catón Sacco. Hitlodeo utiliza esta misma expresión dentro de la caracterización de la ética utopiense:

Pero desdeñar la belleza de las formas, debilitar el vigor del cuerpo, dejar que la rapidez se vuelva lentitud, agotar al cuerpo con ayunos, deteriorar la propia salud, y, en general, negarse a sí mismo los favores de la naturaleza —a no ser que alguien se prive para proveer con mayor celo al placer de otros, o al bien común, en recompensa por cuyo sacrificio se espera que vendrá un placer mayor de parte de Dios; lo cual, a su vez, no equivale a tratarse a sí mismo con dureza para conseguir una vana y sombría reputación de virtud [*inanem uirtutis umbram*] que no beneficia a nadie, ni tampoco a prepararse para soportar adversidades que pueden no ocurrir nunca—, todas ellas, creen los utopienses, son actitudes de una extrema locura [*dementissimum*], y muestran una mente que es a la vez cruel consigo misma y desagradecida con la naturaleza, una mente que, desconociendo su deuda con ella, renuncia, en verdad, a todos sus beneficios.<sup>315</sup> (*Utopia*, p.109, trad. Galimidi)

---

<sup>314</sup> Ver p.216.

<sup>315</sup> "at certe formae decus contemnere; uires deterere, agilitatem in pigritiam uertere, corpus exhaurire ieiunijs, sanitati iniuriam facere: & cetera naturae blandimenta respuere: nisi quis haec sua commoda negligat, dum aliorum publicamue ardentius procurat, cuius laboris uice maiorem a deo uoluptatem expectet: alioquin ob inanem uirtutis umbram nullius bono, semet affligere: uel quo aduersa ferre minus moleste possit: numquam fortasse uentura. hoc uero putant esse dementissimum, animique & in se crudelis; & erga naturam ingrattissimi: cui tamquam debere quicquam dedignetur: omnibus eius beneficiis renunciat." (*Utopia*, pp.177-178)

Este pasaje, ubicado cerca del final de la descripción de la ética utopiense, ya aparecía prefigurado con palabras muy similares al inicio de dicha descripción.<sup>316</sup> Es de particular relevancia para nosotros la cláusula que en la traducción de Galimidi está entre guiones, y que en el original latino comienza con la conjunción *nisi*. Esta cláusula parece anticipar la aparición de los butrescos, quienes no son *dementissimi* precisamente porque su sacrificio implica la esperanza de un "placer mayor de parte de dios" ("maiolem a deo voluptatem"). Además, este párrafo resume en pocas palabras la mayor parte del *De vero bono*: puede decirse que se refiere al epicureísmo de Vegio (quien no desdeña la belleza ni se niega ningún favor de la naturaleza), al estoicismo vacío de Catón (quien vive aspirando a la sombra hueca de la virtud) y a la actitud propiamente cristiana del Raudense (quien aspira a una mayor *voluptas* proveniente de Dios). El único demente para los utopienses es, de nuevo, el "estoico", mientras que las otras dos posturas son reconocidas como válidas. Notemos además que se agrega una posibilidad que no era discutida en el texto de Valla: que la renuncia a los placeres individuales se realice en nombre del bien común.<sup>317</sup> Cuando Valla se refiere a la *caritas* no lo hace en el mismo sentido que Moro, ya que su énfasis está puesto en la relación hombre-Dios antes que en la que une a los hombres entre sí (Fois, 1969, p. 598).

Aunque no aparecen aquí ninguna de las palabras más habitualmente vinculadas con la locura, existe un último punto que debemos mencionar en nuestro intento de comprender la racionalidad de la renuncia a los placeres de los butrescos y su eventual conexión con la perspectiva cristiana. Al referirse a la recepción de los utopienses del cristianismo, Hitlodeo narra la historia de un habitante de la isla que, luego de ser bautizado, se entregó a la predicación "con más celo que prudencia" ("maiore studio quam prudentia"), al punto de considerar que sus compatriotas eran "merecedores del fuego eterno" (*Utopía*, p.134) por no seguir la religión de Cristo. La consecuencia de sus actos fue el exilio. Hitlodeo no condena esta sentencia en lo más mínimo, ya que la

---

<sup>316</sup> "Buscar la virtud de una manera rigurosa y dolorosa, y no solamente evitar la dulzura de la vida sino también sufrir voluntariamente un dolor del que no se espera beneficio alguno (pues, ¿qué beneficio puede esperarse si después de la muerte no se gana nada por haber pasado toda una vida sin placer, es decir, desdichada?) es una actitud que consideran como el extremo de la locura [*dementissimam*]." (*Utopía*, p.99, trad. Galimidi)

<sup>317</sup> Otro aspecto importante a destacar, en la medida en que anticipa lo que veremos luego al tratar los textos erasmianos, es la nota marginal que aparece en la primera crítica a la demencia de perseguir la virtud vacía mediante el dolor. La nota dice "Pero algunos buscan el dolor, como si en él consistiese la religión. Mejor harían en soportarlo cuando nace de un deber de piedad, o de las necesidades de la naturaleza." (*Utopía*, p.100, trad. Galimidi) ("At nunc quidam accersunt dolores, uelut in his sita sit religio, cum ferendi potius sint si incidant ad pietatis officium tendenti, aut naturae necessitate accidant" —*Utopia*, p.164). Notemos que la nota marginal se refiere específicamente al error de algunos religiosos, algo que no aparece en el texto de Moro.

acepta como una regla razonablemente impuesta por el mismo Utopo para asegurar la paz social. Además, el fundador de la *optima res publica* proclamó este mandato para evitar que la religión fuera impuesta por la violencia, puesto que esto último sería *insolens et ineptum*.<sup>318</sup>

Sin duda podemos atribuir esta insistencia de Utopo en la conversión mediante el diálogo y no mediante la violencia (verbal o física) al pacifismo y la moderación propios del humanismo erasmiano. Sin embargo, Moro parece aquí obviar la tensión que encontraba Erasmo entre racionalidad y religiosidad, que implicaba la posibilidad (sino la necesidad) de asociar las actitudes propias de la religión con la *stultitia*. Weiner (2005, p. 68), analizando el debate entre el personaje de Moro e Hitlodeo en el libro primero, señala con acierto que la excesiva prudencia por parte del navegante portugués en cuanto a la inconveniencia de dar consejos que no serán oídos, implica en cierto modo alejarse de la "locura" de Cristo. Existe un punto en el que la condena a la actitud del predicador fervoroso por parte de Hitlodeo, más que un alegato por la vía dialogada, parece ser una negación de que el mensaje cristiano (al menos en tanto está dirigido a una comunidad pagana basada en la racionalidad y la *utilitas*) deba ser, en algún punto, *insolens*.<sup>319</sup>

Nuestro recorrido por la representación de la locura en *Utopia* nos ha permitido ver que sólo tiene un lugar muy reducido en la isla, y que incluso en relación con la religiosidad aparece rigurosamente controlada. El texto declara de forma explícita que la renuncia por parte de los butrescos a la *voluptas* es menos prudente que la actitud con la que los experimentan los miembros de la otra escuela, pero esta renuncia no aparece codificada como una actitud irracional. La creencia en la que se apoya no niega el cálculo epicúreo pronunciado en la sección de filosofía moral, ya que el placer que se espera junto a Dios justificaría la renuncia a todos los demás. Pero tampoco se aclara desde qué perspectiva precisa los butrescos consideran que estos son placeres excluyentes. Esta perspectiva resulta, en cambio, inteligible en la *duplex voluptas* de Antonio da Rho, y en *The Last Things* de Moro porque aparece ubicada en un contexto

---

<sup>318</sup> "De lo que sí estaba convencido es de la insolencia y la locura [*insolens et ineptum*] que significa exigir con amenazas violentas que todos crean lo que a uno le parece verdadero. Y aun en el caso de que una única religión fuera verdadera y las demás fueran todas falsas, comprendió desde el principio que, si el asunto se manejaba de una forma razonable y moderada, la verdad terminaría emergiendo tarde o temprano por la fuerza de su propia naturaleza, y sería aceptada por todos" (*Utopía*, p.135, trad. Galimidi)

<sup>319</sup> Podemos considerar esta tensión entre la moderación utopiense y el carácter intransigente de la verdad cristiana como una consecuencia que se desprende de la "extraordinary objectivity and inclusiveness of vision" que, de acuerdo a Logan (1983, p. 269), lleva tanto a Erasmo como a Moro a conclusiones que van mucho más allá de las que pudieran haber sido sus opiniones y creencias personales.

cristiano. Si obviamos la interpretación biográfica (no por considerarla improbable, sino en todo caso por indemostrable), la existencia de los butrescos en el contexto de *Utopia* puede responder al menos a dos motivos emparentados entre sí. Por un lado, expresan la *varietas* que existe entre las creencias de la isla (y que en este sentido las diferencia del resto de los elementos que la rodean), cuya utilidad consiste en demostrar el funcionamiento armónico de una comunidad libre y antidogmática. Por otro lado, funcionan como un posible vínculo para justificar la rápida comprensión y aceptación por parte de los habitantes de la isla de la visión cristiana, siempre y cuando esta se presente de forma pacífica. En este último sentido, podemos concebir a los butrescos como una imagen de aquellos aspectos del funcionamiento de la sociedad en la isla que anuncian su superación dialéctica en términos de un futuro ya dominado por el cristianismo.

Resulta difícil imaginar el efecto que producirá este futuro en la configuración del mundo ético, social y religioso de Utopía. Tal como anunciamos al principio de este capítulo, aparecen dos grandes posibilidades. En una de ellas el cristianismo impone la noción, sugerida en la sección de la filosofía moral, según la cual el placer (terrenal) es un mal que ha de ser evitado, y por ende, la perspectiva de los butrescos se convierten en la única forma legítima de utilizar los placeres. La *utilitas* y la *honestas* dejan de funcionar en armonía con la *voluptas* entendida como el goce de los bienes socialmente distribuidos, ya que ahora la *vera voluptas*, como en el último apólogo ficiniano, subió al cielo. En la segunda posibilidad, en cambio, el cristianismo se convierte en el culto oficial de Utopía pero no suprime la *varietas* relativa a los modos de vivir en relación con sus ideales religiosos. Los butrescos adquieren una fundamentación más plena para su actitud, inspirada en la gracia divina, pero los miembros de la otra escuela continúan aceptando todos las *voluptates innoxiae* del mundo terrenal como una forma válida de gozar de la creación, aun admitiendo que su forma de vida está más sujeta a riesgos a la hora del juicio ultraterreno. En otras palabras, el antidogmatismo utopiense se mantiene. Aunque sus límites son más estrechos que antes, deja espacio para distintas variedades y opciones al momento de determinar el uso de la *materia voluptatis*.

Desde nuestra perspectiva es esta segunda opción la que más se acerca a la verdad, pese a que admitimos que ninguna de las dos expresa a la perfección lo que sucede en el texto de Moro. La primera opción suprime cualquier posibilidad de ver en Utopía un *status optimae respublicae* capaz de acercarse al cristianismo sin perder toda su fisonomía moral. La segunda, en cambio, allana todos los aspectos problemáticos de

esta relación, haciendo del cristianismo un mero agregado que serviría para justificar algunos elementos, sin modificar las bases en las que se apoya su relación con los placeres y los bienes. En todo caso, lo esencial aquí es percibir la forma en la que Moro configuró su mundo imaginario para presentar usos alternativos de los placeres sin articularlos en términos excluyentes. La coexistencia de los butrescos y de un hedonismo que abraza los placeres terrenales como regalos de la naturaleza puede resultar compleja de justificar teóricamente, pero su armonía en el espacio de la isla revela la posibilidad de abrir alternativas para reducir la tensión entre la voluntad ascética de la tradición cristiana y el crecimiento y desarrollo del mundo terrenal.

\* \* \*

Desde nuestra perspectiva, si hay algo que define la singularidad del enfoque de *Utopia* en comparación con los textos que ya hemos estudiado (y también con los textos de Erasmo que veremos en el próximo capítulo) es la preeminencia de la pregunta por el funcionamiento del placer en un contexto social. Aunque no es el aspecto que hemos enfatizado en nuestro último capítulo, no debemos olvidar que tanto los butrescos como los miembros de la otra escuela son trabajadores sacrificados por el bien común, es decir, por el placer de los demás. Entre los humanistas del período que estudiamos, sólo Moro concibió la posibilidad de diseñar una sociedad en la que algunos de los principios básicos del epicureísmo se adaptaran a la distribución y al uso de los bienes. Tal como vimos, esto implicaba transportar la noción de deseos/placeres falsos (es decir, ni naturales ni necesarios) al plano de la desigualdad social y a la condena de la *falsa nobilitas*, cuyos ideales errados no sólo corrompen a los aristócratas sino que establecen una *vanissima conspiratio* que daña todo el tejido social. Al mismo tiempo, esta forma de entender el placer dentro del eje verdadero/falso implica el establecimiento de una objetividad, apoyada en principio en el ideal epicúreo-estoico de la "naturaleza", según la cual no existe una variedad interna al goce que depende de elementos subjetivos. El funcionamiento de estas regulaciones sociales depende en primera instancia del uso de la vergüenza como mecanismo represivo, y también del control constante de la repartición equitativa de bienes idénticos que hacen del sibaritismo o el libertinaje prácticas irrealizables.

Ninguno de estos elementos se encontraba en el *De vero bono* ni en el *In Philebum*. No sólo no aparecían en estos textos cuestiones ligadas a la organización



social, sino que tampoco encontrábamos allí un énfasis equivalente en la *materia voluptatis*. Maffeo Vegio es muy enfático, al momento de defender la *voluptas*, en el hecho de que su apreciación se vincula con una actitud subjetiva hacia la naturaleza, actitud que se encontraba en la antítesis de la perspectiva atemorizada y quejumbrosa de su rival, Catón Sacco. El ejemplo que analizamos de la anguila lo revelaba con precisión: frente al mismo fenómeno, el estoico se asusta y el epicúreo sabe hacer una deliciosa comida.<sup>320</sup> Lo mismo aparecen en otros ejemplos, como en el de la contemplación o en la crítica al comportamiento de Giges. Mientras que Vegio nos muestra cómo actúa un hombre que sabe gozar de la vida, Hitlodeo nos revela una sociedad que sabe distribuir sus bienes. Por supuesto, la ética utopiense también se refiere a la actitud adecuada para su uso moderado y decente, pero como vimos, las condiciones de este uso se encuentran en primera instancia en su forma de circulación.<sup>321</sup>

La comparación con los textos de Ficino resulta aún más extrema, ya que el filósofo florentino no sólo no se refiere a cuestiones de índole social, sino que apenas provee ejemplos de placeres concretos en su argumentación. La *materia voluptatis* aparece totalmente disuelta en el ideal de un goce espiritual puro que se vuelve indiferenciable del intelecto. Los placeres ligados a la vida activa y a la práctica de las virtudes, que aparecen en *Utopia* por sobre el placer de la contemplación y de la teoría, no tienen un equivalente directo en el *In Philebum* o en los *Apologi ad voluptatem*. Tanto Moro como Ficino se preocupan en cierta medida por los placeres falsos, y es razonable suponer que aquí la fuente compartida es el *Filebo* mismo. No es imposible establecer un paralelismo entre la furia *iactura* camuflada de *voluptas* en el último apólogo y los falsos placeres de la *falsa nobilitas* en Moro. Sin embargo, su tratamiento del tema difiere de forma considerable. En particular, Moro no parece considerar que existe una limitación intrínseca al cálculo epicúreo que limite la posibilidad de los hombres de aplicarlo sin ayuda divina, tal como sucedía en los *Apologi*. Como vimos, el concepto de falsedad aplicado al placer en *Utopia* no tiene que ver con cuestiones epistemológicas, ni mucho menos ontológicas, sino específicamente con errores de juicio equivalentes a la *stultitia* erasmiana, aunque con un signo que aquí es negativo en su totalidad. La dualidad entre placeres ligados al apetito y placeres ligados al intelecto

---

<sup>320</sup> Ver p.75.

<sup>321</sup> Podría decirse, sin embargo, que existe un segmento en el que Valla discute cuestiones de organización social: el discurso de la Vestal. Allí, como en *Utopia*, se presenta en un contexto imaginario la posibilidad de redistribuir la *materia voluptatis* (los cuerpos sexuales) de forma equitativa.

que aparecía en Ficino tampoco presenta analogías con la obra del humanista inglés. Moro opta por tomar de Platón la noción de placeres impuros mezclados con el dolor a través de la teoría de la repleción (que recordemos, no tiene un lugar protagónico en el texto de Ficino), pero en vez de combinarla con la noción aristotélica del placer como *energeia*, propone como alternativa superadora la *sanitas*, es decir, un ideal epicúreo vinculado a la *ataraxia* y a la *aponia*.

La dificultad más compleja de resolver que encontramos en Moro surge de la relación entre la filosofía moral utopiense, la presencia de los butrescos, y su vínculo con el ideal cristiano de rechazar los placeres terrenales. Aunque desde nuestra perspectiva la interpretación que más se ajusta al texto es la que permite "cristianizar" a los utopienses sin revolucionar por completo su sistema moral (y específicamente su teoría y práctica sobre el placer), vimos también que la cuestión no puede cerrarse del todo. La hipótesis de Trinkaus (1995, p. 135), según la cual el *De vero bono* revela que el hombre pre-cristiano es por naturaleza un hedonista epicúreo, puede pensarse en el contexto de *Utopia*, donde esto parece estar llevado a la práctica literalmente. La diferencia clave está en que el "epicúreo" de Valla practica un hedonismo individualista que no se diferencia del que se le atribuye a los cirenaicos. Cuando Antonio da Rho realza la *caritas* como virtud y enfatiza su relación con el placer y con el amor, piensa de todos modos en la relación entre Dios y el hombre. La elección propuesta por la *duplex voluptas* tiene un carácter individual, y el círculo de humanistas que escuchan extasiados al Raudense se reconoce como miembros de una elite. La naturaleza a la que apelan los utopienses para regir sus placeres, en cambio, está determinada por la *caritas* en el sentido más inmediato: el amor al prójimo que posibilita una organización social armónica.

## 6. La convivencia de los ideales epicúreos y cristianos en el *Convivium religiosum* y el *Epicureus* de Erasmo de Rotterdam

*Epicureus hortos mihi videre videor*

Erasmo de Rotterdam, *Convivium religiosum*

Nuestro análisis de *Utopia* nos permitió observar algunos paralelismos entre las obras de Moro y las de Erasmo, en particular en relación con el *Elogio de la locura*. Aunque no nos adentramos en las complejidades de este último texto, pudimos encontrar en algunos de sus pasajes reflexiones sobre la relación entre el placer y la locura, sea esta secular (es decir, la locura de los hombres y mujeres que se entregan a los placeres terrenales) o cristiana (la célebre descripción de la fe cristiana como una forma de locura que cierra el libro). No hay duda de que muchas de las problemáticas alrededor del lugar de la *voluptas* que hemos estudiado en este trabajo pueden leerse en el *Elogio*, que presenta además algunos interesantes puntos en común con el *De vero bono* (Panizza, 1995). Sin embargo, en este texto sólo se hace una mención menor al epicureísmo, y no se profundiza sobre las particularidades del cálculo hedonista ni sobre los otros problemas que hemos identificados como centrales dentro del proceso de recuperación de la ética de la escuela del Jardín.<sup>322</sup>

Por este motivo, nos concentraremos aquí en dos textos posteriores tanto a *Utopia* como al *Elogio*, y que fueron incluidos por Erasmo en sus *Colloquia familiaria*: el *Convivium religiosum*, que apareció por primera vez en la edición de 1522, y el

---

<sup>322</sup> La mención es la siguiente: "Sed multo candidius pinguis ille ac nitidus Epicuri de grege porcus miscere stulticiam consiliis iubet, tametsi breuem non admodum scite addidit." (*Moriae encomium*, p.178). El "ille" alude aquí a Horacio, que hizo célebre la asociación entre Epicuro y los cerdos en una de sus epístolas (I, iv, 15-16).

*Epicureus*, el último coloquio, publicado en 1533. Colocaremos mayor énfasis en este último texto, ya que desde nuestra perspectiva es aquí en donde Erasmo retoma de forma directa el camino abierto por Valla, Ficino y Moro, y se plantea frontalmente la posibilidad de reconciliar la *voluptas* epicúrea con la vida cristiana.

Además, debemos tener en cuenta que este último texto tiene un interés singular para nosotros porque revela la profunda crisis en el ámbito de los *studia humanitatis* producida por la Reforma. Ubicado en la última época de la vida de Erasmo y en el contexto de sus debates con Lutero, el *Epicureus* puede leerse como un canto de cisne de algunas de las líneas abiertas por Petrarca en el siglo XIV, posteriormente continuadas en el *Quattrocento* italiano y en la Europa transalpina del primer cuarto del siglo XVI.<sup>323</sup> Poco después de la muerte del humanista holandés, las consecuencias del Concilio de Trento afectarán de forma negativa la posibilidad de utilizar fuentes epicúreas para reflexionar sobre el *summum bonum*.

Antes de comenzar con el estado de la cuestión y con nuestro análisis de los textos, hay dos cuestiones generales que debemos tener en cuenta. La primera de ellas es que nos encontramos con un autor singularmente prolífico, cuya obra completa es varias veces más extensa que la de los otros autores que hemos estudiado hasta ahora. Tal como veremos más adelante, la crítica contemporánea coincide en afirmar que los textos más relevantes para pensar la relación de Erasmo con el epicureísmo son los que estudiaremos aquí (con el posible agregado del *Elogio*), pero esto no implica afirmar categóricamente que no existan otros textos de este autor en donde se planteen problemas emparentados. Por nuestra parte, nos limitaremos a los dos coloquios mencionados y a su relación con algunos pasajes del *De contemptu mundi*, el *Enchiridion*, y con algunos *Adagia* y otros *Colloquia* en la medida en que resulten pertinentes para cuestiones puntuales.

En segundo lugar, aunque es tentador afirmar que la reflexión de Erasmo sobre el placer es una continuación directa de Lorenzo Valla, Marsilio Ficino y Tomás Moro, existe una asimetría que debemos tener en cuenta. No cabe la menor duda de que Erasmo conocía muy bien *Utopia*, en cuya edición colaboró, y los testimonios de su amistad con Moro son abundantes. También tenemos abundantes testimonios en su

---

<sup>323</sup> Francisco Rico, quien señala las numerosas correspondencias entre la obra de Petrarca y la de Erasmo, afirma en este sentido que "Nunca después de Erasmo un designio análogo al suyo volverá a tener tanta repercusión: nunca otra vez moverá tantas voluntades la esperanza de dar una respuesta cabal a los problemas del mundo contemporáneo, renovando profundamente la sociedad y las conciencias, gracias a un programa inspirado en los *studia humanitatis*." (1997, pp. 151–152).

epistolario de su admiración por Lorenzo Valla, como lo demuestra entre otras cosas su edición de sus *Adnotationes in novum testamentum* de 1505 (Garin, 1971). No se hallan entre sus cartas, sin embargo, menciones al *De vero bono* en particular. Es posible hipotetizar que este diálogo le resultaba algo incómodo a Erasmo, quien defendió fervientemente la figura del humanista romano en relación a la de su acérrimo rival, Poggio Bracciolini, a quien acusaba en cambio de ignorancia y obscenidad (Camporeale, 2001). Es improbable, sin embargo, que Erasmo no conociera el *De vero bono* dada su admiración por Valla y dado también que este texto fue editado por primera vez en Lovaina en 1484 por Rodolfus Loeffs, haciéndolo fácilmente accesible incluso para un público menos especializado (Ijsewijn, 1975).

En cambio, la relación entre Erasmo y Ficino es mucho más difícil de establecer. Algunos testimonios parecen revelar un escaso interés del humanista holandés por la obra del filósofo florentino. Su epistolario, por ejemplo, sólo incluye una mención a Ficino, en donde se limita a listarlo entre otros letrados destacables por sus conocimientos médicos.<sup>324</sup> Sin embargo, es altamente probable que Erasmo conociera la obra platónica en primera instancia a partir de sus traducciones latinas, que ya estaban disponibles en impresos desde 1484. Existen algunos elementos que permiten especular con que conocía también su *De amore*, texto que, como vimos, presenta algunos paralelismos importantes con el *In Philebum*, y que probablemente fue compuesto en el mismo período.<sup>325</sup> Además, Erasmo estaba sin duda interesado en la filosofía platónica, que exalta en el *Enchiridion militis christiani* como una vía para apartarse de lo material y contemplar las verdades invisibles.<sup>326</sup> Más allá de estos testimonios (que lejos están de cerrar la cuestión), sabemos que Erasmo no era proclive a las especulaciones

---

<sup>324</sup> "licet antehunc illud certe praestiterint aput Italos Argyropylyus, Trapezontius, Theodorus Gaza, Marsilius, Picus, apud Gallos Faber Stapulensis." (Ep.862, *Opus epistolarum des Erasmi Roterdami*, vol.III)

<sup>325</sup> En su *De ratione studii*, Erasmo se refiere explícitamente a la teoría de las dos Venus: "Proinde Platonem duas finxisse Veneres, alteram coelestem, alteram terrestrem. Duos item Cupidines, sua vtrumque matri respondentes. Coelestem veras gignere formas, et huius filium veros et honestos imittere amores. Inter bonos semper amorem esse mutuum, inter vulgares plerumque alterum amare, alterum odisse, alterum persequi, alterum fugitare." (*De ratione studii*, p.142). Citamos según la edición de Mesard y Margolin en la *Opera Omnia* vol I-III (1971). De acuerdo a Kristeller (1970), existe una alusión al *De amore* en el *Elogio* en la sección referida a la locura del amor, en donde se dice que el amante muere en su cuerpo y sólo vive en el de su amado/a.

<sup>326</sup> Nelson (2001) argumenta que tanto Moro como Erasmo se esforzaron conscientemente para conciliar la terminología platónica con la terminología cristiana. Tracy (1996, p. 33) señala que la conexión entre el platonismo florentino y Erasmo se da a partir de la admiración por la obra de Orígenes, ensalzada tanto por Erasmo como por Ficino.

metafísicas, herméticas y astrológicas que pueblan la obra de Ficino. Su *philosophia christi* poco se parece a la *theologia platonica* en su alcance y en sus contenidos.<sup>327</sup>

Por otro lado, la figura de Ficino como intermediario entre la tradición filosófica antigua y moderna, y además, como gran traductor de la obra de Platón, hace imposible que un estudioso de la talla de Erasmo fuera indiferente a sus escritos. La posibilidad de que conociera de primera mano su *In Philebum* y/o sus *Apologi ad voluptatem* es de todas formas discutible, ya que estos no fueron los textos con mayor difusión de la academia florentina. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, el énfasis que presenta el *Epicureus* en el problema de los placeres falsos y en la equiparación de la *voluptas* epicúrea con la *tranquillitas* abre la posibilidad de comparar productivamente estos textos, aun sin poder determinar con precisión si existe entre ellos un parentesco en particular.

### 6.1. Erasmo entre dos frentes. El contexto polémico de los *Colloquia*

Dado que tanto el *Convivium religiosum* como el *Epicureus* forman parte de los *Colloquia* conviene repasar brevemente algo de su historia y su lugar en la producción erasmiana antes de adentrarnos en el estado de la cuestión. Puesto que el *De contemptu mundi* y el *Enchiridion* tienen una menor importancia para nosotros, nos referiremos a las características generales de esta obra cuando el contexto lo amerite.

Al igual que los *Adagia*, una de las principales características de los *Colloquia* es que se trata de una colección que fue incrementándose de manera paulatina en sucesivas ediciones. La primera edición formalmente reconocida por Erasmo es de 1522, y tiene como título *Familiarum Colloquiorum Formulae per Desiderium Erasmum Roterodamum, non tantum ad linguam puerilem expoliendam utiles, verum etiam ad vitam instituendam*.<sup>328</sup> Esta edición incluía ya la primera versión del *Convivium religiosum*, así como también el *Convivium profanum*. Ambos diálogos traerían problemas a su autor, que a partir de entonces comenzó a recibir diferentes acusaciones por el contenido de sus textos. Una de las más importantes dentro de este

---

<sup>327</sup> Bietenholz (2009, p. 114) resume brevemente las opiniones en pugna acerca del alcance de la influencia ficiniana en la obra de Erasmo, sin alcanzar ninguna conclusión.

<sup>328</sup> Antes de esto, una versión anterior del texto había circulado impreso sin su autorización con el nombre *Familiarium Colloquiorum Formulae et alia quaedam per Desiderium Erasmum Roterodamum*. Esta edición, publicada por Froben en 1518, únicamente incluía intercambios formularios cuyo propósito era enseñar latín a los jóvenes. La historia detallada de la evolución de los *Colloquia* y sus publicaciones sucesivas puede encontrarse en la introducción a la edición crítica del tomo I-III de la *Opera omnia* (Halkin, Bierlaire, & Hoven, 1972)

período proviene del monje Nicolás d'Ermond, quien lo acusa de cuestionar instituciones católicas como el ayuno, la castidad, la confesión y las indulgencias, y de coincidir con Lutero en estas cuestiones (Bierlaire, 1978, p. 203). Este tipo de ataques continuarán apareciendo tras la publicación de más coloquios con contenido polémico en las sucesivas ediciones. Erasmo, quien veía multiplicarse sus enemigos a medida que el conflicto entre la Iglesia y los reformistas aumentaba su intensidad, fue especialmente sensible a la condena de los teólogos de París, quienes en 1528 establecieron que la lectura de los *Colloquia* (cuyo título pasó a ser *Familiarium Colloquiorum opus* a partir de la edición de 1526) estaba prohibida en la universidad. Los teólogos lo acusan, entre otras cosas, de sostener opiniones más libertinas que las de Joviniano (aquel que había sido acusado por San Jerónimo de ser un *Epicurus christianorum* en su célebre epístola *Adversus Iovinianum*) por su defensa del matrimonio por sobre el celibato en el coloquio *Proci et puellae*.<sup>329</sup>

El *Epicureus* aparece en 1533, es decir, en la última edición de los *Colloquia*, donde ocupa el último lugar. Para entonces, los conflictos religiosos no habían hecho más que incrementarse en toda Europa. El mismo año Ana Bolena se casaba con Enrique VIII, y el año siguiente Tomás Moro sería acusado de traición. La importancia del debate con Lutero suele ser destacada en relación con el *Epicureus*, en la medida en la que es precisamente el monje alemán quien acusa repetidas veces de "epicureus" a Erasmo en su *De servo arbitrio*. Este texto, publicado en 1526, fue una respuesta al *De libero arbitrio* erasmiano de 1524.<sup>330</sup> Como ya anticipamos, Erasmo sí había hecho referencia a la filosofía del placer de Epicuro en su *De contemptu mundi*, aunque es imposible definir con precisión si Lutero estaba pensando en este texto cuando esgrime sus acusaciones. En el *De servo arbitrio*, este último afirma:

Pues lo único que logras con esta estrategia, es mostrarnos que en tu corazón alimentas a Luciano o algún otro cerdo de la pira de Epicuro, de ese Epicuro que no cree en absoluto que Dios existe, y por ese motivo se ríe en sus adentros

---

<sup>329</sup> El capítulo V del texto citado de Bierlaire (1978) detalla con precisión el contenido de cada uno de los ataques. Bietenholz (2009, p. 137) se refiere a otra acusación de "epicúreo" proveniente de Josse Clichtove, un teólogo de Lovaina, en 1526. Erasmo le responde en *Dilutio eorum quae Iodocus Clithoveus scripsit adversus declamationem des. Erasmi Roterodami suasoriam matrimonii*. Gómez (2013, pp. 143–144n14) señala que el teólogo español Luis de Carvajal acusa a Erasmo de ser un "populator et Christianorum Epicurus" en su *Dulcoratio amarulentiarum Erasmiacae responsionis ad Apologiam Fratris Lodouici Caruiali* de 1530.

<sup>330</sup> Cabe señalar que Erasmo en ningún momento utiliza al epicureísmo en su defensa del libre albedrío, pese a que los epicúreos antiguos creían también en su existencia (por oposición al determinismo causal de los estoicos).

de todos los que lo creen y confiesan. Déjanos a nosotros hacer firmes declaraciones, elaborar aserciones, y deleitarnos en ellas; tú apoya a tus escépticos y académicos hasta que Cristo te haya llamado también a ti.<sup>331</sup> (*De servo arbitrio*, p.605)

Las restantes apreciaciones de Lutero acerca del carácter "epicúreo" de Erasmo retoman este mismo hilo, según el cual su rival se haría merecedor de este apelativo por su carácter "ateo" y "escéptico". El aspecto más llamativo de su acusación, tal como se lee en este párrafo, es la risa que escondería Erasmo (*rideat occulte*) en sus textos. ¿Pensaba Lutero en el *Elogio de la locura*, donde aparece la mención horaciana a la "piara de cerdos"? No nos corresponde aquí hipotetizar al respecto: el único motivo por el que traemos a colación este debate es para contextualizar lo que implicaba para Erasmo establecer una asociación entre el concepto epicúreo de *voluptas* y la felicidad de la vida cristiana luego del estallido de la Reforma.

## 6.2. Estado de la cuestión

Las interpretaciones de la obra erasmiana que ponen el acento en las temáticas que aquí estamos estudiando suelen tomar como eje el *Epicureus*, mientras que el *Convivium religiosum* (aunque sin duda reconocido como uno de los textos más relevantes dentro de los *Colloquia*) no ha sido vinculado con tanta frecuencia con los debates sobre la relación entre la *voluptas* epicúrea y el *summum bonum*. Sin embargo, como veremos, existen algunas excepciones. Por lo general, los estudios que tomaremos en cuenta no se concentran en particular en la cuestión del manejo concreto de las fuentes epicúreas por parte de Erasmo. Esto se debe posiblemente a que no hay mayores dudas acerca de su conocimiento de primera mano de Diógenes Laercio y de Lucrecio, aunque un estudio del uso específico de Erasmo de las palabras e ideas de este último autor aún está por hacerse.<sup>332</sup>

Algunas de las interpretaciones del *Epicureus* de Erasmo ponen el acento en su vinculación con el texto de Valla al que nos hemos estado refiriendo y lo relacionan también con el *De contemptu mundi*. En este sentido, Delcourt y Derwa (1968) señalan

---

<sup>331</sup> "Nam hoc consilio aliud nihil facis, quam quod significas te in corde, Lucianum aut alium quendam de grege Epicuri porcum alere, qui cum ipse nihil credat esse Deum, rideat occulte omnes qui credunt et confitentur. Sine nos esse assertores et assertionibus studere et delectari, tu Scepticis tuis et Academicis fave, Donec te Christus quoque vocaverit." El texto latino pertenece a la edición de Knaake (1908).

<sup>332</sup> Bietenholz (2009, p. 117) señala que las primeras citas directas de estos autores aparecen en la edición veneciana de sus *Adagia*.



que el ataque de Erasmo al estoicismo es mucho más velado que el que aparece en el texto de Valla, pero encuentran coincidencias entre ambas obras en el hecho de que los dos autores traten la ética epicúrea sin ocuparse de su teoría de la naturaleza. Delcourt y Derwa señalan también que mientras que para Valla el epicureísmo no es más que una fuente de inspiración, es Erasmo quién realmente logra asociar las doctrinas de Cristo y Epicuro. El *De contemptu mundi*, aunque apunta en el mismo sentido, es considerado un acercamiento cualitativamente inferior a la problemática del *Epicureus*.

Sin duda una de las interpretaciones más sólidas e influyentes sobre el lugar del epicureísmo en la obra de Erasmo es la de Bultot (1969), quien analiza el *De contemptu mundi* en el contexto de los elogios de la vida monástica y en diálogo con el *Epicureus*. En ambos textos, afirma, se sostiene la paradoja de que la vida del cristiano devoto, aparentemente llena de penurias, es en realidad la única que implica la *vera voluptas*. Tal como harán luego Burucúa (2001), Onfray (2007) y Bietenholz (2009), Bultot llama la atención entre la relación entre los jardines (como aquel en el que transcurre el *Convivium religiosum*), verdaderos *loci amoeni* de la conversación erasmiana, y el Jardín epicúreo, apoyándose también en el uso de la palabra *voluptas* para describir al paraíso terrenal en el *Génesis*. De la filosofía epicúrea, Erasmo sólo retiene tres elementos: el rechazo de los placeres que implican un dolor mayor, la aceptación de los pequeños sufrimientos para evitar los más grandes, y la idea de que hay que privarse de algunos placeres para obtener otros más intensos. Estos principios pueden alinearse sin demasiada dificultad con la tradición de los elogios de la vida monástica anterior. El hecho de que Erasmo haya decidido vincularlos con el epicureísmo se debe probablemente a la influencia que ejerció sobre él la obra de Valla (1969, p. 227). Por último, Bultot afirma que tanto el *De contemptu* como el *Epicureus* (cuyas tesis considera similares) son textos que se diferencian claramente de la mayor parte de las revalorizaciones renacentistas de Epicuro, en la medida en que esta revalorización tenía por lo general como característica un rechazo del espiritualismo excesivo y un intento de defender la importancia y los derechos del cuerpo. En este sentido se separa también del *De vero bono* de Valla, y permanece mucho más anclado en la tradición cristiana medieval.

El análisis de Terence Cave (1979) del *Convivium religiosum* no está centrado en la cuestión de la *voluptas* epicúrea, pero aun así provee algunos elementos útiles para pensar este diálogo en el contexto de nuestro trabajo. Para esta autora, este coloquio puede leerse a la luz de los postulados principales de la hermenéutica erasmiana, cuyo

objetivo fundamental era la identificación del *sensus germanus* del texto y cuestionar las interpretaciones exclusivamente basadas en la alegoresis. Sin embargo, Erasmo no rechaza la lectura alegórica, como el mismo *Convivium*, con la presentación del jardín de Eusebio, lo demuestra con claridad. Este coloquio presenta la búsqueda del sentido por parte de los interlocutores en relación con el apetito y el placer: se trata de un apetito discursivo que sólo puede ser saciado en un ambiente de *voluptas* y abundancia donde las palabras y las cosas se muestran entre sí.

Chomarat (1981) destaca en primer lugar el uso por parte de Erasmo de la palabra *voluptas* en diversos coloquios (entre los que figuran el *Convivium religiosum* y el *Epicureus*) para referirse al deleite espiritual del cristiano, siguiendo en este sentido el camino abierto por Valla. El gesto de Erasmo al titular a su texto *Epicureus* es irónico, y las diferencias con el epicureísmo original son mayores que las similitudes, en tanto la forma para alcanzar la *tranquillitas* en cada caso depende de factores muy distintos (la naturaleza desprovista de influencias divinas en un caso, la bondad de Dios en el otro). En un plano más general —que abarca también otros coloquios— Chomarat indica que los placeres no son descartados de la vida del cristiano, y a menudo aparecen criticadas todas las formas de producirse malestares innecesarios como el ayuno.

El mayor aporte de Boyle (1981) consiste en analizar en detalle el *Epicureus* contextualizándolo en el debate con Lutero. Esta autora considera que Erasmo se opone a la idea de una "voluntad corrompida" que sostenía su adversario, e intenta mostrar en su último coloquio una sinergia entre la naturaleza y la gracia. La moral luterana, aunque sostenía también que Dios odia la tristeza, ubicaba toda la felicidad humana en la vida ultraterrena, mientras que la concepción de Erasmo implica también una valoración positiva del mundo natural. Burucúa (2001) comparte esta última hipótesis, y destaca que la influencia de Valla debió ser determinante para Erasmo al momento de plantear una *voluptas* cristiana. Además, observa que la asimilación erasmiana de Cristo con Epicuro es una forma de presentar un camino hacia la armonía entre cuerpo y alma, y entre virtud y alegría, así como el jardín del *Convivium religiosum* armoniza naturaleza y religión.

Verstraete (2006), por su parte, considera que no hay una fuerte deuda de Erasmo con el texto de Valla y que las diferencias entre ambos son notables. En su estudio se ocupa de ubicar otras referencias al epicureísmo en los *Colloquia*, en particular, en aquellos que se refieren a los banquetes, como el *Convivium religiosum*. Prevalece en estos diálogos un uso positivo (aunque matizado) de la doctrina del

filósofo de Samos, lo que se contrapone a la postura hostil que sostenía al respecto en el *Enchiridion*, fuertemente influido por el estoicismo. Para Verstraete, fue la lectura de Diógenes Laercio la que influyó de forma decisiva en este cambio de perspectiva de Erasmo y que, junto con el deseo de refutar las acusaciones de Lutero, lo llevó a concebir la posibilidad de un cristianismo "epicúreo".

También María Vega (2006) hace un recorrido por otras obras de Erasmo en las que pueden rastrearse elementos epicúreos, y se detiene sobre todo en el *Sermo de immensa misericordia Dei* de 1524. Erasmo condena en este texto la cosmovisión lucreciana, en la medida en la que se aparta de la concepción cristiana de la providencia y de la Creación. En cuanto al *Epicureus*, Vega sigue de cerca a Bultot, cuyo análisis ya hemos mencionado más arriba, y considera que la teología de Erasmo no le debe nada al epicureísmo, y que su texto es un ejercicio basado en el juego con las paradojas cuyo propósito principal es defenderse del ataque de Lutero.

El aporte más original de Michel Onfray (2007) es su hipótesis de que el *Convivium religiosum* es por lo menos tan importante como el *Epicureus* para comprender el epicureísmo erasmiano y su perspectiva sobre el placer en la vida cristiana. Llama la atención para esto sobre la benevolencia con la que se consideran los placeres corporales en el primero de estos textos, y en su insistencia en la importancia de gozar de la creación. El jardín de Eusebio en el *Convivium* aparece no sólo como un eco del jardín epicúreo, sino como un espacio conceptual equivalente a una "utopía" en donde los placeres terrenales epicúreos y la lectura de los evangelios se conjugan para lograr una *ataraxia* plena, magnificada por la esperanza cristiana de la felicidad ultraterrena. Por último, tal como señalamos antes,<sup>333</sup> Onfray considera que la posibilidad de un cristianismo epicúreo y humanista, como el que proponían Valla y Erasmo, fue suprimida por la Reforma y la Contrarreforma, una hipótesis que por nuestra parte compartimos.

El estudio de Bietenholz (2009) tiene varios puntos en común con el de Onfray. Ambos trabajan el mismo corpus (que incluye, además de los dos textos centrales para nuestro estudio, el *Elogio de la locura*) y señalan el carácter epicúreo del jardín del *Convivium religiosum*. Para Bietenholz la *stultitia* de Erasmo está vinculada con la *Natura-mater* de Valla, que a su vez tiene puntos en común con la *Venus genetrix* de Lucrecio. Sin embargo, en la última parte del libro de Erasmo, la aparición de la "locura

---

<sup>333</sup> Ver p.242.

cristiana" pone el acento sobre los placeres espirituales y desplaza los corporales. El *Epicureus* enfatiza aun más este último aspecto, desplazando cualquier tipo de placer *stultus* de la vida del auténtico cristiano. Finalmente, Bietenholz concluye que aunque Erasmo no era un epicúreo y las acusaciones de Lutero al respecto eran infundadas, algunas ideas en común, entre las que se destaca la importancia de la tranquilidad del alma y la aceptación de una *voluptas honesta* y serena, le permitían jugar con esta escuela filosófica en sus textos.

Jean-Claude Margolin (2010), uno de los especialistas más eminentes en la obra del humanista holandés, dedicó un texto al análisis del *Epicureus* y a sus vínculos con el epicureísmo antiguo. Luego de contextualizar este texto proveyendo distintos testimonios contemporáneos acerca del valor derogatorio del adjetivo con el que está titulado, Margolin destaca que Erasmo va más lejos que sus antecesores Lorenzo Valla y Tomás Moro en su proclamación de un cristianismo epicúreo. Erasmo trata de mostrar una continuidad entre las doctrinas filosóficas paganas y las cristianas, en la medida en que reconocen la existencia de virtudes naturales del ser humano que le permiten alejarse del error. La diferencia clave reside en que Erasmo no puede concebir que esto baste para lograr la felicidad del hombre, y de ahí que reconceptualice la *amicitia* para hacerla sinónimo de la afinidad con Dios. Margolin señala acertadamente que la complejidad del debate gira alrededor de la definición del término *voluptas* y del problema de separar de forma clara los placeres necesarios de los superfluos. En última instancia, se afirma la asociación entre los verdaderos bienes y el verdadero placer, siguiendo en esto también al *De vero bono* de Lorenzo Valla. El placer auténtico parece reservado, señala Margolin, a una elite intelectual-moral que sabe cómo vivir de forma piadosa, mientras que el vulgo se ve condenado por su incomprensión de aquello que constituye la *vera voluptas*. El materialismo epicúreo se transforma en una forma de espiritualismo, aunque no por esto se trata de celebrar exclusivamente los placeres ultraterrenos, puesto que Erasmo (al igual que en el *Convivium religiosum*) destaca repetidas veces la forma en la que la moderación aumenta la *voluptas* en nuestra vida terrenal.

La mayor parte de estas interpretaciones tienden a separar el texto de Erasmo tanto del epicureísmo antiguo como de la defensa del "hombre natural" que aparece enfatizada en los dos primeros libros del *De vero bono*, aún cuando reconocen que puede haber puntos de contacto con esta obra. Greenblatt (2011, p. 227) responde al mismo impulso cuando elige denominar al *Epicureus* erasmiano un "pase de manos"

(*sleight of hand*) que no implica un vínculo sustancial con la ética pagana, a diferencia de lo que —según afirma el mismo Greenblatt— sucede en *Utopia*. Nuestra perspectiva es, en cambio, que una lectura atenta de los debates retomados por Erasmo en el *Epicureus* y el *Convivium religiosum* revela muchos puntos de contacto con los problemas que hemos analizado hasta ahora, y que si bien existen énfasis y posicionamientos diferentes en relación con algunas temáticas, hay buenos motivos para considerar que estos textos responden a los mismos interrogantes. De las interpretaciones que hemos citado, son las de Delcourt y Derwa (1968) y la de Burucúa (2001) la que consideramos se acercan más a nuestra propuesta, aunque la brevedad de sus estudios no les permite un análisis pormenorizado de los aspectos que destacaremos aquí.<sup>334</sup>

Por último, en términos más generales, merece la pena mencionar una de las conclusiones de Bruce Mansfield en su *Erasmus in the Twentieth Century* (2003). Puesto a evaluar los principales debates contemporáneos acerca del significado de la obra erasmiana, Mansfield identifica como un problema irresuelto la cuestión de si Erasmo sostuvo en su obra una separación absoluta entre cuerpo y alma que tiende a negar todo valor al mundo material, o si en cambio abogó por formas de complementariedad más flexibles entre estos dos polos. La cuestión, como veremos aquí muy claramente, depende en gran medida del texto del que se trate, ya que —como señala el mismo Mansfield (2003, p. 226) — Erasmo era muy consciente de los géneros y los modelos retóricos con los que trabajaba en cada ocasión. Dentro de nuestro corpus, encontraremos importantes diferencias en este sentido entre el *De contemptu mundi*, el *Convivium religiosum* y el *Epicureus*.

### **6.3. Un texto de juventud: el *De contemptu mundi***

Muchos años antes de la publicación de los *Colloquia*, Erasmo planteó posibles conexiones entre el placer epicúreo y la vida cristiana. De la misma forma en la que el *De voluptate* de Ficino servía de antecedente para los razonamientos del *In Philebum*, el *De contemptu mundi* revela un interés juvenil por parte de Erasmo en los problemas que aquí investigaremos en textos producidos en la última parte de su vida.

---

<sup>334</sup> Delcourt y Derwa dedican tres páginas al *Epicureus*, y Burucúa, dos. Por este motivo, a menudo nos será imposible contrastar las hipótesis más pormenorizadas de este trabajo con sus respectivos análisis, ya que no se explayan sobre muchos de los temas que nos proponemos trabajar.

La primera dificultad del *De contemptu* surge de su datación, ya que aunque la obra fue publicada en 1521, Erasmo mismo incluye como prefacio una aclaración en la que se distancia de su texto, y declara que fue escrito por encargo cuando rondaba los veinte años (es decir, alrededor de 1488), sin considerar que sería publicado en el futuro.<sup>335</sup> Esto lo sitúa entre sus primeros escritos, producidos cuando aún se encontraba en el monasterio de Stein. Erasmo era consciente de que el texto se publicaría eventualmente, con o sin su consentimiento, tal como sucedería con los *Colloquia*. Esto lo señala el mismo autor en la epístola al *candidus lector* que precede la edición de 1521. No es sorprendente que sintiera la necesidad de marcar distancia con sus pronunciamientos en esa obra, ya que la mayor parte del texto consiste en una defensa de la vida monástica, algo que rara vez encontramos en el resto de sus escritos.<sup>336</sup> Por otro lado, en el doceavo y último capítulo, exige cautela y llama la atención sobre los peligros de apresurarse a decidir a favor de este tipo de vida.<sup>337</sup> Además, marca que los monasterios ya no tienen la pureza que se encontraba en los inicios de la era cristiana. Si recordamos la conexión entre la vida cenobítica y *Utopia*, podemos encontrar aquí un punto de contacto, ya que Erasmo declara que en las antiguas congregaciones no eran necesarias las reglas monásticas, y que la única forma de castigo era la "amica fraterna que correptio",<sup>338</sup> que podemos vincular con el uso de la vergüenza como principal mecanismo represivo en la isla concebida por Moro.

Dos secciones resultan relevantes para nuestro tema. En primer lugar, el capítulo IV, titulado "Mortiferas atque acerbas esse voluptates carnis", defiende la posición antihedonista con argumentos tradicionales tomados de autores paganos y cristianos por igual. Pueden encontrarse aquí varios paralelismos con la condena del placer en *The Last Things* de Moro. Erasmo insiste en este texto en el aspecto animalizante del placer, y señala también su conexión con la locura de los hombres, empleando argumentos que son equivalentes (aunque aquí con un signo exclusivamente negativo) a los de su *Elogio*:

---

<sup>335</sup> Para un resumen de los debates sobre la datación de este texto véase la introducción de Dresden (1977) al texto latino y de Rummel (1988) al texto en inglés.

<sup>336</sup> En su biografía de Erasmo, Huizinga (2002, p. XV) llama la atención sobre el hecho de que en sus cartas de este período no se percibe aún la antipatía que le provocaría, en retrospectiva, su ingreso al sacerdocio.

<sup>337</sup> Este cambio en el último capítulo ha suscitado diversas especulaciones sobre su fecha de composición en relación con el resto del texto. Al respecto véase los estudios citados de Rummel (1988) y Dresden (1977).

<sup>338</sup> "Aberat imperium, vltro praeuolabant omnes et freno magis erat opus quam calcaribus. Extremum illius supplicium erat amica fraterna que correptio" (*De contemptu mundi*, XII, p.83)

Ahora, ¿para qué evocar para ti el resto de las necedades [*ineptias*] del mundo, o diré mejor delirios [*furias*]? "Malos goces" [*Mala gaudia*] los llamó alguno, a mí me parece que no han de ser llamados con otro nombre que goces dementes [*insana gaudia*]. ¿Qué festines, hartazgos, ebriedades, agitaciones nocturnas, qué bailes, qué saltos, qué juegos disolutos, qué chistes bufonescos e impúdicos y mil actividades más no te parecen muy similares a la risa de un loco?<sup>339</sup> (*De contemptu mundi*, IV, p.49)

A esto se suma un argumento Platónico que ya habíamos encontrado en el *In Philebum* de Ficino: el placer como *esca* o "carnada". Recordemos sin embargo que Ficino concebía en sus *Apologi ad voluptatem* la existencia de dos carnadas, una producida por el bien y otra por el mal, mientras que aquí Erasmo se refiere sólo a esta última.<sup>340</sup> También la aparición del adjetivo *divinis* para referirse a Platón en el siguiente pasaje recuerda a los escritos del filósofo florentino:

Pues ninguna cosa acerca a los hombres a la condición de bestias más que el repugnante deseo de la carne, y cuanto más suave es más dañino, por lo que aquel divino Platón aptamente lo llamó "carnada de los males" [*escam malorum*]. Puesto que así como la carnada fijada a un anzuelo atrae hacia sí a los pequeños peces, atrapando a los que se dejan atrapar, así aquel, disimulando su veneno con miel, atrae a las almas ávidas de presa, las infecta una vez seducidas, y las asesina sin clemencia una vez que han sido infectadas.<sup>341</sup> (*De contemptu mundi*, IV, p.48)

Merece notarse además que Erasmo no utiliza términos específicos para referirse a los placeres corporales por oposición a otro tipo de placeres, sino que emplea como sinónimos *voluptas*, *libido* y *gaudium*. Finaliza el capítulo reflexionando brevemente sobre si el deseo de contraer matrimonio ha de contarse entre estos placeres dañinos. No provee una solución definitiva a este problema, limitándose a sugerir la lectura de San Jerónimo y a afirmar que el matrimonio es recomendable sólo para aquellos que no

---

<sup>339</sup> "Nunc quid tibi caeteras saeculi commemorem ineptias dicam an furias? Mala gaudia dixit quidam; mihi videor non alieno nomine vocaturus, si insana gaudia dixerō. Quid obsonationes, ingurgitationes, ebrietates, nocturnae debachationes, quid choreae, quid saltatus, quid dissoluti lusus, quid sales scurriles atque impudici, quid id genus alia mille, nonne phrenetici risibus tibi videntur simillima?". Las citas en latín corresponden a la edición de Dresden en el volumen V-I de la *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* (1977).

<sup>340</sup> Ver cap. 4.10.

<sup>341</sup> "Nulla enim omnium re ad brutorum conditionem propius accedunt homines quam foedissima carnis libidine, quae eo nocentior quo blandior, vt eam diuinis ille Plato escam malorum aptissime vocauerit. Vt enim esca hamo praefixa pisciculos allicit seque captantes capit, itidem illa melle quodam sua venena dissimulans animas praedae avidas pellicit, pellectas inficit, infectas inclementer perimit."

pueden evitarlo sin caer en algo peor ("Comprobo nuptias, sed in his qui sine illis non possunt viuere" —*De contemptu*, IV, p.50). Esto resulta interesante para nosotros puesto que el posicionamiento de Erasmo frente a la vida matrimonial (desarrollado en detalle en su *Encomium matrimonii* pero presente en muchas otras obras suyas, entre ellas *Convivium religiosum* y el *Epicureus*) será precisamente uno de los argumentos por los que los teólogos de París lo asociaban a Joviniano, el falso profeta que Jerónimo acusaba de ser un epicúreo encubierto. Desde nuestra perspectiva, algunos de los posicionamientos del *Epicureus* pueden leerse a contrapelo del *Adversus Iovinianum*.

Luego de esta condena generalizada al hedonismo, puede resultar sorprendente que en el octavo capítulo del *De contemptu* Erasmo caracterice la vida monástica como una vida plena de *voluptas*. Esto, nos dice, puede resultar difícil de aceptar para aquellos que miden todo por los placeres carnales:

Piensa en que goces habrá cuando la victoria ya esté ganada, y en el triunfo en los cielos con la renombrada pompa, cuando, para los que la realizan, ya deleita la labor de la milicia. Piensa en cómo ésta feliz libertad nos dará placer [*voluptate*] cuando ya el yugo es suave. Pero sospecho que lo que dijimos parecerá un prodigio para algunos, sin duda a aquellos de la manada que, parecidos a los animales, miden toda felicidad por el placer de sus paladares y estómagos. [...] Yo por mi parte me atrevo a jurar que aquí no hay nada que no esté lleno de placer [*voluptatis plenum*].<sup>342</sup> (*De contemptu mundi*, VIII, p.62)

La división entre dos formas de *voluptas* es clara. Por un lado, aquella que aparecía en el capítulo IV y que se conecta con el vientre y el paladar, y por otro, aquella en la que viven todos los que pueden esperar con confianza la bendición de la vida eterna. Esta división está continuamente apuntalada por el férreo dualismo alma-cuerpo que aparece retomado a lo largo de todo el texto para cuestionar cualquier ideal de vida vinculado a los sentidos. En su esfuerzo por responder las posibles objeciones de aquellos que miden la calidad de una vida por los placeres corporales, el texto de Erasmo se acerca al *De vero bono*, en donde el Raudense se proponía responder a estos objetores con su panegírico.<sup>343</sup> Sin embargo las estrategias que emplean son diferentes, ya que mientras este último optaba por recurrir a la imaginación, haciendo alusión a los placeres

---

<sup>342</sup> "Quid tandem gaudiorum futurum rere iam parta victoria, in caelis sempiternum triumphum celeberrima cum pompa, agentibus quum sic delectet militiae labor? Qua nos voluptate afficiet felix illa libertas quibus suaue est vel iugum? Sed fore suspicor quibus miraculo futurum sit quod diximus, eos nimirum de illorum grege hominum qui, pecudum simillimi, omnem felicitatem aut palatu aut ventris voluptate metiuntur. [...] Ego quidem iurare ausim nihil hic non esse voluptatis plenum."

<sup>343</sup> Ver cap. 3.4.



sensoriales del cuerpo resucitado luego del Apocalipsis, Erasmo presenta una descripción selectiva de algunos elementos de la vida de clausura. Existe otra afinidad, quizás aún más importante, entre ambos textos. Al igual que su antecesor, Erasmo defiende la vida cristiana apoyándose en el cálculo epicúreo según el cual cualquier sacrificio hecho en esta vida es mínimo en comparación con la felicidad celestial. Con ese propósito presenta en este capítulo la figura de un navegante, quien acepta los peligros del mar y las dificultades de su labor porque sabe que la chance de adquirir riquezas enormes lo justifica. De este modo, pese a su condena de los deseos materiales, Erasmo despliega la elección de la vida monástica como la consecuencia de un cálculo utilitarista elemental que se aplica por igual a todos los hombres.

En el capítulo IX Erasmo continua desarrollando estos argumentos y plantea que la vida en clausura ofrece tres recompensas propias: *voluptas*, *tranquillitas*, *libertas*. Las primeras dos, recordemos, habían sido unificadas como equivalentes a la *ataraxia* epicúrea por Ficino ya en su *De voluptate* de 1457.<sup>344</sup> Aquí, Erasmo se refiere sobre todo a como el alma tranquila, virtuosa y libre de culpas experimenta *gaudium* de forma continua.<sup>345</sup> Es, sin embargo, el capítulo XI es el que trata específicamente sobre el placer, como indica su título: "De voluptate vitae solitariae", y en donde aparecen una serie de referencias a Epicuro. En primer lugar, admite como verdadera la hipótesis de que todos los hombres aspiran al placer.<sup>346</sup> A esto le añade el cálculo epicúreo, que si bien estaba ya presente de forma implícita en el ejemplo del navegante, ahora aparece presentado formalmente:

De hecho, mi Iodoco, ¿toda la disposición de nuestra vida es epicúrea! ¿Cómo así, preguntas? Escucha. Niega Epicuro que deban ser elegidos los placeres que son seguidos por molestias mayores. [...] Tampoco en esto nos alejamos del magisterio de Epicuro. Puesto que cuando hay poco de placer, y mucho de molestia, tenemos el buen sentido de no querer intercambiar exiguas comodidades por grandes incomodidades. Además enseña que a veces han de aceptarse dolores para evitar dolores mayores, y también a menudo deben evitarse placeres para obtener otros mayores. ¿Qué hacemos nosotros?

---

<sup>344</sup> Los tres son ideales epicúreos, si entendemos por *libertas* la ausencia de malestares vinculados con las exigencias de la vida política y de la angustia producida por los deseos no naturales. Núñez (2010, p. 238) lo vincula con el precepto epicúreo de vivir ocultamente (*lathe biosas*).

<sup>345</sup> El título del noveno capítulo es "Solitarios duplici tranquillitate gaudere", y se refiere tanto a la satisfacción producida por la calma exterior (alejarse de los ruidos y la violencia del mundo) como a la interior, propia del alma virtuosa.

<sup>346</sup> "Et illud fortasse non absurde Epicurus: errare quidem mortales in iudicandis voluptatibus, omneis tamen vno animo aliis quidem atque aliis modis eas expetere." (*De contemptu mundi*, XI, pp.73-74).

Preferimos vigiliias, ayunos, soledad, silencio y otras cosas de este género para no ser forzados a tener mayores dolores. ¿Tú creías que nosotros desechamos el placer? ¡Lo cambiamos, no lo desechamos!<sup>347</sup> (*De contemptu mundi*, XII, pp.73-74)

El valor negativo de la palabra *voluptas* y de sus cuasi-sinónimos que encontramos en el capítulo IV queda ahora enteramente desplazado por los placeres propios de una vida cuya *ratio* es epicúrea. Tal como sucedía en el *De vero bono* y en *Utopia*, la concepción epicúrea de la naturaleza, compuesta de átomos y desprovista de cualquier fuerza providencial, no recibe ninguna mención al momento de reconsiderar su sistema ético. Pero mientras que Valla privilegiaba, en el parlamento de Vegio, el primer postulado atribuido aquí a Epicuro (la idea de que todos buscamos el placer por igual), en el *De contemptu*, tal como sucederá luego en el *Epicureus*, la noción principal a tener en cuenta es la del intercambio (*commutatio*) de un placer menor que viene acompañado de dolores más grandes por otro que es mayor, y que sólo trae incomodidades relativas como el ayuno, el silencio y la soledad. Puede resultar llamativo que aquí Erasmo elogie los ayunos, una práctica cuya utilidad y significado religioso pondrá en duda en varias ocasiones en los *Colloquia*, pero esto puede explicarse por el contexto de esta obra, que combina el género de la *declamatio* con las tradicionales *epistolae hortatorias* (Dresden, 1977, p. 3).

Un tercer elemento retomado de Epicuro es la idea de que no hay peor mal que el que proviene de una *conscientia cruciata*.<sup>348</sup> Aquel que ha tomado los votos y vive en clausura está alejado de este gran peligro, ya que continuamente goza con la expectativa celestial. Este gozo es vinculado con los escritos de San Bernardo, adalid medieval de la *suavitas* de la esperanza cristiana, y aunque Erasmo afirma que es poco frecuente

---

<sup>347</sup> "Imo vero, mi Iodoce, tota vitae nostrae ratio Epicurea est! 'Quid istuc', inquis? Audies. Negat Epicurus eas admittendas esse voluptates quas maiores molestiae consequantur. [...] Ne in his quidem ab Epicuri magisterio desciscimus. Nam cum parum habeant voluptatis, molestiae plurimum, sapimus qui exiguum commodum maximo incommodo mercari nolumus. Praeterea docet nonnunquam adeundos esse dolores maiorum dolorum effugiendorum gratia, item saepe omittendas esse voluptates vt maiores assequamur. Quid nos? Vigilia, ieiunia, solitudinem, silentium caeteraque eius generis perferimus, ne maiores dolores ferendi nobis sint. [...] Tu nos voluptatem amisisse credebas? Commutauimus, non amisimus!"

<sup>348</sup> Esto aparece claramente formulado por Lucrecio en *De rerum natura* (III, 1018-1023), donde afirma que incluso en ausencia de castigos materiales la conciencia de la *mens* de los hechos criminales que realizó hace de la vida un infierno (*acherusia*). Es probable sin embargo que Erasmo no hubiera tenido acceso a esta fuente en el monasterio. De todos modos, la misma idea aparece en las epístolas morales de Séneca (XCVII, 15) atribuida a Epicuro, así como en el *De finibus* (I, 50-51) de Cicerón.

experimentarlo, dice también que haberlo hecho una vez hace que todos los placeres mundanos aparezcan por comparación despreciables.<sup>349</sup>

Por último, es importante señalar la clasificación de los placeres que aparece presentada aquí de acuerdo a la diferencia hombre/animal y alma/cuerpo:

Tanto se diferencia el alma en dignidad con el cuerpo, cuanto sobrepasa el placer del alma a los encantos del cuerpo. Este placer es como el alma: verdadero, perpetuo, nunca desagradable, sincero, moralmente recto, divino, saludable; estos otros en cambio son falsos, lábiles, llenos de fastidio, con más amargura que miel, repugnantes, mortíferos. No es posible hacer que la misma persona disfrute por igual del placer del alma y del cuerpo: cada uno excluye al otro.<sup>350</sup> (*De contemptu mundi*, XI, p.74)

Enfatizando este punto, Erasmo finaliza este capítulo recordando especialmente que "nihil voluptuarium erit quo coelestes voluptates amittas" (*De contemptu mundi*, XI, p.82). Encontramos por lo tanto una relación de exclusividad que descarta toda posibilidad de conciliar una vida de placer sensible con una vida de placer espiritual, tal como en la *duplex voluptas* de Antonio da Rho (al menos entendida en su forma más inmediata), en la oposición entre *fleshy pleasure* y *ghostly pleasure* de Tomás Moro en su *The Last Things*, y en la elección de vida de los butrescos en *Utopia*. El placer espiritual no incluye, para Erasmo, únicamente la expectativa celestial y la ausencia de malestares y preocupaciones, sino que también está vinculado con los goces de la lectura y el *otio studiorum*. La frecuentación del Antiguo y del Nuevo Testamento, junto con la lectura de autores cristianos e incluso de autores paganos, es defendida en los términos más exaltados como fuente de placer: "Hoc voluptatis genus tantam habet varietatem, tantam copiam, vt nullus omnino fastidio possit esse locus" (*De contemptu*, XII, p.80).

De acuerdo al estudio al que ya nos hemos referido de Bultot (1969, p. 227), la recuperación de la figura de Epicuro es el único punto en el que Erasmo se aparta, al menos parcialmente, de los contenidos esperables y sancionados por la tradición para este tipo de textos. Hemos podido observar tres elementos epicúreos que son retomados

---

<sup>349</sup> "Quaquam autem harum deliciarum rara (vt inquit Bernardus) hora et breuis soleat esse mora, tantae certe sunt vt si quicquid hic mundus vsquam habet voluptatis, in vnum conflatur, prae his vile quiddam fastidiendumque videatur." (*De contemptu mundi*, XI, p.76)

<sup>350</sup> "Quantum igitur a dignitate anima abest corpus, tanto animi voluptas corporis praestat illecebris. Illa enim, vt anima, vera, perpetua, fastidii nescia, syncera, honesta, diuina, salutifera, hae contra falsae, labiles, fastidii plenae, plus aloes quam mellis habentes, foedae, mortifera. Fieri autem nequit vt idem et corporis et animi voluptate gaudeat: alterutra cendum est."

aquí. Por un lado, la idea básica de que todos compartimos la búsqueda de los placeres, aunque algunos se equivocan en su elección. En segundo lugar, el cálculo epicúreo basado en la idea de que existen placeres que deben ser desdeñados por el malestar que luego provocan, y dolores que deben ser elegidos por el placer mayor que acarrear. En tercer lugar, la idea de que debemos elegir una vida libre de cualquier elemento que atormente nuestro espíritu, ya que este es el peor de los males. Utilizando estos tres elementos en un contexto cristiano, la vida monástica puede aparecer bajo una *ratio* epicúrea, ya que provee placeres auténticos de tipo espiritual, nos exige malestares que son infinitamente inferiores a los placeres que acabará por proveernos, y nos ofrece un ámbito en el que podemos vivir liberados del pecado (y de la culpa que conlleva) propio del mundo secular.

El mismo *De contemptu* reflexiona brevemente sobre la forma de emplear las fuentes paganas al referirse al tópico de la *mulier barbara*. Según una interpretación de la Biblia realizada ya desde la patrística, los ritos por los que las mujeres no israelitas podían ser purificadas para casarse con un miembro del pueblo elegido (Deut 21:10-13) funcionan como una analogía de los procedimientos por los que un autor pagano podía ser empleado en un contexto cristiano (Dresden, 1977, p. 18). Erasmo aquí se refiere a este tópico para defender la frecuentación de lecturas paganas, cuya influencia es abundantemente reflejada por la misma textualidad del *De contemptu*. En el texto que funciona como introducción a su edición bilingüe del Nuevo Testamento (*Novum Instrumentum*) de 1516, titulado "Paraclesis", Erasmo se refiere de nuevo a este tópico, muy frecuentado en general por los humanistas. Allí indica que hay elementos de sabiduría pagana que congenian con la *philosophia christi*, y entre ellos señala una de las ideas epicúreas que acabamos de citar: "Nada puede ser agradable [*suave*] en la vida del hombre, salvo si su alma es consciente de no tener ningún mal, de donde proviene el verdadero placer [*vera voluptas*], como también admite Epicuro" (*Paraclesis ad lectorem pium*, LB 142).<sup>351</sup>

Es posible argumentar, sin embargo, que los tres principios básicos de *libertas*, *tranquillitas* y *voluptas* tienen un aire más terrenal que espiritual. En este sentido puede resultar llamativo que incluso en un escrito cuyo propósito general es ensalzar la vida religiosa, Erasmo señale que su principal ventaja es la *tranquillitas* de un espíritu sin

---

<sup>351</sup> "Nihil in uita homini suaue esse posse, nisi adsit animus nullius mali sibi conscius, unde ceu fonte scatet uera uoluptas, fatetur et Epicurus.". La cita corresponde a la edición de la *Opera Omnia* de Leclerc (1706).

mala conciencia, y que en cambio el goce anticipado del cielo figure en segundo lugar. Incluso si Erasmo construye ambos argumentos utilizando elementos religiosos, el primero de ellos no deja de ser un ideal que puede encontrarse en la literatura pagana y no parece depender de forma específica de la gracia divina. Por este motivo el *De contemptu* ha generado diversos debates en sus lectores del siglo XX, que disputan acerca de si debe enfatizarse el ángulo secular presente en el texto (apoyado en la ética pagana) en detrimento de su significado religioso, o si en cambio la convivencia de enunciados pertenecientes a la filosofía grecolatina con dogmas cristianos era un recurso común que en nada perjudica su contenido doctrinal básico.<sup>352</sup> Por nuestra parte, compartimos el posicionamiento de Tracy (1996), quien señala que entre los ideales de la vida monástica figuraba a menudo la *humilitas*, un valor que queda ausente de la tríada "epicúrea" de Erasmo (*libertas, tranquillitas, voluptas*). Mientras que era corriente dentro de la *devotio moderna* del siglo XVI encontrar una insistencia en la culpa y el remordimiento como componentes esenciales de la vida religiosa, Erasmo aquí se desentiende de estos elementos y no tiene ninguna consideración acerca de la auto-humillación como parte de las prácticas cenobíticas.<sup>353</sup>

Por otro lado, el *De contemptu* figura entre aquellos textos erasmianos que afirman de forma tajante la división entre cuerpo y alma. Hemos visto que esta división, como suele suceder, se aplica por igual a los placeres. Los hombres y las mujeres que opten por vivir en clausura pueden gozar en esta tierra, pero es un goce estrictamente espiritual. El cuerpo está bajo el régimen de ayunos y vigias, y no aparece aquí un elogio de la *sanitas* física y mental, a diferencia de lo que encontraremos tanto en el *Convivium religiosum* como en el *Epicureus*.

#### **6.4. Entre el *De contemptu* y el *Convivium religiosum*: referencias al placer epicúreo en el *Enchiridion* y el *Convivium profanum***

---

<sup>352</sup> Timmermans (1938) considera por ejemplo que Erasmo parte de un elitismo letrado que poco retiene de Cristo en su enseñanza y que su comprensión de la humanidad y de sus problemas se acerca más a la de Epicuro. En un sentido similar André Prévost (1969, p. 119) señala las limitaciones del pensamiento religioso erasmiano, que apenas le otorga un lugar a la gracia divina. Dresden (1977), en cambio, opta por señalar las fuertes continuidades entre el uso de fuentes paganas de Erasmo y la tradística medieval. Para Núñez (2010) Erasmo encarna a la perfección el ideal cristiano-humanista y sigue directamente el camino de San Jerónimo.

<sup>353</sup> Recordemos que los religiosos utopienses se encargan también de realizar tareas "asperum, difficile, sordidum" (*Utopia*, p.224).

Los años comprendidos entre el *De contemptu mundi* y el *Convivium religiosum* fueron de gran productividad para Erasmo. Sus obras comenzaron a ser impresas con frecuencia (en particular los *Adagia*, elaborados en este período) y sus viajes por Europa le permitieron establecer una red de correspondientes de gran alcance e influencia.<sup>354</sup> Antes de encarar específicamente el análisis del *Convivium* y su relación con los debates sobre la *voluptas* epicúrea nos referiremos a dos de las obras que escribió en este período.

La primera de ellas es el *Enchiridion milites christiani*, publicada en 1503. Tal como se aclara en su introducción, el propósito del texto es proveer armas para que el "soldado" cristiano pueda defenderse contra los peligros del mundo y mantener su entereza moral en cualquier circunstancia.<sup>355</sup> Las armas en cuestión consisten en una extensa serie de consejos y reglas (*canones*) tomadas tanto de las Escrituras como de la filosofía pagana, entre las que destaca el socrático "conócete a ti mismo". Tal como mencionamos más arriba, en este texto Erasmo recomienda en particular la lectura de Platón, aunque la cuestión de si se existen elementos específicamente ficinianos en lo que dice sobre este filósofo es difícil de dilucidar.<sup>356</sup> No hay rastros en este texto de la defensa de Epicuro que aparecía en el *De contemptu mundi*. El filósofo del Jardín es mencionado una única vez, dentro del "Canon sextus", cuyo propósito es constatar que el verdadero cristiano debe abandonar las opiniones del vulgo si aspira a la verdadera felicidad. "Milesii, Sybaritae, Asoti, Epicurei" (*Enchiridion*, LB 5: 42)<sup>357</sup> son igual de condenables, ya que todos ellos hacen de una *brevis voluptas* la suma de la felicidad. Lo que el vulgo llama *voluptas* es, como en el *De contemptu*, locura y veneno, mientras que el verdadero placer sólo se encuentra en Jesucristo ("Denique vera voluptas est amore Christi" —*Enchiridion*, LB 5: 42). La asociación entre el *summum bonum* y la conciencia libre de culpas se mantiene ("Vera et unica voluptas gaudium est purae conscientiae"), pero este precepto esencial, que reaparece constantemente entre el *De contemptu* y el *Epicureus*, no es vinculado con ningún filósofo pagano en particular.<sup>358</sup>

---

<sup>354</sup> Las menciones a Epicuro en los *Adagia* no son muy abundantes ni significativas. Probablemente la más importante sea la que aparece en el n.3790, "Verbis coquinaris", donde se dice que la filosofía de Epicuro, al colocar el sumo bien en el placer ("voluptatem asserat esse summum bonum") acaricia los oídos del vulgo.

<sup>355</sup> Recordemos que la metáfora del *miles christiani* fue empleada con frecuencia por Lorenzo Valla. Aparece, por ejemplo, en el proemio al *De vero bono*.

<sup>356</sup> Ver pp.236-237.

<sup>357</sup> Las citas del *Enchiridion* pertenecen a la edición de Leiden (1706).

<sup>358</sup> Cabe mencionar que el "Canon IV" ofrece una perspectiva algo distinta sobre la *voluptas*, ya que allí, siguiendo algunas de las corrientes dentro del estoicismo, se la considera un bien indiferente, tal como los honores y la salud. De todos modos, incluso en este capítulo aparece la palabra *voluptas* a secas con un

Esta condena del placer epicúreo-vulgar no resulta sorprendente en una obra como el *Enchiridion*, que toma la mayoría de sus preceptos del estoicismo y de Platón (pero no del Platón del *Filebo*, sino más bien del *Fedón*, donde los placeres son los clavos que impiden al alma trascender el cuerpo).<sup>359</sup> También reaparece la comparación del placer con una "carnada de los males" (*esca malorum*), cuyo origen es el *Timeo*. Notemos sin embargo que no se cuestiona específicamente a la figura de Epicuro como filósofo, sino a los *epicurei*, es decir, a sus seguidores. Esta diferenciación entre la enseñanza del filósofo de Samos y la corrupción de sus discípulos era habitual en la Edad Media a partir del *Policatricus* de Jean de Salisbury (Robert, 2013). El *Enchiridion* no hace explícita esta diferencia, ya que no aparecen referencias a Epicuro en singular. No deja de resultar relevante, sin embargo, que en el *De contemptu* se haga un elogio del epicureísmo apoyándose en el magisterio de Epicuro, mientras que en el *Enchiridion* la condena se refiera a los *epicurei* como colectivo.

No se encuentra en el *Enchiridion* ninguna satirización del sabio estoico como la que aparece en el *Elogio de la locura*.<sup>360</sup> El *Convivium profanum* (el último texto que comentaremos antes de dedicar nuestra atención al *Convivium religiosum*), en cambio, presenta este elemento y lo vincula explícitamente con el epicureísmo. La primera edición autorizada por Erasmo de sus *Colloquia* contenía este texto que, ya desde su título, indica un parentesco con el que aquí nos proponemos investigar. Se trata en este caso de un coloquio híbrido, que combina la representación de un diálogo cuyos protagonistas son "Cristiano" (*Christianus*), "Agustín" (*Agustinus*) y "Erasmio" (*Erasmus*) con una serie de fórmulas y preceptos retóricos útiles para estudiantes de latín. Difiere en esto del *Convivium religiosum*, en el que ya no aparecen listas de fórmulas sacadas de contexto. Aunque aquí tenemos un uso más complejo del epicureísmo y de la *voluptas*, nos limitaremos a señalar algunas cuestiones que servirán de contraste para analizar el *Convivium religiosum* y el *Epicureus*. El intercambio más significativo para nosotros es el siguiente:

---

significado negativo, cuando se condena a aquellos que desean la salud para el uso del placer: "Cur morbum metuis? Ne te priuet usu uoluptatum? Vitiosus est oculus tuus." (*Enchiridion*, LB 5: 26)

<sup>359</sup> Kinney (1989) identifica también como una de las principales fuentes de este texto el *Imitatio Christi* de Thomas Kempis, el texto fundamental de la *devotio moderna*.

<sup>360</sup> Sin embargo, en una carta a Martín Dorp (num.337 de la edición de Allen), Erasmo señaló que el mensaje del *Elogio* es el mismo que el del *Enchiridion* (Ciordia, 2007, p. XVII).

AGUSTÍN: Vivamos ahora, y ocupémonos del placer.<sup>361</sup> Seamos ahora epicúreos. El ceño estoico no es nada para nosotros. Adiós a las preocupaciones. Afuera toda malevolencia, que la envidia quede exiliada. Que la mente esté feliz, la expresión contenta, la conversación agradable.

CRISTIANO: ¿Quiénes son estos estoicos y epicúreos, Agustín?

AGUSTÍN: Los estoicos son ciertos filósofos tristes, severos y abstemios que miden el sumo bien del hombre por la virtud [*honesto*], sea lo que eso sea. Los epicúreos, muy lejos de estos, determinan la felicidad del hombre por el placer.

CRISTIANO: ¿Y tú finalmente qué eres? ¿estoico, o acaso epicúreo?

AGUSTÍN: Alabo a Zenón, pero vivo de acuerdo a Epicuro.

CRISTIANO: Lo que tú dices jugando, Agustín, esto seriamente lo practican hoy en día no pocos, que son filósofos sólo por la barba y el manto.<sup>362</sup> (*Convivium profanum*, p.198)

El cuestionamiento a los filósofos estoicos y cínicos se continúa a lo largo del coloquio en términos casi idénticos a los del pasaje que acabamos de citar. No se profundiza, por otro lado, en ningún aspecto concreto de la filosofía epicúrea más allá de su valoración de la *voluptas*.

Pese al carácter "profano" del banquete, en el que se habla principalmente de distintos alimentos y costumbres (entre las que destaca el consumo de pescado en la cuaresma, un tema que parece haber obsesionado a Erasmo y al que le dedicó su coloquio *Iχθυοφαγία*), el anfitrión señala en varias ocasiones que se trata de una comida frugal, lo que parece implicar que el carácter "epicúreo" de Agustín no se vincula específicamente con un ideal sibarita. En las menciones a Epicuro predomina una actitud análoga a la de Maffeo Vegio en el *De vero bono*, para quien la invocación al filósofo del Jardín es una forma de cuestionar a quienes son incapaces de gozar de cualquier cosa. En el *Convivium profanum* se reconoce la existencia de dos tipos de filósofos estoicos. Por un lado, están aquellos que, como Crisipo, se encuentran

---

<sup>361</sup> La expresión en latín es *curare cuticulam*, que de acuerdo al mismo Erasmo en sus *Adagia* (n.1375), significa ocuparse del placer antes que de otra cosa. La expresión es empleada por Horacio en la misma epístola (I, 4) en la que se declara epicúreo.

<sup>362</sup> " AVGVSTINVS. Vivamus nunc, curemusque cuticulam. Simus nunc Epicurei. Nihil nobis cum fronte Stoica. Valeant curae. Absit omnis livor, exulet obtrectatio. Sit mens laeta, frons hilaris, sermo lepidus.

CHRISTIANVS. Qui nam sunt isti Stoici atque Epicurei, Augustine?

AVGVSTINVS. Stoici philosophorum quoddam genus est triste, severum, ieiunum, qui hominis summum bonum honesto nescio quo metiuntur. Epicurei, his longe diversi, felicitatem hominis voluptate terminant.

CHRISTIANVS. Tu igitur cuius es tandem, Stoicus, an Epicureus?

AVGVSTINVS. Zenonem laudo, at Epicurum viuo.

CHRISTIANVS. Quod tu ioco dicis, Augustine, id serio factitant hodie non pauci, pallio tantum et barba philosophi. " Las citas del *Convivium profanum* pertenecen al mismo volumen de la *Opera Omnia* (I-III) que contiene el *Epicureus* y el *Convivium religiosum* (1972).



demasiado concentrados en las sutilezas del razonamiento filosófico como para detenerse siquiera a llevar comida a su boca.<sup>363</sup> Por otro lado, están aquellos que, como dice bromeando el mismo Agustín, alaban a Zenón pero viven de acuerdo a Epicuro. Esta acusación de hipocresía aparecía también en el texto de Valla, en donde se reconocía a los epicúreos una mayor coherencia entre vida y filosofía. Al referirnos a esta temática más arriba, señalamos que esta acusación a los estoicos y a los cínicos tiene tintes lucianescos. Aunque la relación entre Valla y Luciano no deja de ser especulativa, en el caso de Erasmo no existen dudas de que conocía y admiraba la obra de este autor, ya que tradujo algunos de sus textos junto a Tomás Moro.<sup>364</sup>

En resumen, mientras que el *Enchiridion* combina preceptos esenciales del estoicismo con el cristianismo para condenar toda forma mundana de *voluptas*, el *Convivium profanum* se encarga de mostrar el choque entre el estoicismo y las formas más elementales del placer. Esto último tiene como consecuencia la alienación de los filósofos, ya sea de la filosofía que dicen sostener, o de la vida de la que necesariamente tienen que participar. El tópico del filósofo severo, orgulloso y barbado se nos presenta aquí con sus características prototípicas, mientras que aquellos que se proclaman epicúreos no parecen caer bajo ningún exceso en particular más allá de la liviandad de su conversación.

Como veremos a continuación, consideramos que el *Convivium religiosum* aparece como un intento de reunir estas diferencias dentro de un modelo armónico en el que pueden convivir tanto las tensiones internas de la filosofía pagana como los ideales más elevados del cristianismo erasmiano. También el *Elogio* puede leerse como un intento de reunificación, pero mientras que en este último texto lo que une a los filósofos severos, a los miembros de la piara de Epicuro y a hombres y mujeres comunes (incluyendo a los cristianos más píos) es la *stultitia*, en el *Convivium religiosum* (y más adelante, en el *Epicureus*) encontramos un ideal de sabiduría y de moderación afín a muchos de los principios que Erasmo sostuvo en la mayoría de sus obras.<sup>365</sup>

---

<sup>363</sup> " Chrysippus adeo fertur intentus fuisse suis argutiis logicis, vt ad mensam etiam fame periturus fuerit, nisi ancilla Melissa cibum in os ingessisset. " (*Convivium profanum*, p.199)

<sup>364</sup> Merece la pena mencionar brevemente un último aspecto del *Convivium profanum* que nos interesa sólo desde lo lingüístico. Entre las fórmulas que aparecen presentadas, figuran aquellas destinadas a señalar el placer que produce haber recibido una carta. Aquí se combinan frases que emplean la palabra *voluptas* con la palabra *gaudium*, lo que recuerda la epístola LIX de Séneca en la que se preguntaba por el valor de estos términos precisamente en este contexto.

<sup>365</sup> Halkin señala en un sentido similar que "Dans le *Convivium religiosum*, Érasme expose hardiment son point de vue sur la religion en esprit, une religion qui est sagesse et vie." (1972, p. 17).

## 6.5. La estructura dialógica y el uso del adjetivo "epicureus" en el *Convivium religiosum*

En cuanto a su forma, el *Convivium religiosum* tiene varios puntos en común con el *De vero bono* y con el libro primero de *Utopia*. Tal como en estos textos, nos encontramos con la influencia directa de los diálogos ciceronianos, en donde el *otium* funciona como la principal excusa para iniciar el diálogo. El espacio donde transcurre la conversación también es el mismo: un hermoso jardín que, como vimos al comentar las interpretaciones más importantes de este coloquio, puede remitir a los jardines epicúreos. La estructura de la conversación se aproxima más a *Utopia* que a la que encontrábamos en el texto de Valla, ya que no se trata aquí de un debate unificado que organiza los turnos de habla alrededor en una estructura forense de persuasión, sino que existe una cierta libertad que posibilita pasar de un tema a otro a medida que la conversación y los sucesos que la rodean lo permiten. En este último aspecto se acerca también a algunos de los diálogos de Pontano (Marsh, 1980, p. 5).

Sin embargo, rápidamente podemos encontrar diferencias entre algunas de las características más frecuentes del modelo ciceroniano y el coloquio de Erasmo. En primer lugar, los personajes (Eusebio, Timoteo, Téofilo, Chrysoglotto, Uranio, Sofronio, Eulalio y Nefalio) no son figuras históricas reconocibles.<sup>366</sup> Sus nombres tienen significados: *Eusebius* es "el piadoso", *Timotheus* "aquel que honra a Dios", *Teophilus* "amigo de Dios", *Chrysoglottus* "lengua de oro" *Uranius* "el celestial", *Sophronius* "prudente", *Eulalius*, "que habla bien", *Nephalius*, "sobrio". Existe además un elemento teatral en el *Convivium* que no aparece desarrollado al mismo nivel en diálogos ciceronianos como el *De finibus*, el *De natura deorum* o las *Tusculanae*. La conversación de los personajes de Erasmo comienza en la ciudad, luego se desplaza a la casa de campo de Eusebio, y va siguiendo el recorrido del anfitrión y sus huéspedes por

---

<sup>366</sup> Smith (1927) identificó a Eusebio como a Froben, el editor de *Utopia* y de los *Colloquia* (entre muchos otros textos), a Chrysoglotto como a Wolfgang Capito, Nefalio como a Botzheim y Sofronio como Conrad Pellicanus. Estas asociaciones son factibles pero no están demostradas y no nos ocuparemos de ellas aquí. Cabe mencionar, sin embargo, que el *Convivium religiosum* incluye una breve reflexión acerca del género dialógico en sí mismo que alude al problema de la historicidad de sus personajes. Cuando Chrysoglotto cita un parlamento de Catón en su obra favorita de Cicerón, el *De senectute*, Eusebio señala que alguien podría objetar que se trata de un invento ciceroniano y que Catón nunca dijo en realidad esas palabras. Su interlocutor responde que es posible que nunca las haya pronunciado, pero que Cicerón era consciente que el género dialógico exige mantener celosamente el *decorus*, y que este principio se violaría si presentara argumentos en la boca de Catón que el personaje histórico real nunca podría haber pronunciado (*Convivium religiosum*, p.252).

sus distintas secciones. Luego, los interlocutores comen, se reparten regalos y finalmente el diálogo concluye con la despedida de Eusebio. Si bien podría parecer que esto no se aleja tanto de lo que sucedía en el *De vero bono* (donde también teníamos un anfitrión, una comida y una despedida), la diferencia es que aquí el diálogo transcurre de forma simultánea a la realización de todos estos movimientos, mientras que Valla los desde afuera mediante un narrador. Esto implica que los temas de conversación del *Convivium* surgen a medida que se producen los distintos movimientos y acciones de los personajes, mientras que en el texto del humanista romano el diálogo sucede cuando las acciones externas se detienen.

Vimos más arriba que es característico de los diálogos ciceronianos el contar con un proemio (o varios, dependiendo de las divisiones internas de la obra), algo de lo que todos los *Colloquia* carecen individualmente. Esto hace necesario que la situación se vuelva perceptible a partir de los intercambios mismos de los participantes. En relación con nuestro tema, la consecuencia principal de esta característica del *Convivium religiosum* es que tanto Epicuro como la *voluptas* aparecerán de forma circunstancial y siempre ligada a la situación misma del diálogo, en vez de formar parte de una temática argumentativa definida en algún momento de la conversación.<sup>367</sup>

Muchas de las características que acabamos de mencionar son comunes a todos los *Colloquia*, aunque veremos más adelante que el *Epicureus* presenta algunas diferencias atendibles. Bierlaire (1978) señala por ejemplo que el *allure dramatique* es habitual en los diálogos erasmianos, aunque también observa que el nivel de detalle con el que aparecen descritos los espacios en el *Convivium religiosum* es excepcional. Lo mismo sucede con el carácter fuertemente visual de la descripción de la casa de Eusebio, y en particular de su jardín, al que nos referiremos más adelante.<sup>368</sup>

No hay una polémica individual que organice de forma global el intercambio de ideas en este texto, pero nos encontramos a menudo con la presentación de opiniones diferentes sobre diversos temas. La característica que define todos estos intercambios es la armonía. Los personajes parecen ponerse de acuerdo en todo momento casi sin necesidad de aclararlo, e incluso cuando sostienen posturas que pueden leerse como antagónicas, no asoma entre ellos el menor impulso derogatorio. La consecuencia de esto en términos formales es que los personajes apenas se diferencian entre sí. No

---

<sup>367</sup> Por este mismo motivo la tipología de Walton (1997) no puede aplicarse de la misma forma que en el *De vero bono* o el *Epicureus*, diálogos que presentan objetivos y argumentos mucho más direccionados.

<sup>368</sup> Terence Cave (1976) utiliza este diálogo para su estudio sobre la *enargeia* en el siglo XV precisamente por este motivo.

encontramos el contraste que aparece entre Rafael Hitlodeo y sus interlocutores, ni la dramatización de un conflicto de opiniones y de formas de vida que modulaba el *ethos* de Vegio y Catón.

El placer mismo de la conversación está ligado en este texto a cierta noción de decoro que no encontrábamos en el *De vero bono*. Para introducir la lectura de un pasaje bíblico durante la comida, Eusebio dice:

Esta costumbre me parece debería ser acogida por todos, puesto que con ella se evitan las habladurías vacías, y se ponen a disposición temas fructíferos de conversación. Disiento profundamente de aquellos que piensan que no puede ser alegre un banquete si no está lleno de habladurías ineptas y lascivas, y si no resuenan cancioncillas obscenas. La verdadera alegría [*vera hilaritas*] nace de la conciencia pura y sincera, y las conversaciones verdaderamente alegres son aquellas de las que uno siempre se juzga feliz de haber dicho u oído y que siempre deleita recordar, y no aquellas de las que uno pronto se avergüenza, y que atormentan la conciencia con arrepentimiento.<sup>369</sup> (*Convivium religiosum*, p.241)

Además de instruir sobre cómo debe transcurrir una conversación durante las comidas (siguiendo el mismo hábito que encontrábamos entre los utopienses), aquí Eusebio resalta una vez más que el placer depende de la conciencia libre de culpas, la misma idea que en el *De contemptu* aparecía asociada con Epicuro. Lo que aquí aparece denominado como *vera hilaritas* será, en el *Epicureus*, *vera voluptas*.<sup>370</sup>

Aunque aparentemente de manera casual, el inicio mismo del *Convivium religiosum* nos pone frente al problema de la articulación de la *voluptas*:

EUSEBIO: Me resulta admirable que algunos se deleiten en las ciudades ennegrecidas por el humo, cuando en el campo todo es primaveral y risueño.

---

<sup>369</sup> "Is mos mihi multis nominibus uidetur amplectendus, quod hac ratione vitentur inanes fabulae, praebeaturque materia confabulationis frugiferae. Multum enim ab illis dissentio, qui putant, non esse laetum conuiuium, nisi quod scateat ineptis ac lasciuis fabulis, quod perstrepat obscoenis cantiunculis. Vera hilaritas nascitur e pura sinceraque conscientia atque hi sermones vere laeti sunt, quos semper et dixisse iuuat aut audisse, et semper delectet meminisse, non quorum mox pudeat, quique conscientiam poenitudine discrucient."

<sup>370</sup> Sobre el valor de la palabra como elemento central de los placeres y de la organización de los banquetes, Piantoni (2012, p. 468) señala: "Alla sobrietà si aggiunge dunque, secondo l'invito di Alberto, la centralità della parola come evento relazionale e momento di aggregazione in un dialogo che diviene allegoria di una capacità di uguaglianza e di autogoverno collettivo edificati su quei valori di « *temperantia ac tolerantia* » che sappiamo in altri luoghi animare l'anelito erasmiano a un ecumenismo fondato sul l'incontro tra *pietas* cristiana e quanto del l'eredità classica, in termini filosofici ed etico-politici, vi trovava una sua più autentica realizzazione."

TIMOTEO: No todos son seducidos por el aspecto de las flores, o las praderas que enverdecen, o las fuentes y los arroyos. E incluso si son seducidos, consideran más valiosa otra cosa. Así un placer saca a otro placer, como un clavo saca a otro clavo.<sup>371</sup> (*Convivium religiosum*, p.231)

El placer que se obtiene de la ciudad y del campo es el primer tema de debate, aunque la conclusión ya aparece en el pasaje que acabamos de citar: existe diversidad en los placeres, y lo que desplaza a uno es la presencia de otro mayor. Los personajes deciden que optarán por el placer del campo, que pueden obtener en el *praediolum* de Eusebio aceptando su invitación a almorzar. Una vez allí, el anfitrión los pasea por su jardín, donde se produce el siguiente intercambio entre Eusebio y Timoteo:

TIMOTEO: ¡Impresionante! me parece estar viendo los jardines de Epicuro.

EUSEBIO: Todo este lugar está dedicado al placer, pero al placer honesto, para alimentar los ojos, recrear las narices, y restaurar las almas. Nada nace aquí fuera de plantas perfumadas, y no las de cualquier tipo, sino solamente las distinguidas. Cada una de las especies tiene su propio espacio.<sup>372</sup> (*Convivium religiosum*, p.235)

La expresión de Eusebio, *honesta voluptas*, no casualmente introducida luego de la mención de Epicuro por parte de Timoteo, marca un claro contraste con el debate de Catón y Vegio en el *De vero bono*. Aquí no se presentará el choque entre dos ideales éticos antagónicos. Los personajes del texto de Erasmo parecen en cambio abocados a demostrar (sin necesidad de extensas argumentaciones o discursos) que la división y oposición misma entre estos ideales es inconducente.

Epicuro es mencionado una vez más en el momento en que se sirve la comida:

TIMOTEO: Veo una comida epicúrea, por no decir sibarítica.

EUSEBIO: Más bien apenas digna de un carmelita. Pero, así como es, aceptadla de buena gana. Si es poco suntuoso el banquete, al menos el alma es pura.<sup>373</sup> (*Convivium religiosum*, p.248)

---

<sup>371</sup> "EVSEBIVS. Quum omnia nunc vident ac rideant in agris, demiror esse, qui fumosis vrbibus delectentur.

TIMOTHEVS. Non omnes capiuntur aspectu florum aut pratorum vernantium, aut fontium amniumue. Aut si capiuntur, est aliud quod magis iuuat. Ita voluptas voluptate, veluti clauus clauo pellitur."

<sup>372</sup> "TIMOTHEVS. Papae, Epicureus hortos mihi videre videor.

EVSEBIVS. Totus hic locus voluptati dicatus est, sed honestae, pascendis oculis, recreandis naribus, reficiendis animis. Nihil hic nascitur praeter odoratas herbas, nec eas quaslibet, sed eximias duntaxat; vnumquodque genus suas habet areas."

<sup>373</sup> "TIMOTHEVS. Epicureum prandium uideo, ne dicam Sybariticum.

La relación entre el enunciado de Timoteo y de Eusebio es idéntica a en ambos pasajes. El primero de estos personajes utiliza el nombre del maestro del Jardín con el objetivo señalar cierta exuberancia, para luego ser corregido por Eusebio, quien da a entender que los placeres que ofrece su casa son en rigor modestos y adecuados. Ciertamente no encontramos aquí una verdadera discusión sobre el alcance y el significado de la ética epicúrea. En primera instancia, se trata en ambos casos del adjetivo "epicureus" (*epicureus hortos, epicureum prandium*) y no del nombre propio. En tanto adjetivo, incorpora de forma sintética una serie de significados que no es fácil precisar con exactitud. ¿Qué es un jardín "epicúreo"? Parece improbable que Erasmo haya querido significar, mediante la exclamación de Timoteo, una conexión real entre el espacio histórico donde Epicuro desarrollaba sus enseñanzas y el jardín de Eusebio. En principio, el uso aquí de este adjetivo parece ser un simple lugar común que no refiere de forma específica a un conocimiento real de las enseñanzas de esta escuela filosófica ni a los lugares donde se desarrollaba. El uso del adjetivo para referirse a la comida por parte de Timoteo está todavía más alejado de la significación histórica del epicureísmo, ya que el uso de la expresión *prandium epicureum* para aludir a la exuberancia va directamente en contra de la frugalidad de Epicuro, celebrada tanto por Diógenes Laercio como por Cicerón y Séneca. Por otro lado, la corrección de Eusebio acerca de la verdadera naturaleza de la comida que presenta a sus huéspedes podría interpretarse como una indicación sutil de que en rigor el banquete de un carmelita y el de un epicúreo no difieren realmente entre sí. De la misma forma, la aclaración de que la *voluptas* que provee el jardín es *honesta* podría implicar que el adjetivo *epicureus*, usado de forma correcta, denota placeres moralmente aceptables. En su epístola XXI, Séneca se refiere al jardín epicúreo, en cuya entrada se leía el lema "Hic summum bonum voluptas est" y en donde el hambre será saciada con placeres naturales y necesarios.

Aun si aceptamos estas posibilidades, no por esto es menos claro que el *Convivium religiosum* no es un texto ocupado en discutir o presentar en detalle ninguna de las ideas epicúreas o pseudo-epicúreas que circulaban a principios del siglo XVI. El aspecto que nos interesa de este texto es la forma en la que trabaja sobre algunos de los dualismos que hemos estudiado en la articulación de la *voluptas*. Además de en la

---

EVSEBIVS. Imo uix Carmeliticum. Sed quale quale est, boni consuletis. Animus certe purus est; si parum lautum est conuiuium."

fórmula *honesta voluptas*, esto puede observarse en la contraposición entre lo útil y lo bueno que Valla y Moro retomaban del *De officiis* ciceroniano y del género deliberativo de la retórica. Cuando Timoteo cuestiona a Eusebio por darle un uso indigno a un hermoso arroyo que forma parte de su jardín, este último personaje responde que su uso para este propósito está autorizado por la benignidad de la providencia ("Crudele, ni et in hunc vusm parasset aeterni Numinis benignitas" —*Convivium religiosum*, p.235). La misma temática aparece desarrollada en el comentario de Eulalio a un pasaje de la primera epístola a los corintios (1 Cor 6:12) en el que Pablo se pregunta por la diferencia entre lo lícito (*quod licet*) y lo conveniente (*quod expedit*).<sup>374</sup> Esta diferencia equivale, según dice Eulalio, a la que existe entre *utilitas* y *honestas*, pero Pablo parece estar admitiendo que ambas cosas no se corresponden, mientras que Cicerón había insistido en que nada puede ser útil sin ser al mismo tiempo moralmente bueno (*Convivium religiosum*, p.249). Aunque la resolución de este problema no es del todo definitiva, Eulalio y Eusebio consideran factible suponer que aquí el apóstol dice que todos los alimentos (incluso los que prohibía la Ley judía) están permitidos para los cristianos, pero que aun así puede ser conveniente no tomarlos, siempre y cuando tengamos conciencia de que estos no son malos en sí mismos (como lo es el homicidio, por ejemplo) sino por el mal uso que puede dárseles. Esto presenta similitudes con una de las ideas que Valla repetía tanto en el *De vero bono* como en su *Dialectica* y en su *Apologia*.<sup>375</sup> Desde nuestra perspectiva, como veremos con más detalle en el capítulo siguiente, esta conclusión puede extrapolarse a la naturaleza y al uso de la *voluptas*.<sup>376</sup>

Tal como señala Quinones (2007, p. 48), incluso cuando los miembros del banquete interpretan el pasaje de Mateo 6:24 ("Nemo potest duobus dominis servire: aut enim unum odio habebit, et alterum diligit: aut unum sustinebit, et alterum contemnet") la conclusión a la que llegan implica un relajamiento del aparentemente inexcusable dualismo presentado por Cristo. Eusebio Teófilo y Timoteo, luego de realizar un análisis formal de la estructura retórica de las palabras del Evangelio (con una precisión

---

<sup>374</sup> Este pasaje ha generado diferentes interpretaciones. La *Nueva Versión Internacional de la Biblia en español* traduce el pasaje diferenciando con comillas lo que Pablo dice de lo que según él dirían a sus interlocutores: " 'Todo me está permitido', pero no todo es para mí bien. 'Todo me está permitido', pero no dejaré que nada me domine". La *Reina Valera*, en cambio, no incluye aquí esta distinción: "Todas las cosas me son lícitas, mas no todas convienen: todas las cosas me son lícitas, mas yo no me meteré debajo de potestad de nada".

<sup>375</sup> Ver cap. 3.9.

<sup>376</sup> Para Cave (1979, p. 91) la cuestión de las leyes judías y la libertad cristiana (que abordaremos brevemente en el siguiente capítulo) se vincula en este coloquio con la reflexión erasmiana sobre la libertad en la interpretación de la Biblia.

que el mismo Eusebio compara con la matemática), concluyen que el significado de este pasaje no implica abandonar toda preocupación por los bienes terrenales. Dios nos pide que busquemos *primero* su reino (*Primum quaerite*). El hecho de que haya incluido este *Primum* implica precisamente, para Teófilo, que en segundo lugar estamos autorizados a buscar bienes de otro tipo. Esta interpretación parece ir en sentido contrario de la que aparece en el *Enchiridion* dentro del "Canon secundus" (LB 5: 22), donde se cita este pasaje de las Escrituras para criticar a los *tepidi* que no se entregan únicamente al Señor, descrito como *zelotypus* ("celoso"). Desde nuestra perspectiva, el *Convivium religiosum* nos muestra una comunidad de cristianos que logran posicionarse discursivamente de forma tal que las oposiciones ideológicas excluyentes más tradicionales (cuerpo/alma, tierra/cielo, mundo/Dios) no afecten su capacidad para discurrir con libertad sobre los placeres.

#### **6.6. Cuerpo, filosofía pagana y domesticación de la naturaleza en el *Convivium religiosum***

Si tuviéramos que reducir el *Convivium religiosum* a una única pregunta, esta sería: ¿cómo puede gozar el cristiano del mundo? Como vimos, no se presenta aquí, al menos de forma explícita, la posibilidad de que la filosofía de Epicuro sea clave para resolver este problema, ni tampoco se intenta postular una teoría del placer en el sentido en el que podemos encontrarla en el *De vero bono*, *In Philebum* o *Utopia*. Sin embargo, los temas que van apareciendo en la conversación de los personajes de este coloquio incluyen un recorrido por cuestiones claves de las concepciones del placer que hemos analizado hasta ahora. Esto puede observarse en la forma en la que se trabajan tres dicotomías: la relación entre sabiduría cristiana y sabiduría pagana, la relación entre el alma y el cuerpo, y la relación entre el hombre y la naturaleza. Nuestro análisis de estos elementos nos permitirá revelar una concepción de la *voluptas* epicúrea que, desde nuestra perspectiva, está implícita en el *Convivium religiosum*.

La relación entre la filosofía cristiana y la literatura pagana es en este texto indudablemente positiva. Eusebio pronuncia su opinión al respecto con las siguientes palabras (que como de costumbre en este coloquio, nadie objeta):

EUSEBIO: No debe llamarse profano aquello que es piadoso y que conduce a las buenas costumbres. Es cierto que en todo lugar se debe otorgar la suma



autoridad a las Sagradas Escrituras, pero yo también a veces encuentro algunas cosas dichas por los antiguos, o escritas por los paganos e incluso los poetas, tan castas, tan santas, tan divinas, que yo no me puedo persuadir de que alguna divinidad bondadosa no moviera el pecho de aquellos hombres cuando escribieron estas cosas. Y quizás el espíritu de Cristo se derrama más ampliamente de lo que nosotros pensamos. [...] Yo más fácilmente soportaría perder toda la obra de Scoto y de algunos parecidos a él, que los libros de Cicerón, o de Plutarco, no porque condene del todo a los primeros, sino porque a partir de los segundos siento que me vuelvo mejor, mientras que cuando me levanto luego de la lectura de los primeros, no sé por qué, me impulsan con más frialdad hacia la verdadera virtud, y me inclinan más hacia la disputa.<sup>377</sup>  
(*Convivium Religiosum*, p.252)

La oposición que aparece al final de este pasaje entre los textos cuyo efecto principal es incitar a la disputa (*ad contentionem*) y aquellos que incitan a la virtud coincide a la perfección con el desarrollo armónico del diálogo en este *Convivium*. La apreciación de Eusebio de que los santos del calendario oficial no dan cuenta de la totalidad de los hombres que fueron inspirados por Cristo (incluso sin haberlo conocido) es expresada poco después por Nefalio en una de las frases más citadas de este texto: "sancte Socrati, ora pro nobis!" (*Convivium religiosum*, p.254). Chrysoglotto, por su parte, reconoce tener esperanzas en cuanto a la salvación de las almas de Virgilio y Persio.<sup>378</sup>

El problema de la salvación de los autores paganos había sido debatido intensamente en la Edad Media y, el concilio de Florencia de 1439 destacó la imposibilidad de que quienes hubieran muerto con la marca del pecado original escaparan del infierno (Brown, 2010, p. 13). Hemos visto que esta condena aparece apuntalada en el proemio del *De vero bono*, donde Valla sostiene inequívocamente que en cuestiones morales los paganos "nihil recte fecisse", y que todo su concepto de virtud debe ser abandonado por los cristianos. Este posicionamiento difiere significativamente de lo que encontramos en este coloquio de Erasmo, así como en muchas otras obras suyas.

---

<sup>377</sup> "EVSEBIVS. Imo profanum dici non debet, quicquid pium est, et ad bonos mores conducens. Sacris quidem literis vbique prima debetur auctoritas; sed tamen ego nonnunquam offendo quaedam vel dicta a veteribus, vel scripta ab Ethnicis, etiam poetis, tam caste, tam sancte, tam diuinitus, vt mihi non possim persuadere, quin pectus illorum, quum illa scriberent, numen aliquod bonum agitaerit. Et fortasse latius se fundit spiritus Christi, quam nos interpretamur. [...] ego citius patiar perire totum Scotum cum aliquot sui similibus, quam libros unius Ciceronis, aut Plutarchi, non quod illos in totum damnem, sed quod ex his sentiam me reddi meliorem, quum ex illorum lectione surgam, nescio quomodo, frigidius affectus erga veram virtutem, sed irritatior ad contentionem."

<sup>378</sup> "CHRYSOGLOTTVS. At ipse mihi saepenumero non tempero, quin bene ominer sanctae animae Maronis et Flacci" (*Convivium religiosum*, p.254)

Dado que ni Eusebio, Nefalio o Chrysoglotto mencionan a Epicuro entre los autores que podrían haber recibido inspiración divina, es imposible especular sobre esta posibilidad a partir del *Convivium religiosum* únicamente. Los autores citados no responden a un sistema ético en particular, y existen obvias diferencias entre la figura de Sócrates y la de Virgilio. Cabe suponer, de todos modos, que Epicuro (y menos aún Lucrecio) no son candidatos naturales para figurar en esta pequeña lista dada su concepción negativa de la providencia. Mientras que tanto Sócrates como Virgilio se refieren a ciertas formas de inspiración divina, esto no sucede con el maestro del Jardín. ¿Puede decirse que, sin embargo, en la perspectiva de los personajes del coloquio erasmiano Epicuro es un autor que incita a la virtud y a la piedad? Hemos visto en el *De contemptu mundi* que uno de los elementos más frecuentemente recuperados de este autor por parte de Erasmo es el cálculo epicúreo, que permite diferenciar los placeres y dolores elegibles de aquellos que deben ser evitados. Esta idea puede ser utilizada cristianamente para resaltar la diferencia incalculable entre el placer del cielo y los malestares de este mundo, tal como veremos en el *Epicureus*. Sin embargo, su utilización con este propósito no justifica que se la considere en sí una incitación a la virtud.

Por otro lado, hemos visto que en el *Paraclesis* (escrito seis años antes que el *Convivium religiosum*) Erasmo admitía un elemento propio de la sabiduría epicúrea que podía conciliarse, en su perspectiva, con la *philosophia christi*: la idea de que no hay felicidad posible si el alma no está libre de angustia.<sup>379</sup> Esta idea, que coincide con la asociación entre *voluptas* epicúrea y *tranquillitas* destacada por Marsilio Ficino, podría ganarle a Epicuro un lugar legítimo entre los autores paganos inspirados por el espíritu divino en el *Convivium religiosum*. No hay duda de que el postulado de que es imposible vivir feliz sin una conciencia tranquila resulta clave en el pensamiento moral de Erasmo, como lo demuestra el mismo *Enchiridion*.<sup>380</sup> Vimos que esto aparecía también en el pasaje en el que Eusebio destaca las virtudes de una conversación púdica y libre de elementos que puedan posteriormente *discruciare conscientiam*. Incluso el *Elogio* puede leerse en esta clave, ya que la *stultitia* es aquello que permite a los hombres y mujeres vivir felices en la medida en que anula la culpabilidad que en principio deberían experimentar por los errores de juicio que cometen. Aunque el uso

---

<sup>379</sup> Ver p.251.

<sup>380</sup> Ver el "Canon XX", donde se afirma que la mala conciencia es en rigor el mayor castigo. Volveremos sobre este tema en el cap. 6.9.

del término "epicúreo" que aparece en el *Convivium religiosum* no se refiere a este aspecto, creemos que es válido, apoyándonos en los textos citados, extender la inspiración del *spiritus Christi* hasta el maestro del Jardín.

La concepción del cuerpo en el *Convivium religiosum* es notablemente más positiva que la que encontramos en el *De contemptu mundi*. Mientras que en este último texto la diferencia *animus/corpus* era empleada para establecer de forma tajante una contraposición entre los placeres puros del alma y los falsos del cuerpo, Eusebio plantea en el coloquio una perspectiva muy distinta sobre el tema:

EUSEBIO: [...] Pero mientras alimentamos con tanta abundancia nuestras almas, no seamos negligentes con sus colegas.

TIMOTEO: ¿Cuáles?

EUSEBIO: Nuestros cuerpos, ¿no son acaso colegas de nuestras almas? Prefiero llamarlos así que instrumentos, domicilios o sepulcros.

TIMOTEO: Sin duda no es completa la restauración cuando no está restaurado el hombre entero.<sup>381</sup> (*Convivium religiosum*, pp.247-248)

La propuesta de Eusebio es explícita y directa: el cuerpo es *collega animi*. Aunque Platón no aparece aquí citado, es en su *Gorgias* (493a) y en el *Cratilo* (493a) donde Sócrates plantea estas alternativas como válidas. En un coloquio posterior de Erasmo, el *Diluculum* de 1529, se atribuye específicamente a Platón (posiblemente a partir de *Alcibíades* 129e) la idea de que el cuerpo es o *instrumentus* o *domicilium*.<sup>382</sup> De acuerdo a las anotaciones de la edición crítica de Halkin, el concepto de cuerpo como instrumento también puede estar tomado de Ambrosio de Milán, quien dice que el "anima utitur corpore ut instrumento aut organo" (*De bono mortis*, VI, 25).<sup>383</sup>

En relación con los textos que hemos estudiado aquí, las palabras de Eusebio recuerdan el concepto ficiniano de *duplex voluptas*, según el cual la más elevada era propia del intelecto puro, y la menos elevada, que es propia del apetito, era su compañera (*comes*).<sup>384</sup> Ficino y los personajes de Erasmo tratan de evitar las

---

<sup>381</sup> "EVSEBIVS. [...] Sed interim dum largiter pascimus animos nostros, ne negligantur collegae.

THEOPHILVS. Quinam?

EVSEBIVS. Corpora nostra, nonne collegae sunt animorum? Hoc enim malim quam instrumenta vel domicilia vel sepulchra.

TIMOTHEVS. Hoc nimirum est affatim refici, vbi totus homo reficitur."

<sup>382</sup> "NEPHALIVS. At Plato Dixit animum hominis hominem esse, corpus nihil aliud esse quam domicilium aut instrumentum." (*Diluculum*, p.638). El texto latino corresponde al mismo volumen de la *Opera Omnia* (I-III) que el resto de los coloquios citados.

<sup>383</sup> Citamos el *De bono mortis* a partir de la edición de Migne en su *Patrologiae* (1891, vol.14).

<sup>384</sup> Ver cap. 4.7.

consecuencias de un dualismo exacerbado que tienda a negar el valor de todo lo material y mundano. Aquí Eusebio no se refiere explícitamente al problema de la *voluptas*, pero su observación surge en el contexto del mismo banquete que Timoteo había caracterizado como "epicúreo". La advertencia de que no debemos ser negligentes con nuestro cuerpo recorre todo el *Convivium religiosum*, y revela una preocupación por la *sanitas* física y mental que aparecerá desarrollada también en el *Epicureus*, así como en muchas otras obras de Erasmo.<sup>385</sup> Aunque el cálculo epicúreo le permitía justificar, en el *De contemptu mundi*, los ayunos, las vigilias y otras prácticas similares (sin llegar a la auto-humillación) en la medida en que posibilitaban placeres mayores, aquí en el *Convivium religiosum* un grupo de cristianos laicos pero piadosos llama la atención sobre la importancia de la satisfacción corporal en un sentido más cercano al que encontramos entre los utopienses, o al menos entre aquellos que no pertenecen a la secta butresca.

Si bien la afirmación de Eusebio no encuentra ninguna oposición de sus interlocutores, más adelante en el texto uno de los invitados, Nefalio, postula una visión de la relación entre cuerpo y alma que retoma la definición socrático-platónica:

NEFALIO: No es menos elegante lo que, según Platón, dijo Sócrates: el alma humana está en este cuerpo como ubicada en un puesto de guardia, de donde no le está permitido irse sin la orden del general, ni permanecer allí más tiempo que el que sea considerado por aquél que ahí lo colocó. Esto dice Platón, que en vez de "casa" [*domum*] prefirió decir "puesto de guardia" [*praesidium*]. Puesto que en una casa permanecemos, mientras que en el puesto de guardia estamos destinados para una función que nos delegó nuestro general. No difiere de nuestras Escrituras, donde se dice que la vida del hombre es una milicia o un certamen.<sup>386</sup> (*Convivium religiosum*, p.253)

La comparación socrático-platónica (tomada del *Fedón* 62b) del cuerpo como un *praesidium* aparece también en el *Enchiridion*, donde Erasmo nos recuerda con

---

<sup>385</sup> Bierlaire (1978, p. 154) llama la atención en este sentido sobre las recomendaciones para la alimentación contenidas en la *De ratione studii epistola protreptica* que forma parte de los *Colloquia*. Allí Erasmo también se refiere a la importancia de que haya *voluptas* en los estudios, ya que ninguna actividad puede sostenerse sin su presencia (*De ratione studii*, p.69). Recordemos que Ficino había escrito el primer libro de su *De vita* con un propósito similar.

<sup>386</sup> "NEPHALIVS. Non minus elegans est, quod apud Platonem loquitur Socrates: animam humanam in hoc corpore velut in praesidio positam esse, unde fas non sit discedere iniussu imperatoris, nec diutius in eo commorari, quam visum sit ei qui collocavit. Illud significantius est in Platone, quod pro domo dixerit praesidium. Siquidem in domo tantum commoramur, in praesidio destinati sumus functioni, quam nobis delegavit imperator noster, non abludens a nostris literis, quae vitam hominis nunc *militiam*, nunc *certamen* esse dicunt."

insistencia que la vida para el cristiano es un combate permanente.<sup>387</sup> A esta observación de Nefalio le siguen pasajes de Catón y de Pablo de Tarso citados por Uranio, donde aparece la metáfora de la vida corporal en este mundo como un *tabernaculum* por oposición al *domicilium* en el que nos hallaremos en nuestra morada celestial (2 Cor 5:1-5).

Eusebio no interviene en este intercambio, y sólo se reintegra a la conversación para recordarles una vez más a sus huéspedes que no desaprovechen la comida. En el pasaje que citamos antes, este personaje había cuestionado específicamente tres comparaciones: instrumento, sepulcro y domicilio (*domicilium*). Este último término también aparece, como acabamos de ver, asociado con la patria celestial en San Pablo. No hay una contraposición exacta entre la observación de Eusebio y las de Nefalio y Uranio, de todos modos, ya que Eusebio cuestiona el uso de *domicilium* para hablar del cuerpo, mientras que en el pasaje citado de Pablo se lo emplea para hablar de la morada celestial. Sin embargo, sin duda hay una diferencia entre la idea del cuerpo como *collega animi* y el cuerpo como *praesidium/tabernaculum animi*, aunque los interlocutores del *Convivium religiosum* no se hagan cargo de ella de forma explícita. No hay motivos para dudar de que Eusebio admita la diferencia básica a la que aluden las comparaciones de Nefalio y Uranio, que se refiere principalmente a la oposición entre lo temporal (una carpa en una campaña militar) y lo eterno (la patria celestial). Su declaración, desde nuestra perspectiva, apunta en primer lugar contra las posturas que hacen del malestar del cuerpo algo bueno en sí mismo. Sin embargo, no deja de ser cierto que la condena a la noción del cuerpo como un instrumento parece ir todavía más lejos.<sup>388</sup> Incluso un cristiano que defienda el valor del plano material podría aceptar esta metáfora, ya que un *instrumentum* no es algo malo o despreciable de por sí. El hecho de que Eusebio la rechace en pos de una visión aún más amistosa entre ambos polos parece implicar, como afirma el mismo Timoteo en respuesta a su observación, que su concepto del auténtico bienestar abarca *totum hominem*. El hecho de que ambos sean

---

<sup>387</sup> Ficino había traducido la palabra griega "φρουρά" por "custodia" (*Platonis Omnia Opera*, tr. Marsilio Ficino, Lyons, 1518, p.335).

<sup>388</sup> Podemos contraponerla con la discusión al respecto que aparece en *Puerpera*, un coloquio de 1526. Allí "Fábula" y "Eutrapelo" discuten específicamente acerca de las distintas formas en las que se denomina al cuerpo de acuerdo a los filósofos y a las Escrituras. Para Eutrapelo, quien destaca la importancia de la salud y la buena disposición del cuerpo en la mente, nada hay de malo en denominarlo *instrumentum* o *domicilia*. Ver *Puerpera*, pp.455-463.

entre sí "colegas" no implica que estén al mismo nivel, pero sí que tienen un objetivo en común.<sup>389</sup>

Existen otros pasajes en el *Convivium religiosum* que se refieren a la relación entre el cuerpo y el alma que también conviene tener en cuenta, aún si no encontramos en ellos pronunciamientos tan claros como los que ya hemos citado. Aparece, por ejemplo, una asociación entre las *ceremonias corporales* (por ejemplo el ayuno) y el judaísmo, una idea frecuentemente reiterada en el *Enchiridion* y el coloquio titulado *Ιχθυοφαγία*, para discutir con los que consideran a la religión como una serie de ritos externos.<sup>390</sup> En el *Convivium* los personajes no se refieren a la materialidad del cuerpo o a su carácter pecaminoso (o inclinado al pecado) como un problema en sí mismo, sino que se cuestiona a aquellos que consideran que la religiosidad ha de vivirse primordialmente en relación con las ceremonias que afectan la superficie del ser humano. Sin duda Erasmo privilegia (aquí y en otros textos) una concepción mucho más espiritual de la religión.<sup>391</sup> Esto implica también que el cuerpo, en la medida en que no es el objeto central de la práctica religiosa, tiene cierta libertad para procurarse su salud y bienestar.

Por último, encontramos diversas referencias a la relación entre cuerpo y el alma que giran alrededor de la satisfacción complementaria de ambos planos. Al finalizar la comida, se produce el siguiente intercambio:

TIMOTEO: Este pequeño cuerpo está abundantemente satisfecho.

EUSEBIO: Quisiera ciertamente que también el alma.

TIMOTEO: Más copiosamente lo está el alma.<sup>392</sup>

(*Convivium religiosum*, p.261)

---

<sup>389</sup> Esto se diferencia también de lo que encontramos en el *Enchiridion*, donde se sigue una división tripartita entre *spiritus*, *anima* y *corpus* para señalar que la segunda (en sí misma neutra) oscila entre el polo celestial y eterno del *spiritus* y el material y bestial del *corpus*. Ver especialmente el cap.VII "De tribus hominis partibus, spiritu et anima et carne."

<sup>390</sup> "Victimas appellari puto, quicquid pertinet ad ceremonias corporales, et aliquid habet affine cum Iudaismo. Quod genus sunt delectus ciborum, uestitus praescriptus, ieiunium, sacrificium, preces ueluti pensum absolutae, quies diei festi." (*Convivium religiosum*, p.247). En el *Enchiridion* esto aparece con especial énfasis en el "Canon V".

<sup>391</sup> Existen numerosos debates acerca de si esta espiritualidad está o no fuertemente vinculada con el movimiento religioso denominado *devotio moderna*, de gran vigencia en los primeros años de vida de Erasmo y con el que tenía algunas afinidades. Para un resumen de los debates al respecto véase Mansfeld (1992).

<sup>392</sup> "TIMOTHEVS. Abunde satisfactum est corpusculo.

EVSEBIVS. Vellem quidem et animo.

TIMOTHEVS. Atque vberius etiam animo."

Existen varios pasajes similares distribuidos a lo largo del texto. Antes de comenzar la comida Eusebio dice "Por esto opino que los alimentos son más sanos para el cuerpo si se les suma un espíritu [*animo*] purificado."<sup>393</sup> (*Convivium religiosum*, p.240). estableciendo una correlación entre el bienestar de ambos elementos.<sup>394</sup> La tranquilidad del alma reaparece aquí específicamente ligada al bienestar y la salud, es decir, a los placeres corporales. El *Convivium religiosum* muestra una y otra vez que no sólo es posible gozar con el cuerpo y con el espíritu en simultáneo, sino que la verdadera felicidad implica una satisfacción de ambas cosas.

Tal como señalamos en el estado de la cuestión, uno de los motivos por los que suele asociarse al *Convivium religiosum* con el resurgimiento del epicureísmo en los siglos XV y XVI es la importancia que tiene en este coloquio el jardín de Eusebio. Hemos visto que Timoteo lo compara explícitamente con los *epicureos hortos* al verlo por primera vez, y ningún otro coloquio presenta un espacio de la misma complejidad y con una carga simbólica tan grande. Nuestro interés aquí será analizar brevemente la concepción de la naturaleza que puede desprenderse de la descripción de Eusebio y de las reacciones de sus huéspedes, en la medida en la que nos permite continuar nuestro análisis de aquellos aspectos del *Convivium religiosum* que pueden iluminar la concepción erasmiana de la *voluptas*.

Como vimos, ante la observación de Timoteo sobre del carácter epicúreo del jardín, Eusebio se encarga de marcar que sólo provee *voluptates honestas*. Estas son sensoriales y espirituales por igual: "pascendis oculis, recreandis naribus, reficiendis animis" (*Convivium religiosum*, p.235). Los placeres del gusto y el oído serán satisfechos abundantemente durante la comida, en la medida en que esta incluye la lectura en voz alta y la conversación, a la que ya nos referimos como fuente de *vera hilaritas*. Lo distintivo del jardín es la combinación de placeres del olfato, de la vista y del espíritu. Aquí nos interesará referirnos sobre todo a estos dos últimos, ya que involucran una determinada perspectiva sobre la contemplación de la naturaleza, y por lo tanto posibilitan una comparación con el *De vero bono*, y más adelante, con el *Epicureus*.

---

<sup>393</sup> "Sic enim opinor et corpori salubriores esse cibos, si sumantur animo defecato."

<sup>394</sup> En este sentido —y con su tono hiperbólico habitual— Michel Onfray afirma que: "Erasmus ama la salud tanto como la limpieza. ¿La muerte, el dolor, el sufrimiento? Para él no significan gran cosa... Prefiere la alegría, la felicidad, el placer, la satisfacción. Y para ello, los alimentos terrenales presentan tanto interés y necesidad como los espirituales" (2007, p. 185). Aunque no creemos que pueda sostenerse una posición tan extrema, ya que Erasmo da muestras de interesarse en la muerte, el dolor y el sufrimiento en muchos de sus textos (incluido el *Epicureus*), consideramos que al menos para el *Convivium religiosum* esta afirmación es atendible.

La elaborada trama de símbolos y alegorías presentes en el jardín de Eusebio, llena de referencias a las Escrituras y a las obras de los naturalistas antiguos (en particular Plinio el Viejo) ha sido analizada por Cave (1976), quien ha llamado la atención sobre la relación entre signos ambiguos y signos literales. Es posible identificar la existencia de un placer propio de la decodificación sucesiva de las alegorías y su significado moral, que a su vez es análogo al que ofrecerá luego la interpretación de los textos cristianos y paganos. La descripción erasmiana sigue de cerca la definición que él mismo provee de la *enargeia* en su *De copia*, donde la define como el procedimiento que hace que la lectura parezca transformarse en la contemplación de una obra pictórica (Rigolot, 2008).

El arte plástico hace su aparición aquí de forma explícita, ya que una de las mayores particularidades del jardín de Eusebio es que combina las obras de la naturaleza con su representación en clave artística. Esta multiplicación de signos tiene varios propósitos. En primer lugar, permite añadir a cada objeto natural elementos lingüísticos (uno de los lemas recurrentes de la descripción es que nada es "mudo" en la casa de Eusebio), tales como pequeños proverbios asociados con las hierbas y los animales, que a menudo se hacen eco de los *Adagia* publicados por Erasmo. En segundo lugar, las obras de arte humano no perecen ni sufren por el cambio de estación, con lo que es factible disfrutar de su belleza en cualquier momento. Por último, la representación pictórica permite acercarse a animales que de otra forma serían peligrosos, como las serpientes y escorpiones. Eusebio se refiere a los placeres de la presencia conjunta de naturaleza y arte humano de la siguiente forma:

EUSEBIO: Además, nos deleitamos dos veces cuando vemos la flor pintada rivalizando con la viva, y en una admiramos el artificio de la naturaleza, y en la otra el ingenio del pintor. En ambas admiramos la benignidad de Dios, que nos otorga todo esto para nuestro uso, y no hay ninguna cosa en la que no sea extraordinario e igualmente amable.<sup>395</sup> (*Convivium religiosum*, p.236).

El deleite duplicado de los jardines presenta, una vez más, una articulación no excluyente de los placeres, donde la contemplación de la obra humana y de la obra de la

---

<sup>395</sup> "EVSEBIVS. [...] Praeterea bis delectamur, quum pictum florem cum viuo decertantem videmus, et in altero miramur artificum naturae, in altero pictoris ingenium. In vtroque benignitatem Dei, qui in vsum nostrum largitur haec omnia, nulla in re non mirabilis, pariter et amabilis."



naturaleza se complementan a la perfección.<sup>396</sup> La bondad de Dios (entendido como *opifex*), constantemente recordada en el recorrido por el jardín y en todo el *Convivium religiosum*,<sup>397</sup> funciona como la principal premisa interpretativa a la hora de liberar los placeres del cuerpo de las concepciones que consideran pecaminoso los cuidados que busquen su bienestar. A su vez, habilita la posibilidad de gozar de forma plena de la sabiduría humana, ya que incluso si proviene de autores paganos, puede estar infundida del *spiritus Christi*.

La concepción de la contemplación de la naturaleza que aparece en Eusebio y sus huéspedes no tiene las mismas características que la *vehementissima contemplatio* descrita por Maffeo Vegio en el *De vero bono*. Mientras que este último personaje enmarca la contemplación en la *utilitas* y destaca el esfuerzo humano para incrementar nuestra capacidad de intervención sobre el mundo natural, la naturaleza de jardín de Eusebio está plenamente domesticada, cubierta de signos que humanizan su significado y que liberan al paseante de los peligros espirituales y materiales. Funciona como un *paradiso voluptatis* que carece de los peligros de la tentación pecaminosa y como un jardín epicúreo en el que la *voluptas* va acompañada por la moderación. El escorpión inofensivo que aparece pintado se encuentra en el lugar ausente de la serpiente del *Génesis* y de la fruta prohibida. El jardín erasmiano, vigilado por San Pedro, permite un goce despreocupado de lo natural, donde todo está ordenado para un uso honesto y un placer decente. En este sentido, como vimos, apunta a deshacer la tensión que encontrábamos en el texto de Valla entre los placeres terrenales y los celestiales, ya que ahora la *mater natura* aparece de entrada ofrecida por la divinidad. Los vasos de la mesa de Eusebio tienen escrito el mensaje: "Nadie es lastimado si no se lastima a sí mismo" ("Nemo nisi a seipso laeditur") que es retomado en los Adagios (n.2534, "Nihil grave passus es, nisi") y que es también el título de un breve tratado de Juan Crisóstomo, uno de los padres griegos más admirados por Erasmo (Olin, 1979, p. 42). El mensaje en la copa es interpretado como una defensa del vino, que no tiene la culpa del mal uso que de él pueda hacerse.

El *Convivium religiosum* presenta un espacio "utópico" porque Eusebio y sus huéspedes parecen haber alcanzado el nivel de sabiduría necesario como para que todo

---

<sup>396</sup> Para un estudio detallado de la concepción erasmiana de la naturaleza, tanto en relación con el cosmos como con el ser humano y la gracia divina, véase Margolin (1969).

<sup>397</sup> Al comienzo del texto Eusebio se refiere a la *amoena natura* proclama en su belleza la sabiduría del Dios creador: "Quid aliud clamitat illa tam amoena naturae vernantis facies, quam opificis Dei sapientiam bonitati parem?" (*Convivium religiosum*, p.232)

uso que hagan del mundo esté plenamente legitimado.<sup>398</sup> Aun si se cita la frase de Pablo según la cual debemos usar de este mundo como si no usáramos de él ("utentes hoc mundo, tanquam non utamur" —1 Cor 7:31), los comensales demuestran en su práctica y en su discurso que la posibilidad de gozar de la vida presente y de la vida futura es un ideal perfectamente accesible para aquellos que posean la educación adecuada en el uso de los placeres. Esta posibilidad, aunque abierta para todos los hombres, sólo parece realizada aquí por un grupo de eruditos.

No es posible asegurar que Erasmo está aquí haciendo una defensa de la ética epicúrea y de su concepción de la *voluptas*. Lo que encontramos, en cambio, es un posicionamiento frente a las preguntas esenciales que hacen de la recuperación de esta escuela antigua una posibilidad abierta para los humanistas de este período.

### **6.7. La estructura dialógica del *Epicureus*: cacerías, postulados, relatos y exhortaciones**

Publicado en 1533, sólo tres años de la muerte de Erasmo, el *Epicureus* cierra el recorrido que nos hemos trazado en este trabajo. Lo separan exactamente cien años desde la segunda versión del *De vero bono* de Valla (la primera en llevar ese nombre) y marca el último gesto provocativo del humanista holandés, aún si se trata de un texto muy diferente al *Elogio de la Locura*. Es también, como dijimos, el último de los *Colloquia* y cierra las ediciones de la obra a partir de su publicación.

Ya hemos señalado que el período que va entre el *Convivium religiosum* de 1522 y el *Epicureus* es el más conflictivo en la vida de Erasmo, marcado por las agresiones simultáneas del bando Luterano y católico. Ambos sectores lo acusaron de "epicúreo", ya sea porque sus proposiciones lo acercaban —al menos desde la perspectiva de sus enemigos— al ateísmo escéptico, o porque se consideraba que sus ideas sobre el valor del matrimonio y el cuidado del cuerpo eran contrarias a la humildad cristiana y a los ritos sancionados por la autoridad eclesiástica. Como veremos, Erasmo articula sus respuestas a estas objeciones en el *Epicureus*.

Este coloquio nos presenta la interacción de dos personajes ficticiales: Hedonio y Spudeo. Ninguno de ellos parece representar a un individuo histórico, y nada sabemos

---

<sup>398</sup> Piantoni (2012) llama la atención sobre la alusión a la mención por parte de Eusebio a las "Islas afortunadas" (*insulae fortunatae*) para aludir a la cantidad de alimentos que provee su huerta. La utopía del banquete erasmiano es, para este autor, una forma de organización política basada en la *sobrietas*, la *temperantia* y la *modestia*.

de su pasado o del ambiente al que pertenecen. La información con la que contamos es incluso sustancialmente menor a la que se nos proveía sobre los participantes del *Convivium religiosum*. El *Epicureus* podría estar transcurriendo en cualquier parte y en cualquier momento. Al presentarnos sólo dos interlocutores y al rehusarse a identificar a cada uno con una escuela filosófica específica, Erasmo nos sitúa en una relación directa con la *res* a tratar. Hedonio y Spudeo aparecen así como dos formas complementarias de inquirir sobre un asunto. Por todo esto, el coloquio erasmiano nos presenta, en comparación con los otros diálogos que hemos estudiado, una simplificación radical de la ecuación que permite articular las distintas formas del placer.<sup>399</sup>

El texto comienza con una pregunta: Hedonio desea saber qué es lo que Spudeo está tratando de "cazar" (*venor*) en su lectura atenta de un libro (*totus incumbit libro*), que resulta ser el *De finibus* ciceroniano.<sup>400</sup> Ya en los primeros intercambios se observa la diferencia de actitud de ambos participantes: Hedonio, cuyo nombre proviene de *hedoné*, empieza el diálogo introduciendo una serie de juegos de palabras y bromas. El nombre "Spudeus" proviene de *spoudaios*, término que aparece en la *Ética Nicomáquea* cuando se discute que la vida no puede consistir en los juegos y la recreación (1176b), y que suele traducirse como "serio" o "virtuoso".<sup>401</sup> Su actitud, al menos en la fase inicial del coloquio, consiste en aproximarse a la *res* de forma metódica, y en cuestionar críticamente las propuestas de su interlocutor.

El coloquio erasmiano postula el problema de hacerle preguntas a un texto y de cazar a través de ellas la *res* que lo atraviesa. Para esto, sigue un método hermenéutico que tiene muchos elementos en común con la caracterización gadameriana de la "fusión de horizontes": para entender un texto debemos ser capaces de hacernos las preguntas que el texto intentó responder, y alternarlas con nuestras propias preguntas (Gadamer, 2004, p. 367). Desde el comienzo, Hedonio intenta reconstruir, a partir del testimonio de Spudeo, cuál es la pregunta que orienta el texto ciceroniano. Pero los participantes del diálogo deciden que el texto mismo es insuficiente para alcanzar la verdad, y de su

---

<sup>399</sup> Al igual que el *Convivium religiosum* y el resto de los coloquios tardíos, no aparecen desarrolladas fórmulas conversacionales o preceptos retóricos fuera de contexto en el *Epicureus*. Bierlaire (1978, p. 112) señala que, sin embargo, la alternancia en las formas de Spudeo de mostrar su aceptación progresiva de las ideas de Hedonio ("Age" "Apparet", "Video", "Fateor", etc.) conserva parte de la función didáctica orientada hacia el lenguaje de las primeras *formulae*.

<sup>400</sup> El *Sofista* de Platón, en donde se habla continuamente de la "pesca" y de la "caza" en términos discursivos, pudo haber sido una influencia en la elección de esta metáfora. Es importante señalar también el *Convivium religiosum* mismo finaliza con una "caza" simbólica: Eusebio declara que va a la *venatio* de buenas acciones: aconsejar a un amigo moribundo y reconciliar a dos amigos enemistados. Ver *Convivium religiosum*, pp.265-266.

<sup>401</sup> En las *Enéadas* Plotino utiliza también el término para referirse al hombre virtuoso y prudente.

lectura Spudeo sólo obtiene más dudas ("nunc magis etiam ambigam de finibus quam antea" —*Epicureus*, p.720). De ahí en más, Hedonio guiará a su interlocutor para que se deje llevar únicamente por la verdad que, a diferencia del error, es simple ("foecundus est error, quum simplex sit ueritas" — *Epicureus*, p.721), y no depende de la *auctoritas*.

HEDONIO: Hagamos caso omiso de la antipatía hacia los nombres, cualquiera sea la opinión que cada uno tenga sobre Epicuro, consideremos el asunto en sí mismo. Él colocó la felicidad [*felicitatem*] del hombre en el placer y considera felicísima [*beatissimam*] aquella vida que tiene mucho placer, y muy poca tristeza.<sup>402</sup> (*Epicureus*, p.721)

Si bien de entrada el tema de la *voluptas* aparece ligado de forma estrecha al epicureísmo, Hedonio realiza un movimiento retórico que consiste en apartarse de lo que se ha dicho históricamente sobre Epicuro ("fuerit Epicurus qualem quisque velit") para concentrarse en la cosa misma ("rem per se") y analizar el problema de la relación entre el placer y la vida cristiana de forma directa.

Cuando Hedonio declara, casi al comienzo del texto, su intención de defender la tesis de que el epicureísmo es la escuela antigua que más se aproxima al cristianismo, es muy consciente de estar introduciendo una "paradoja", es decir, una proposición que a primera vista parece falsa en la medida en que pone en tensión a la *doxa*. Lo dice explícitamente Spudeo un poco más adelante: "Con esto nos ofreces una paradoja más paradójica que todas las paradojas de los estoicos" (*Epicureus*, p.722).<sup>403</sup> ¿Cuál es aquí la *doxa*? En primer lugar, la idea de que la vida del cristiano debe estar privada por completo de *voluptas*. Esta es, por ejemplo, la postura que encontramos en el *Adversus Iovinianum* de Jerónimo, en donde todo lo vinculado con la *voluptas* era pecaminoso. Como contrapartida a la asociación de Hedonio entre cristianismo y epicureísmo, Spudeo advierte que, al menos a primera vista, la vida de los cristianos se parece más a la de los cínicos. No es esta la única paradoja que introducirá el texto, ya que en su inicio Hedonio se refiere a la purificación del oro y del lino por el fuego, algo que

---

<sup>402</sup> "HEDONIVS. Missam faciamus nominum inuidiam : fuerit Epicurus qualem quisque uelit, rem per se consideremus. Ille felicitatem hominis collocat in voluptate eamque vitam iudicat beatissimam, quae plurimum habeat voluptatis, tristitiae quam minimum." Notemos que aquí se mantiene la oposición enunciada en los términos de la traducción medieval de la *Ética Nicomáquea*: *voluptas/tristitia*, en vez de *voluptas/dolor*, como traduce Leonardo Bruni (González Rolán et al., 2000, p. 189). Esto es interesante puesto que, dados los argumentos que se presentan en contra de la *umbra voluptatis* en el *Epicureus*, la *tristitia* parece ser un término más adecuado que el dolor, en la medida en que se conecta con la idea de la mala conciencia que destacan Hedonio y su interlocutor Spudeo, como castigo inmanente a las malas acciones.

<sup>403</sup> "Nae tu nobis adfers paradoxum omnibus Stoicorum paradoxis παραδοξότερον."

produce también la sorpresa de su interlocutor. Más adelante, ya cerca del final, Hedonio llega a una conclusión en principio aun más paradójica, cuando afirma que Cristo mismo vivió una vida *voluptatis plenissima*, lo que implica que los cristianos deben imitarlo y alcanzar esa misma felicidad y placer.

El problema, aquí y en el resto del diálogo, es definir de qué tipo de placer se habla. El desafío de Hedonio será establecer las bases de la distinción entre las *voluptates* que deben ser elegidas y las que deben ser evitadas. En palabras del propio texto, distinguir entre la *vera voluptas* y la *umbra voluptatis*. La primera de estas se obtiene en la medida en la que gozamos de bienes auténticos, mientras que la segunda, cuando nos regocijamos con falsedades. Hedonio dice al respecto: "¿Te parecen, acaso, sobrios y sanos los que por las apariencias y las sombras de los placeres [*praestigias umbrasque voluptatum*] desprecian los verdaderos placeres del alma y así obtienen verdaderos tormentos para sí?"<sup>404</sup> (*Epicureus*, p.724).

Podemos dividir el *Epicureus* en tres secciones. La primera de ellas incluye la introducción al tema y se abre con la metáfora de una cacería en pos de una verdad elusiva. Esta primera sección, dominada por un tono risueño (particularmente debido a los juegos de palabras de Hedonio) y por el uso de paradojas, se cierra con cinco postulados, los "axiomas" sobre los que se estructurará la discusión sobre la *vera voluptas*. Estas dos primeras partes son las que más se aproximan al modelo del diálogo socrático (y concretamente al *Filebo*), con Spudeo insistiendo sobre la dificultad de asociar la *voluptas* a la vida en apariencia miserable del seguidor de la fe cristiana, y Hedonio extrayendo los corolarios de su tesis inicial apoyándose en el acuerdo sobre los cinco postulados. Esta sección finaliza a su vez con la historia de Tántalo, que marca el acuerdo final entre los interlocutores acerca de la *res*. Sin embargo, el diálogo no termina inmediatamente, sino que incluye como coda una exhortación al arrepentimiento (*poenitentia*) que tiene como figura central al *senex*.

La base de la división entre una forma auténtica de placer en la que coincidiría la postura epicúrea con la cristiana y una forma viciada, en la que los placeres se oponen a la auténtica felicidad, surge de una serie de postulados que Hedonio le sugiere a Spudeo como punto de partida de la discusión. Para esto utiliza un procedimiento muy habitual en Sócrates (y descrito también por Quintiliano) que consiste en hacer afirmar una serie de premisas al interlocutor para luego demostrarle que si estas fueron aceptadas, debe

---

<sup>404</sup> "Iam num tibi sobrii videntur aut sani, qui propter praestigias umbrasque voluptatum et ueras animi voluptates negligunt et ueros sibi cruciatus accersunt?" (*Epicureus*, p.724)

necesariamente aceptar las consecuencias que de ellas se siguen, imprevistas o no.<sup>405</sup> Hedonio presenta cinco postulados: 1) El alma y el cuerpo son diferentes en su naturaleza ("nonnihil interesse inter animam et corpus"); 2) No se han de contar los falsos bienes entre los bienes ("falsa bona non esse ponenda in bonis"); 3) Sólo un espíritu sano es capaz de experimentar auténtico placer ("ueram uoluptatem non cadere nisi in animum sanum"); 4) Si un placer provoca como consecuencia un dolor mayor, no es aceptable como placer ("Nec [...] amplecteretur voluptatem, quae longe maiorem cruciatum"); 5) Dios es el sumo bien ("Nec illud negabis Deum esse summum bonum").<sup>406</sup> Estos cinco postulados demarcan con precisión el horizonte en el cual se desarrollarán las preguntas del *Epicureus*, es decir, los límites de la apertura que admitirá el asunto en cuestión.

En relación con los debates acerca del epicureísmo en el *Quattrocento*, el primero de estos postulados es en principio el más problemático. Tal como vimos, en su análisis conjunto de este texto y del *De contemptu mundi*, Bultot (1969) concluye que la rígida separación entre cuerpo y alma que postula aquí Erasmo lo aparta de una de las tendencias primordiales del renacer del epicureísmo de las círculos humanísticos italianos, en la medida en que este último movimiento apuntaba a revalidar el "derecho del cuerpo". Si bien es importante recordar que para el epicureísmo original los placeres del alma tenían también una cierta preponderancia, los motivos que se aducían para esto no tenían nada que ver con la diferencia entre "mortal" e "inmortal" (dado que el alma humana es mortal para esta escuela filosófica) sino con la capacidad del alma de gozar con el pasado y el futuro además de con el presente (Diógenes Laercio, *Vidas...*, X, §137). Además, para los epicúreos el alma puede gozar independientemente factores externos, mientras que el cuerpo depende del entorno exterior. El segundo postulado nos sitúa de manera directa en la tradición ética que trabaja el problema de la *voluptas* en relación con el problema de la identificación de un "sumo bien", y el cuarto ubica sin vacilación (siguiendo la tradición teológica cristiana) a Dios en ese lugar. Sólo en el tercer y cuarto postulado podríamos reconocer al epicureísmo antiguo, cuya ética del "cuidado de sí" implicaba sin duda una preocupación por la relación entre *voluptas* y salud. El "cálculo epicúreo", expresado con claridad en el cuarto postulado, había sido

---

<sup>405</sup> *Institutio*, V, XI. Es importante señalar de todas formas que aquí Quintiliano está hablando del razonamiento por inducción, cuyo ejemplo clásico es el de la esposa de Jenofonte (Cicerón, *De inventione*, I, 51). Pese a que lo formula de forma similar, Hedonio no está utilizando el mismo procedimiento, ya que en su caso se trataría de deducción: si el alma es siempre superior al cuerpo, y si hay placeres del alma y placeres del cuerpo, entonces los placeres del alma serán superiores.

<sup>406</sup> Ver pp.722-723 del *Epicureus*.

empleado por Moro como un elemento esencial de la ética utopiense (Logan, 1983), y era uno de los principales motivos que le permitían defender los placeres de la vida en clausura al joven Erasmo del *De contemptu mundi*.

Spudeo no intenta objetar ninguno de estos postulados ni se pregunta por su validez. Todos pertenecen a un suelo común en el que confluyen verdades aceptadas dentro de un horizonte de creencias compartido. Notemos, de todos modos, que ninguno de ellos alude a elementos específicamente cristianos, ya que se trata de enunciados filosóficos de carácter general, basados en la ética eudemonista, la ontología dualista platónica y la prudencia epicúrea. Si aceptamos la división entre modelos de diálogo que apuntan hacia lo "doctrinal" (es decir, la transmisión didáctica de un conocimiento ya establecido) y aquellos que tienen un carácter especulativo, nos encontramos con que estos postulados contienen un innegable tono didáctico.<sup>407</sup> No es posible hablar aquí de una "mayéutica", pese a las similitudes formales con algunos diálogos platónicos. Hedonio no se esfuerza tanto por desmontar las ideas de Spudeo como por contrarrestar sus objeciones. La función de este último es exigir pruebas, no avanzar hipótesis.<sup>408</sup> Sólo al principio del diálogo, cuando sostiene que el cristiano se asemeja más al cínico que al epicúreo, Spudeo ocupa el lugar de enunciador de la *doxa*.<sup>409</sup>

Siguiendo un hábito muy arraigado entre los humanistas, Erasmo hace uso aquí de relatos ejemplares que sirven para ilustrar la tesis principal que divide la *vera voluptas* de la *umbra voluptatis*.<sup>410</sup> Hemos visto el mismo procedimiento en Valla y en Ficino, y en cierta medida podría decirse que toda la "utopía" de Moro no es otra cosa que uno de estos relatos. En el *Epicureus*, es Hedonio quien se encarga de introducir dos narraciones para apuntalar su argumentación. No es casual que ambas aludan a los

---

<sup>407</sup> Tomamos la división entre estos dos tipos de diálogo de Rallo Gruss (1996).

<sup>408</sup> Walton (2007, pp. 25–26) caracteriza este tipo de diálogo como "disentimiento" (*dissent*). Su principal característica es que el oponente no necesita presentar sus propias hipótesis y argumentos para contrarrestar a su interlocutor, como sucede en el modelo de la "discusión crítica") sino que se limita a poner en duda sus afirmaciones.

<sup>409</sup> Delcourt y Derwa (1968, p. 132) señalan que el texto de Erasmo trabaja sobre una de las paradojas esenciales a la doctrina cristiana misma: la frase de Cristo en la montaña, "bienaventurados los que lloran" (*beati qui lugent* — Mat 5:5). Sin embargo, desde la perspectiva de estas autoras, Hedonio no explora realmente las implicaciones de este problema y en vez de eso vuelve al elogio de los placeres contemplativos que ya había realizado Erasmo en el *De contemptu mundi*.

<sup>410</sup> La predilección de los humanistas por las fábulas y apólogos ha sido estudiada por Marsh (2003), quien toma ejemplos como León Battista Alberti y Marsilio Ficino, entre otros.

banquetes, asociados tradicionalmente a la *voluptas* y a sus excesos.<sup>411</sup> La primera de ellas se refiere a un sacerdote con habilidades para la magia:

HEDONIO: Yo mismo he asistido alguna vez a un espectáculo semejante. Había un sacerdote que era experto en la presdigitación.

SPUDEO: Esto no lo había aprendido de las sagradas escrituras.

HEDONIO: Al contrario, de las más execrables. Algunas mujeres de la corte frecuentemente lo llamaban para que las invite a un banquete, reprochándole su tacañería y lentitud. Accedió y las invitó. Fueron en ayunas para comer con más apetito. Se sentaron a cenar: no parecía haber escasez de platos exquisitos. Se hartaron y acaba la comida, dieron las gracias y partieron para su casa. Pero pronto sintieron el estómago vacío, y se preguntaron qué significara esta maravilla, tener hambre y sed justo después de una comida tan espléndida. Al final la verdad salió a la luz y provocó la risa.

SPUDEO: Y con razón: hubiera sido mejor aplacar el estómago con una lenteja en casa que deleitarse con ilusiones vacías.<sup>412</sup> (*Epicureus*, p.725)

Como señala Thompson en una nota de su edición (1997, p. 1091n35), existen varios modelos posibles para esta historia, que pertenece en cierta medida al folclore. El segundo relato versa sobre las desventuras de Tántalo:

HEDONIO: Cuentan los que antaño se dedicaron a encubrir los preceptos de la filosofía con el velo de las fábulas que un tal Tántalo fue admitido a la mesa de los dioses, que consideran llena de suntuosidad. En el momento en que el invitado se despedía, Júpiter, pensando que no era propio de su magnificencia despedir a su invitado sin un obsequio, le permitió que pidiera aquello que quisiera, prometiéndole que se lo concedería. Tántalo, tan tonto como para pensar que la felicidad [*beatitudinem*] del hombre se mide por el deleite del vientre y la gula, optó por que se le permitiera sentarse por toda su vida en tal mesa. Júpiter asintió y cumplió su deseo. Tántalo se sentó entonces a la mesa provista por toda clase de delicias [...] Pero entre todas estas él permanecía triste, deprimido e inquieto, sin reír de gozo ni tocar los platos.

---

<sup>411</sup> Recordemos que los *Colloquia* de Erasmo incluyen varios banquetes: "Convivium religiosum", "Convivium profanum", "Convivium fabulosum", "Convivium poeticum", "Convivium sobrium" y "Convivium varium".

<sup>412</sup> "HEDONIVS. Simili spectaculo ipse nonnunquam interfui. Sacerdos erat, qui callebat autem praestigatoriam.

SPVDAEVS. Eam non didicerat e litteris sacris.

HEDONIVS. Imo e sacerrimis, hoc est execratissimis. Hunc aliquot aulicae foeminae frequenter appellabant, ut acciperentur ab eo conuiuio, sordes et parsimoniam opprobrantes; annuit, inuitavit. Venerunt ieiunae, quo lubentius epularentur. Accubuerunt; nihil aberat, ut videbatur, lauticiarum; explerunt sese affatim. Peracto conuiuio, egerunt conuiuatori gratias ac discesserunt suam quaeque domum. At mox coepit oblatrare stomachus, demirantur quid esset hoc monstri statim a prandio tam splendido esurire ac sitire. Res tandem erupit et in risum abiit.

SPVDAEVS. Et merito : praestiterat domi lenticula placare stomachum quam inanibus spectris deliciari."



SPUDEO: ¿Cuál era la causa?

HEDONIO: Encima de su cabeza pende de un cabello una enorme piedra que parece a punto de caer.<sup>413</sup> (*Epicureus*, p.732)

En primer lugar, notemos que en ambas narraciones se percibe un tono de comicidad explícitamente señalado por las respuestas de Spudeo ("Ridiculam fabulam"). Dentro de la estructura argumentativa, funcionan como ejemplos de individuos que fueron engañados por las *umbras voluptatis* y que de alguna forma pagaron las consecuencias. Así, llaman la atención sobre la *doxa* "vulgar" que considera que el placer terrenal es un bien, ignorando la diferencia entre realidades y sombras, o entre bienes auténticos y falsos. Mientras que la segunda historia funciona casi como una fábula con moraleja tomada de la literatura pagana, la primera se presenta en primera instancia como un suceso en el que Hedonio estuvo presente (*intersui* es el verbo utilizado, de *intersum*), lo que nos lleva a preguntarnos si de hecho formaba parte de los invitados del banquete de ilusiones.

Ambas historias se oponen al "auténtico" banquete, tomado del libro de los *Proverbios*: "Todos los días son malos para el desdichado, pero la mente segura vive en un banquete continuo" ("omnes dies pauperis mali secura mens quasi iuge convivium" — Prov 15:15). El *iuge convivium* (que sin duda podemos vincular también con el del *Convivium religiosum*) es el que viene asociado a la *vera voluptas* y por lo tanto se contrapone a la presdigitación y a los engaños. En ambas historias se insiste en que el engañador no es más responsable que los engañados: es la búsqueda de satisfacciones terrenales la que conduce a la trampa, y no tanto la habilidad de quien aprovecha los apetitos vulgares.

Más allá de sus similitudes, existen diferencias en el planteo de cada uno de estos relatos. Ambos ponen el acento en el factor temporal, pero con distintos sentidos: en un primer caso los placeres obtenidos resultan provenir de falsos bienes, en la medida en la que son alimentos ilusorios que no satisfacen al cuerpo y no cumplen así su objetivo primordial. En el segundo, la roca que pende sobre Tántalo es

---

<sup>413</sup> " HEDONIVS. Narrant ii, quibus olim studio fuit philosophiae praecepta fabularum inuolucris tegere, Tantalum quendam adhibitum fuisse deorum mensae, quam volunt esse lautissimam. Quum hospes esset dimittendus, Iupiter hoc suae dapsilitatis esse ratus, ne conuiuia discederet absque xenio, permittit, ut quod vellet peteret, accepturus quicquid petisset. Tantalus autem stolidus, ut qui beatitudinem hominis uentris et gulae delectatione metiretur, optauit ut sibi per omnem vitam liceret tali mensae accumbere. Annuit Iuppiter et ratum erat votum. Tantalus assidet mensae omni genere deliciarum instructae [...] Sed inter haec omnia ille sedet tristis, suspirans et anxius nec hilarescens risu nec attingens apposita.

SPVDAEVVS. Quid in causa?

HEDONIVS. Quoniam supra caput accumbentis de pilo pendet ingens saxum iamiam casuro simile."

alegóricamente interpretada como símbolo del infierno que aguarda a los que eligieron vivir de acuerdo a la *umbra voluptatis*. En el presente, este temor se ubica en la conciencia atormentada (*conscientiae cruciatus*) del pecador. Otra diferencia a señalar consiste en el género mismo de los relatos. Aunque hay muchos modelos literarios posibles para la primera (entre ellos el Nuevo Testamento, con las tentaciones de Satanás a Cristo), Hedonio declara que la está tomando de las historias populares que circulan a modo de bromas. La segunda en cambio es presentada como una fábula construida para transmitir un contenido filosófico velado, y así lo usa también Cicerón en las *Tusculanae* (IV, 35). Lucrecio también se refiere a las desventuras de este personaje en el *De rerum natura* (III, 981-983), donde lo utiliza para ilustrar el miedo inútil (*inanis metus*) de quienes viven aterrorizados por los inexistentes castigos divinos y por los movimientos de la fortuna. Ambos relatos aparecen en los *Adagia* de Erasmo, el primero con el título *Pasetis semiobolus* (n.1631) y el segundo, *Tantali lapis* (n.1807).<sup>414</sup>

Si atendemos específicamente a la concepción que implican de la *voluptas*, la diferencia estriba en que en el primer caso se separa un placer que sucedió en un presente concreto (mientras los comensales disfrutaban de sus platos imaginarios) del descubrimiento posterior de su falsedad. El problema aquí parece ser la distinción entre la *voluptas* en sí misma y el uso de los alimentos. La *umbra voluptatis* aparece en este texto como un placer que no tiene fundamento, más allá de su intensidad. Estos fundamentos están declarados en la lista de axiomas que describimos más arriba, y configuran un horizonte estrictamente definido para la especulación que aparece en el *Epicureus*. En la perspectiva "epicúrea" de Hedonio sólo hay *voluptas* si intervienen verdaderos bienes. Si los comensales disfrutaron de sus ilusiones o no es una pregunta que no está contenida en el horizonte reflexivo de este texto. En cambio, Tántalo, en la mesa de los dioses y con la roca sostenida sobre su cabeza, ya es incapaz de todo deleite porque su mala conciencia pesa sobre él. En este sentido, ilustra a la perfección la problemática de la vejez que Erasmo determina como el tema final de su coloquio. Cabe remarcar que no es este exactamente el propósito que tenía este relato en la *Tusculanae*, en donde Cicerón introduce el mito para referirse al castigo que padecen los *stultos* por

---

<sup>414</sup> El adagio *Tantali poenae* (n.1514), sin embargo, narra otra versión de la historia de este personaje, más afín a la que hoy por hoy consideramos asociada a su nombre y a lo que narra Homero en la *Odisea*: Tántalo fue castigado a estar rodeado de bienes de los que no puede disfrutar, y la comida y el agua se alejan ni bien él intenta acercárseles. Erasmo refiere aquí el uso de Gregorio Nazianceno de esta historia para ilustrar el hecho de que los placeres de este mundo (*delicias huius mundi*) nunca pueden satisfacerlos.

ser incapaces de vivir una vida que los aleje de la *aegritudo*. En el contexto ciceroniano, la virtud, apuntalada por la filosofía de inspiración estoica, era la herramienta que podía liberar al hombre del miedo que oprime a Tántalo en forma de roca.<sup>415</sup> Lucrecio, como dijimos, lo utiliza para advertir contra los temores injustificados, una de las principales preocupaciones de Epicuro. En el *Epicureus* se presenta al respecto una cierta ambigüedad, ya que por un lado, desde una perspectiva cristiana dogmática, el miedo al infierno no es, bajo ningún punto de vista, una ilusión que los hombres han de desterrar de su *animus* (en los términos de Erasmo, tomados de Lucrecio, no puede decirse que es un *metus inanis*). Pero al mismo tiempo, la insistencia erasmiana en que la principal fuente de angustia del ser humano es el *animus cruciatus*, contrastado con la posibilidad siempre abierta de obtener la salvación y recuperar la *amicitia* con Dios, inducen a pensar que la *philosophia christi* implicaría una liberación de estos miedos. En este sentido, la conclusión de la historia de Tántalo puede emparentarse con el verso de Lucrecio que afirma que el "infierno" (*acherusia*), para los necios que viven atemorizados, es la vida misma.<sup>416</sup>

Aunque en el *Epicureus* no aparece específicamente el término *tranquillitas* que Marsilio Ficino había señalado como el auténtico *summum bonum* (y por lo tanto la auténtica *voluptas*), nos encontramos aquí una vez más con la idea de que la liberación de los malestares físicos y (sobre todo) psíquicos es el carácter distintivo de la vida epicúrea. En el *Epicureus* Spudeo se refiere a la *indolentia* como un estado superior a aquel que proviene de las sombras de los placeres, y todo el texto insiste una y otra vez en las formas (físicas y espirituales) en las que el placer falso perturba toda posibilidad de alcanzar un ánimo estable. El verdadero cristiano es aquel que no vive en el temor, sino en el placer, ya que conoce exactamente donde termina la *vera voluptas* y donde empieza la *umbra voluptatis*.<sup>417</sup> En este sentido, la historia de Tántalo ilustra los dos anti-modelos de la propuesta erasmiana. Por un lado, representa las consecuencias negativas de la vida basada en los placeres falsos, que nos enfrenta con la realidad (cuyo peso crece a medida que envejecemos) de que el infierno es la consecuencia de nuestra entrega irracional a la *voluptas* ilusoria, basada en *res externae*. Pero además, nos advierte sobre la actitud errónea de los cristianos que viven atemorizados por los

---

<sup>415</sup> Erasmo mezcla la historia de Tántalo (*Tusculanae*, IV, XVI) con la de Damocles (*Tusculanae*, V, XXI). Valla incluye una referencia a esta última historia en el *De vero bono* (II, XVI).

<sup>416</sup> "hic Acherusia fit stultorum denique vita" (*De rerum natura*, III, 1023).

<sup>417</sup> Por supuesto, esta conclusión se aleja notablemente del último segmento del *Elogio de la locura*, donde se afirma precisamente lo contrario respecto de la *stultitia*.

peligros de la tentación. En ambos casos, se trata de individuos incapaces de distinguir *umbra voluptatis* de *vera voluptas*. El primer anti-modelo considera que todos los placeres son verdaderos, y el segundo, que todos son falsos. El cristiano-epicúreo de Erasmo, en cambio, pretende gozar sanamente de la Creación.

Terminemos esta reflexión sobre la estructuración argumentativa del *Epicureus* concentrándonos en la última sección. Desde nuestra perspectiva, el segmento final (que se inicia luego de la historia de Tántalo) presenta un cambio de tonalidad que tiende a acentuar los motivos religiosos presentes en el texto y a orientarlos específicamente a la temática del arrepentimiento y el perdón, tal como señalan también Verstraete (2006, p. 44) y Bietenholz (2009, p. 139).<sup>418</sup> En esta instancia la cacería de la *res* ya ha dejado de ser el asunto que conduce el diálogo, y la cuestión central es establecer una pauta clara para la vida de jóvenes y ancianos (pero sobre todo estos últimos, lo que puede estar vinculado al hecho de que Erasmo era ya un hombre viejo en 1533) frente a la inevitabilidad de la muerte y del juicio posterior. Ya Foucault (2001, pp. 113–117), apoyándose en Séneca, había señalado como una característica de la ética del helenismo la identificación de la vejez como el estado al que hay que orientar el resto de la existencia, y aquí Erasmo, como muchos humanistas que lo precedieron, se basa en esta tradición. El final del *Epicureus* es sin duda poco "epicúreo" en el sentido original, ya que más allá de la cuestión de la senectud, nos introduce plenamente en un sentimiento de temor frente a la finitud de la existencia, un aspecto que el maestro del Jardín intentaba desterrar de la vida de sus discípulos (DeWitt, 1964, p. 134). Pueden leerse también aquí rastros del debate con Lutero. Las referencias finales a la "pecadora arrepentida" y al ladrón que obtuvo de Cristo la salvación en la cruz remiten a la *poenitentia* y a la salvación por la fe.<sup>419</sup>

Si observamos la relación entre preguntas y respuestas, notamos que Spudeo ya no presenta ningún tipo de objeción a las "paradojas" de Hedonio, que han pasado a segundo plano una vez establecida con nitidez la distancia entre *vera voluptas* y *umbra voluptatis*. Ante la observación de Hedonio sobre el horror de la vejez atormentada por las culpas, Spudeo responde con otra aseveración en el mismo sentido.

---

<sup>418</sup> Bietenholz (2009, p. 139) dice concretamente al respecto: "A better reading of the *Epicureus* might be that Erasmus dwelt so often on the pangs of conscience because he saw them as a bridge between the Catholic sacrament of penance and the gratuitous hope of the Protestants".

<sup>419</sup> Véase Boyle (1981) para un recuento detallado de las posiciones encontradas entre Lutero y Erasmo alrededor de la redacción del *Epicureus*. Volveremos sobre el tema en el siguiente capítulo.

HEDONIO: ¿Hay algo más miserable que aquella vez que, cuando vuelve la vista hacia atrás, ve con gran horror cuán bellas son las cosas que despreció, y qué horribles las que abrazó? Y a su vez, cuando mira hacia adelante, percibe la inminencia del día supremo e inmediatamente después el eterno suplicio del infierno.

SPUDEO: Considero muy felices a aquellos que mantuvieron incontaminada la primera edad, y que en el esfuerzo de la piedad, siempre avanzando, llegaron a la meta de la vejez.<sup>420</sup> (*Epicureus*, p.733)

La pregunta final que sigue luego de estas palabras marca el claro cambio del tono especulativo que aparecía en la primer parte del texto a un tono fuertemente doctrinal: "Pero, ¿qué consejo le darías a este miserable viejo?" ("Sed quid consilii das illi misero seni?"). Los dos interlocutores dejaron de participar de una cacería y ahora se proponen aconsejar. La *voluptas* misma como problema desaparece del discurso de Hedonio, que indica que el perdón de Dios produce *gaudium*, *laetitia* y *exultatio*. En esto se diferencia de Valla en el *De vero bono*, que incluso describiendo los bienes de la vida celestial (a través de la figura del Raudense) utilizaba a menudo el término *voluptas*. Hedonio vuelve sobre el vocabulario más tradicional de la *beatitudo* cristiana tal como aparece, por ejemplo, en el último libro del *De civitate Dei* de San Agustín.

En base a lo que hemos visto, es posible afirmar que existen dos movimientos argumentativos en el *Epicureus* que implican una forma distinta de articular la relación entre los interlocutores y la *res*. Hay dos "opiniones" (o *doxa*) contra las que Hedonio se propone combatir explícitamente: la primera es aquella que indica que el cristiano vive privado de toda relación con la *voluptas*. La segunda es la que considera como *voluptas* a los falsos bienes, es decir, a la *umbra voluptatis*. No encontramos en el texto, por otro lado, un intento de luchar contra la opinión errónea sobre los méritos de Epicuro, en la medida en que, como Hedonio dice explícitamente, la cuestión de la *res* a discutir es independiente de lo que se diga acerca del filósofo de Samos. En ningún momento los interlocutores se refieren, por ejemplo, a la imagen piadosa que hace Diógenes Laercio de Epicuro en los últimos momentos de su vida. El conflicto con Lutero alrededor del término "epicureus" aparece de forma oblicua, como veremos en el próximo capítulo, y allí tampoco se recurre a las teorías epicúreas originales sobre la divinidad. La

---

<sup>420</sup> "HEDONIVS. Quid autem illa senectute miserius, quae, quum respicit in tergum, magno cum horrore videt, quam speciosa sunt quae neglexit, quam foeda quae amplexa est? Rursus, quum a fronte prospicit, cernit imminere diem supremum et ab hoc protinus aeternae gehennae supplicia. SPVDAEOS. Felicissimos arbitror, qui primam aetatem servarunt incontaminatam, et in pietatis studio semper proficientes pervenerunt usque ad senectutis metam."

disolución del vínculo entre ateísmo y epicureísmo se realizará por otros medios. Como vimos a partir de los postulados, la perspectiva según la cual Dios es el sumo bien puede armonizarse con la idea de que siempre debemos optar por el placer más grande y con menores consecuencias negativas.

La *doxa* ligada a la *christiana voluptas* es sin duda la que contiene el mayor potencial especulativo del diálogo. No a otra cosa se refiere Spudeo cuando habla de "paradojas". Como señala Halkin (1972, p. 17), la concepción de la *philosophia christi* erasmiana implica siempre un carácter paradójico que implica una tensión entre la "filosofía" como actividad humana y como revelación divina, y entre la discusión erudita y la evangelización que pretende llegar incluso hasta los más humildes. En cambio, el ataque a la *doxa* "vulgar" que apunta a la caracterización errónea de los placeres ya no presenta este flanco original en relación con las disputas tradicionales del cristianismo y el hedonismo epicúreo, y se adecúa a los preceptos habituales de la moral estoico-cristiana en la mayoría de sus aspectos. El segmento final sobre la vejez y los relatos ejemplares que hemos analizado destacan este ángulo de la discusión, aunque hemos visto que la historia de Tántalo puede interpretarse en ambos sentidos.

#### **6.8. La vera voluptas en el Epicureus: contemplación de la naturaleza**

La articulación dual que divide la *umbra voluptatis* de la *vera voluptas* tiene puntos en común con lo que hemos encontrado en el *Enchiridion*, el *De contemptu mundi* y el *Convivium religiosum*, ya que Erasmo condena en todos estos textos la concepción vulgar del placer. No encontramos, por otro lado, una división social tan explícita como en *Utopia*, donde era claro que los nobles y poderosos tenían una mayor responsabilidad a la hora de difundir nociones equivocadas acerca de la *voluptas*. El *vulgus* erasmiano parece entrar en contraste con personajes como los que aparecen en el *Convivium religiosum*, pero no se trata de una perspectiva directamente vinculada con su estrato social, ya que las ideas "vulgares" son también propias de los poderosos que viven para sus apetitos bajos.

Si observamos la lista de placeres falsos que nos provee el *Epicureus*, encontramos que muchos de ellos ya tenían su lugar en el *Elogio de la locura*: las riquezas, la opulencia, los honores, la embriaguez, los actos bufonescos, los cantos y los bailes, el sexo, los banquetes, los espectáculos. Todos estos elementos aparecen presentados por Spudeo como potenciales fuentes de placer que rápidamente son

desmentidas por Hedonio, que los condena como prácticas desordenadas y *umbras voluptatis* cuyas consecuencias negativas exceden por mucho la escasa satisfacción que proveen. La frecuentación de burdeles, por ejemplo, trae como consecuencia la sífilis, así como la borrachera produce vómitos y malestares de todo tipo.

De entre los placeres auténticos, empezaremos por referirnos a los que provienen de la contemplación de la naturaleza, un tópico que hemos estudiado en algunos de los textos que hemos analizado hasta ahora. Hedonio afirma lo siguiente:

HEDONIO: ¿Qué espectáculo puede ser tan magnífico como la contemplación de este mundo? En esto los hombres amigos de Dios obtienen más placer que los demás, ya que estos, cuando contemplan con ojos curiosos esta obra para admirarla, atormentan su alma porque no comprenden las causas de muchas cosas. Ante ciertos fenómenos, algunos, como Momo, murmuran también contra el artífice y llaman a la naturaleza madrastra en vez de madre. Este reproche tomado literalmente no ofende más que a la naturaleza (si es que existe algo como la naturaleza) pero de hecho redundante en aquel que la creó.<sup>421</sup>  
(*Epicureus*, p. 730)

Es interesante notar que en este párrafo aparecen condensados muchos de los elementos que hemos analizado en el *De vero bono*: la contemplación "vertical" de la naturaleza (similar a la del Raudense), la división entre naturaleza madre y madrastra, y el énfasis en el carácter "creado" de la naturaleza en relación con la divinidad trascendente. En una primera instancia Hedonio se refiere a la composición de la *natura* como espectáculo (*spectaculum*) —contrapuesta a los espectáculos que siguen los hombres disolutos, de los que no se provee ninguna información específica—, pero la *voluptas* que puede producir está indisociablemente vinculada a la relación entre el hombre y Dios. La *amicitia*, altamente valorada por el epicureísmo antiguo, reaparece en Erasmo transformada en una relación con la divinidad. Si se contempla la naturaleza desde un horizonte no cristiano, dice Hedonio, el alma se angustia ante la incapacidad de comprender las causas de las cosas. De nuevo, aquí nos encontramos con la resignificación de una preocupación propia de la escuela del Jardín: Epicuro en sus máximas capitales y en su epístola a Herodoto señala que el hombre puede hacerse libre

---

<sup>421</sup> "Quod potest esse magnificentius spectaculum quam huius mundi contemplatio? Ex eo longe plus capiunt voluptatis homines Deo cari quam caeteri. Siquidem hi, dum curiosis oculis contemplantur admirandum hoc opus, anguntur animo, quod multarum rerum causas non assequantur. In quibusdam etiam ceu Momi quidam obmurmurant opifici neque raro naturam pro matre nouercam appellant; quod conuicium uerbotenus quidem naturam ferit, sed reuera in eum redundat, qui naturam condidit, si qua est omnino natura."

si entiende la naturaleza de forma racional, ya que de esta forma dejará de temer a fenómenos como el rayo o los meteoros (Diógenes Laercio, *Vidas...* X, §143). Lucrecio incluye en el libro V del *De rerum natura* un pasaje que presenta analogías con el que acabamos de citar del *Epicureus*:

Porque, cuando miramos arriba las celestes bóvedas del mundo inmenso y el éter tachonado de rielantes estrellas y nos vienen a la memoria los caminos del sol y la luna, entonces la angustia que otros males en el pecho aprietan, también ella empieza a despertar y sacar su cabeza, no sea que tengamos que es acaso el inmenso poder de los dioses el que con diversos movimientos hace girar los astros relucientes; y es que la falta de una razón tantea y deja a la mente dudosa de si es que hubo un inicio que engendró al mundo y hay a su vez un límite hasta el que los muros del mundo pueden soportar este esfuerzo también de moverse en silencio, o si, al estar dotados de integridad por obra de dioses, pueden por siempre, resbalando por su lisa vereda, desafiar los recios embates de un tiempo sin medida.<sup>422</sup> (*De rerum natura*, V. 1204-1217, trad.Socas)

La física epicúrea se propone como una forma de superar la angustia, y pretende lograrlo precisamente extirpando la idea de que existen fuerzas cósmicas que están en nuestra contra. Hedonio sostiene que si contemplamos la naturaleza sin una noción de lo divino, nuestro espíritu padece por su incapacidad de comprender, en otras palabras, que se experimenta una emoción equivalente a la de Catón en el *De vero bono*. Vega (2006, p. 224), que analiza de forma conjunta el *Sermo de inmensa Dei misericordia*, el *De contemptu mundi* y el *Epicureus*, plantea que en el primero de estos textos el epicureísmo aparece asociado negativamente con una sensación de "miseria" en la que el hombre siente que la naturaleza está en su contra y que la providencia no existe. La mención de Momo (a quien ya habíamos encontrado en uno de los *Apologi ad voluptatem* de Ficino en una función similar) en el pasaje del *Epicureus* citado más arriba, simboliza la ruptura de la amistad entre dios y el hombre y representa esta misma actitud disconforme y angustiada de quien no sabe interpretar al *spectaculum naturalis*.

---

<sup>422</sup> "Nam cum suspicimus magni caelestia mundi / templa super stellisque micantibus aethera fixum / et venit in mentem solis lunaeque viarum, / tunc aliis oppressa malis in pectora cura / illa quoque expergefactum caput erigere inquit, / nequae forte deum nobis inmensa potestas / sit, vario motu quae candida sidera verset; / temptat enim dubiam mentem rationis egestas, / ecquaenam fuerit mundi genitalis origo, et simul ecquae sit finis, quoad moenia mundi / solliciti motus hunc possint ferre laborem, / an divinitus aeterna donata salute / perpetuo possint aevi labentia tractu / inmensi validas aevi contemner viris." (*De rerum natura*, V. 1204-1217)



La oposición natura *mater* / *noverca* a la que estaba dedicada casi todo el libro primero del texto de Valla es aquí rápidamente mencionada. Tal como Vegio, Hedonio opta por el primero de estos términos y le atribuye la actitud contraria a la *mala miseria* a la que acabamos de aludir. Sin embargo, esta *mater* pareciera desvanecerse frente al dominio del *conditor*, que un poco más adelante es llamado *pater*. Aquí, el dominio de la contemplación de la naturaleza parece reducirse hasta llegar a poner en condicional la existencia misma de la "naturaleza": *si qua est omnino natura*. Esta frase recuerda a la que encontramos en el discurso del Raudense: "Non enim natura quam exposuisti, que nihil est, sed ipse Deus naturarum conditor" (*De vero bono*, III, VII, p.107).<sup>423</sup> No se trata de que los personajes del *Epicureus* (o Erasmo) duden de la existencia del mundo físico, sino de la posibilidad de concebirlo independientemente del acto de la creación divina. Vimos, sin embargo, que el lugar de la naturaleza seguía siendo destacable en el paraíso del orador de Valla, y que esta negación de la autonomía de la naturaleza no implicaba una "desnaturalización" de los placeres terrenales. ¿Sucede lo mismo con la afirmación de Hedonio?

Podemos plantearnos esta pregunta teniendo en cuenta lo que hemos visto en el *Convivium religiosum*. Encontramos allí que la naturaleza era recurrentemente presentada como un beneficio para el hombre que exhibe en su grandeza, belleza y utilidad la generosidad de su creador. Esta generosidad era tan reconocible en las obras naturales en sí mismas (la flor viva) como en las obras humanas (la flor pintada), lo que quedaba ampliamente demostrado en el jardín de Eusebio. Los placeres que tienen lugar dentro de este espacio utópico de placer y virtud, utilidad y rectitud, sabiduría pagana y sabiduría cristiana, son tan poco peligrosos para los hombres que lo transitan como los escorpiones y las serpientes reproducidas en las pinturas. Desde nuestra perspectiva, esta concepción del carácter amable y placentero del espectáculo de la naturaleza reaparece en el *Epicureus*. El placer de la contemplación del universo creado sigue destacándose como una gran fuente de *vera voluptas*. Sin embargo, la verticalización de la naturaleza es aquí todavía más fuerte. Situar la naturaleza en condicional, como vimos que hace Hedonio, implica una cierta degradación de su esencia en relación con lo que encontrábamos en los jardines de Eusebio. La pregunta que resta hacernos, pensando específicamente en el *Epicureus*, es si esta concepción de la naturaleza como un ámbito que puede ser liberado de sus aristas peligrosas puede trasladarse al interior

---

<sup>423</sup> Ver p.77.

del ser humano. ¿Los placeres falsos (*umbra voluptatis*) derivan de la naturaleza humana o son extrínsecos a ella?<sup>424</sup>

### 6.9. *Voluptas y sanitas en el Epicureus*

En el *Epicureus*, los placeres inauténticos ligados a la torpeza humana se vinculan con la idea de perder el juicio, y sobre todo, con pretender gozar de bienes falsos, tal como expresaba la historia del ilusionista a la que nos referimos más arriba. Los placeres falsos son propios de las bestias y en nada deberían involucrar a los hombres sabios y prudentes. Cerca del principio del diálogo Hedonio le pregunta a Spudeo si desearía la vida cómoda y placentera de una *catella* (perrita) bien alimentada, cosa que él niega inmediatamente. El placer humano, la *vera voluptas*, es en primera instancia espiritual y no hay nada más miserable y aterrador que el espectáculo de un hombre que vive embrutecido por los falsos bienes. El dominio de lo animal no se relaciona de manera positiva de ninguna forma con el de lo humano y el de lo divino.

Además de aludir al infierno (*gehenna*) en distintas ocasiones, en el *Epicureus* se insiste en que los placeres falsos contienen su propio castigo. Tal como ya hemos señalado, esto sucede por ejemplo con los vómitos tras la borrachera o la sífilis tras la visita a un burdel. Sin embargo, la forma principal de castigo es la mala conciencia, que vuelve al hombre más infeliz que cualquier animal. La consecuencia de esto es que quienes evitan el pecado evitan también la mala conciencia y son, por lo tanto, verdaderamente felices. Además, si bien los malestares producidos por algunos placeres son en principio evitables (no todos los que frecuentan prostitutas contraen sífilis), no sucede lo mismo con el remordimiento:

HEDONIO: Procedamos ahora a un cálculo más exacto: no siempre la fiebre o la pobreza acompañan al lujo ni la lepra o la parálisis siempre acompañan al uso inmoderado de los placeres sexuales, pero la conciencia atormentada (y se

---

<sup>424</sup> Para Timmerman (1938, p. 417), Erasmo cae en la herejía denominada "Pelagianismo", según la cual el hombre no nace manchado por el pecado original. En base a estos y otros argumentos, concluye que la fe erasmiana es humana y no divina. Margolin (1969), sin acusar a Erasmo de ninguna herejía, destaca el hecho de que para el humanista holandés el pecado original no implicaba como consecuencia necesaria que la voluntad humana estuviera inherentemente corrompida. Esto resultaba de especial importancia para poder afirmar que existía un valor propio de las enseñanzas morales de los filósofos antiguos.

está de acuerdo en que nada hay más miserable entre nosotros) siempre es compañera de los placeres ilícitos.<sup>425</sup> (*Epicureus*, p.727)

Hedonio acepta que aquellos que viven piadosamente están expuestos a una cierta cantidad de malestares físicos. Sin embargo, incluso los frailes de apariencia más miserable, si carecen de mala conciencia, pueden soportarlos sin que esto opaque su *beatitudo*. La idea de que se puede ser feliz incluso en las condiciones más miserables, defendida tanto por los estoicos como por los cínicos y epicúreos, aparece en el discurso de Hedonio:

HEDONIO: Si quieres, puedes añadir el cetro real y la tiara del papa, a la que puedas adornar con cien coronas en vez de tres, pero sustraída la buena conciencia; me atrevo a decir que este franciscano, descalzo, ceñido con un cordón de nudos, mal e insuficientemente vestido, debilitado por el ayuno, las vigiliias y las fatigas, y que no tiene un centavo en el mundo, con tal de que obre con buena conciencia, vive más felizmente que mil Sardanápalos reunidos en un solo hombre.<sup>426</sup> (*Epicureus*, p.728)

Sabemos por otros diálogos y epístolas que Erasmo no era proclive al elogio de la vida mendicante y a prácticas de piedad "externa" como el ayuno (Chomarat, 1981, p. 900), pero el *Epicureus* es ambiguo al respecto.<sup>427</sup> Desde un principio Hedonio busca deshacer la asociación entre cínicos y cristianos, de forma similar a la separación del Raudense entre cristianos y estoicos.<sup>428</sup> Para Spudeo los cínicos se caracterizan por sus ayunos y por su condición sufriente en relación con sus propios crímenes: "se debilitan con ayunos, deploran sus faltas, y o son pobres o su generosidad hacia los necesitados los lleva a la miseria; son oprimidos por los poderosos, y son burlados por todos"

---

<sup>425</sup> "HEDONIVS. Nunc redeamus ad exactiorem supputationem: nec febris aut egestas semper comitatur luxum nec noua lepra aut paralysis semper comitatur Veneris immodicum vsum; sed conscientia cruciatus, quo nihil esse miserius iam inter nos conuenit, semper comes est illicitae voluptatis."

<sup>426</sup> "HEDONIVS. Adde monarchae sceptrum, si libet, adde pontificiam coronam eamque e triplici fac centuplicem, modo detrahas animum sibi bene consciuum, audacter dicam hunc Franciscanum nudipedem, nodoso fune cinctum, tenuiter ac uiliter amictum, ieiuniis, uigiliis ac laboribus attenuatum, qui teruncium non habet in orbe, modo absit bona mens, deliciosius uiuere quam si in unum hominem sexcentos conflēs Sardanapalos."

<sup>427</sup> Es posible suponer que esta ambigüedad se debió en parte al contexto agitado de 1530 al que nos referimos en el primer capítulo de este trabajo, dominado por los conflictos entre Reformistas y católicos en distintas partes de Europa.

<sup>428</sup> Recordemos también que en el *De vero bono* se presenta una asociación entre estoicos y cínicos.

(*Epicureus*, p.721).<sup>429</sup> Estos no son verdaderos cristianos, replica Hedonio, ya que el auténtico cristiano es epicúreo y su vida es la vida de *voluptas*.

Para resaltar esta tensión en el texto es útil volver sobre la epístola de San Jerónimo que mencionamos previamente, el *Adversus Iovinianum*. Recordemos que desde el frente católico Erasmo había sido acusado de "iovinianus" por los teólogos de París.<sup>430</sup> En este texto Jerónimo presenta un ataque frontal contra las posiciones de Joviniano, a quien acusa en las primeras líneas de ser el "Epicuro de los cristianos" ("Epicurus christianorum") por sostener posiciones tales como que la virginidad no es superior a la vida matrimonial y que la abstención de las comidas no es en sí un hecho valioso a los ojos de Dios.<sup>431</sup> Estas dos últimas ideas pueden ser halladas en los *Colloquia*, como los detractores de Erasmo rápidamente percibieron.

En su ataque a Joviniano, Jerónimo evalúa algunos aspectos de la filosofía pagana, incluyendo el epicureísmo, y condena fuertemente la idea de que la *voluptas* pueda estar vinculada de alguna forma a la moral cristiana. Cuando enuncia las bondades de la vida del hombre piadoso, declara que estas son *caritas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo y continentia*, siguiendo la epístola a los Gálatas (5:22). No se habla ni de *voluptas* ni de *delicia*, ya que ambas están ligadas al mundo y nos retienen siempre atados a la carne, que está excluida del dominio del *gaudium* en el contexto de esta epístola. Además, Jerónimo no vacila en elogiar la vida del cristiano mendicante, al que le opone siempre los supuestos fastos de los que se rodeaba Joviniano. En su elogio del cristiano incluye también una valoración positiva del cínico Diógenes:

Famosísimo seguidor suyo [de Antístenes] fue Diógenes, más poderoso que el rey Alejandro, por cuanto que venció a la naturaleza humana. [...] Durante algún tiempo para beber utilizó una escudilla de madera, mas se cuenta que, al ver que un niño bebía del cuenco de su mano, la arrojó al suelo diciendo "Ignoraba que también la naturaleza tuviera un vaso". [...] He registrado únicamente el ejemplo de un solo filósofo, a fin de que nuestros petimetres y lechuginos que, aun dotados de grandes pies, apenas dejan huella, cuyas palabras radican en sus puños y sus razonamientos en sus talones, y que ignoran o menosprecian la pobreza de los apóstoles y la dureza de la cruz, al

---

<sup>429</sup> "se macerant ieiuniis, deplorant sua commissa et aut sunt tenues aut benignitas in egenos conciliat illis inopiam; opprimuntur a potentioribus, deridentur a plerisque."

<sup>430</sup> Ver cap. 6.1.

<sup>431</sup> En I,3 Jerónimo especifica otros puntos en los que condena a su rival, como que quienes recibieron el bautismo ya no pueden ser derrotados por el diablo, o que hay un único premio para los salvados y un castigo único para los pecadores.

menos imiten la sobriedad de los paganos.<sup>432</sup> (*Adversus Iovinianum* II, 14, trad. Ruiz Bueno)

Cabe destacar sin embargo que existen algunos pasajes en los que Jerónimo reivindica opiniones de Epicuro, como cuando destaca su vegetarianismo y su insistencia en que sólo hay que saciar los deseos necesarios, ya que todo lo demás se hace *ad vitium voluptatis* (*Adversus Iovinianum*, II, 11).<sup>433</sup> Aunque esta última frase no deja de expresar en sí misma la imposibilidad de Jerónimo de hacer un uso de la palabra *voluptas* en un sentido positivo, su consideración sobre la ética de la escuela del Jardín permite entrever la posibilidad de un epicureísmo volcado hacia la *sanitas* y que distinga el placer auténtico del dominado por el vicio. Desde nuestra perspectiva, el gesto polémico de Erasmo en el *Epicureus* consiste en continuar esta asociación entre *voluptas* y *sanitas*, extendiéndola más allá del dominio cuerpo e instaurando con mayor claridad la posibilidad de una *vera voluptas* que existe de forma totalmente independiente del *vitium*.<sup>434</sup>

Hedonio es consciente de la tensión entre la crítica al cínico y el elogio del monje mendicante, e intenta resolverlo apelando a la naturaleza. Ante la objeción de Spudeo de que los pobres no parecen habitualmente más felices que los ricos, responde:

HEDONIO: Porque la mayoría son dos veces pobres. Sin duda la enfermedad, la falta de sueño, el trabajo y la desnudez alteran la salud física. Sin embargo, la alegría [*alacritas*] del alma, cuando existe, no sólo brilla en medio de los males, sino en la misma muerte. Pues aunque el alma esté ligada al cuerpo, que es perecedero, siendo más fuerte que él, lo transforma de alguna manera, sobre todo si a su fuerza natural se añade una *energeia* espiritual. Ello explica que

---

<sup>432</sup> "Huius Diogenes ille famosissimus sectator fuit, potentior rege Alexandro et naturae victor humanae. [...] Quodam vera tempore habens ad potandum caucum ligneum, vidit puerum manu concava bibere, et elisisse illud fertur ad terram dicens: "Nesciebam quod et natura haberet poculum". [...] Unius tantum philosophi exemplum posui, ut formosuli nostri et trosuli et vix summis pedibus adumbrantes vestigia, quorum verba in pugnis sunt et syllogismo in calcibus, qui paupertatem apostolorum et crucis duritiam aut nesciunt aut contemnunt, imitentur saltem gentilium parcatatem." Citamos según la edición bilingüe latín-español de Ruiz Bueno (1962).

<sup>433</sup> Jungkurtz (1962, p. 282) señala que Jerónimo también aprueba de Epicuro su rechazo del matrimonio por traer demasiadas molestias (*Adversus Iovinianum*, I, 42).

<sup>434</sup> Pabel (2002) advierte que Erasmo manifiesta una actitud ambivalente frente a algunos aspectos del *Adversus Iovinianum* en los *scholia* que incluye a su edición de este texto. Si bien se manifiesta siempre de acuerdo con Jerónimo en su ataque a la torpeza lingüística y retórica de su rival, cuestiona muchas de sus interpretaciones de pasajes bíblicos y que utiliza para apuntalar su concepción negativa del matrimonio y su elogio del ascetismo y la virginidad, temas sobre los que Erasmo tenía una visión diferente.

muchas veces veamos hombres verdaderamente religiosos experimentar mayor alegría en la muerte que otros en un banquete.<sup>435</sup> (*Epicureus*, p.728)

El uso de la palabra griega *energeia* (traducida a menudo como "acto") nos remite a la tradición aristotélica, en donde ocupa un lugar central.<sup>436</sup> En el libro X de la *Ética Nicomáquea* se insiste en que la *hedoné* está indisolublemente vinculada con la *energeia*, en la medida en que "el placer completa toda actividad" (1175a). Hemos encontrado este uso en Ficino, quien sin duda la tenía en mente al definir al placer intelectual superior como *cognitionis actus*.<sup>437</sup> ¿Es posible que Erasmo estuviera pensando en esta concepción del placer al plantear que el impulso natural puede unirse a la *energeia* espiritual para trascender las fronteras del cuerpo y de la muerte?

La mayor dificultad que surge al plantear esta hipótesis es que la concepción de la *voluptas* que predomina en el *Epicureus* no sigue la línea de las reflexiones aristotélicas, cuya ocupación principal es distinguir sus cualidades intrínsecas y superar lo que para él son inconsistencias de la concepción platónica (Gosling & Taylor, 1982). Aristóteles no moraliza tanto sobre el placer como su maestro, y en este sentido se limita a señalar que los placeres honestos son los del hombre bueno, mientras que los que se apartan de este estándar provienen de la corrupción de la naturaleza humana (*Ética Nicomáquea*, 1176a). Su concepción de los placeres intelectuales, como vimos al estudiarlos en Ficino, alude al ámbito de la teoría y la contemplación antes que a la pureza de espíritu que Hedonio parece estar identificando con la *energeia*. Por último, la concepción de la *voluptas* que aparece en el *Epicureus* se apoya en dos pilares: la amistad con Dios y la consciencia tranquila, elementos que no encontramos destacados de forma análoga en la concepción aristotélica.

La asociación de la *energeia* con la *vera voluptas* en el texto de Erasmo también nos permite oponerla a la concepción de la *voluptas* como movimiento continuo en la descripción del paraíso del Raudense. Aristóteles distinguía precisamente las teorías (platónicas) de la *hedoné* como proceso o movimiento (*kinesis*) de su propia teoría, en la

---

<sup>435</sup> "HEDONIVS. Quia bis pauperes sunt plerique. Alioqui morbus, inedia, uigilia, labores, nuditas extenuant quidem corporis habitum; sed tamen non in his tantum, sed etiam in ipsa morte sese exerit mentis alacritas. Animus enim, quanquam illigatus est mortali corpori, tamen quoniam naturae potentioris est, corpus ipsum quodammodo transformat in sese, praesertim si ad uehementem naturae impetum accedat ἐνέργεια spiritus. Hinc est quod saepenumero uidemus homines uere pios maiore cum, alacritate morientes quam alios conuiuantes."

<sup>436</sup> No ha de confundirse esta palabra con la *enargeia* antes citada en relación con el uso de descripciones vívidas en el jardín del *Convivium religiosum*. Sobre los dos conceptos y su relación en el Renacimiento, véase Rigolot (2008).

<sup>437</sup> Valla, en cambio, cuestiona esta definición de la felicidad en sus *Disputationes Dialecticae* (I, 10), tal como comentamos más arriba (cap. 3.9.).

que es un estado o acto perfecto en sí mismo, o sea, *energeía* (Rorty, 1974). Esto reaparecía en la *duplex voluptas* de Ficino, una de las cuales implicaba el movimiento del apetito y de la voluntad y la otra descansaba en el acto cognitivo puro.

Encontramos tanto en el *Epicureus* como en el libro X de la *Ética Nicomáquea* un elogio de la contemplación, que se contrapone a la crítica de Vegio a este tópico aristotélico-epicúreo en el libro II del *De vero bono*. Sin embargo el elogio erasmiano y el del Estagirita son diferentes: mientras el segundo utiliza a los dioses como punto de referencia para ilustrar cuál sería la vida más feliz y placentera, para Erasmo el hombre puede disfrutar de la contemplación en la medida en que contempla, en ella, la generosidad de Dios. Los mismos tres elementos se repiten pero con un valor distinto: el filósofo aristotélico imita a Dios (y por ende, a la parte superior de su propia alma) al dedicarse a contemplar y entender la naturaleza, mientras que Hedonio declara que sólo es placentero acercarse a la naturaleza en la medida en la que podemos contemplarnos a nosotros mismos dentro del plan divino. En el *Epicureus* la contemplación de la naturaleza *por sí misma* no sólo no provoca necesariamente placer, sino que al contrario, puede ser fuente de angustia.<sup>438</sup> Algo más adelante veremos que, de todas formas, la figura de Cristo como "auxiliador" del hombre en el texto erasmiano posibilita una lectura en clave epicúreo-lucreciana de este mismo pasaje.

Hasta ahora hemos visto como la diferenciación de Erasmo entre *umbra voluptatis* y *vera voluptas* se articula sobre un dualismo metafísico que opone hombre a animal y que descarta todo acercamiento a la naturaleza que no esté regulado por el eje vertical basado en la relación hombre-dios. Todos estos elementos aparecían en el discurso del Raudense en el texto de Valla, pero contenidos dentro de una serie de recursos retóricos que tendían a flexibilizar esta articulación y a mostrar, aun en el paraíso, la presencia de placeres ligados a la animalidad y al goce en el mundo natural. Esta diferenciación entre las ideas presentadas en el *De vero bono* y el *Epicureus* es la que se suele utilizar para señalar que el segundo de estos textos poco le debe al primero, y que la concepción del epicureísmo que presenta se aleja tanto del modelo original antiguo como de las estrategias de reapropiación que predominaron en la Italia del *Quattrocento* (Verstraete, 2006, p. 38). Desde nuestra perspectiva, sin embargo, esto se debe a que a partir del citado trabajo de Bultot (1969), tiende a enfatizarse la conexión entre el *Epicureus* y el *De contemptu mundi*. Recordemos que para este autor, aun con

---

<sup>438</sup> Agustín se refiere a esta forma de Angustia en *Confesiones* X, 35 (Rosenfeld, 2011, p. 21).

su reivindicación de la *voluptas*, estos dos textos no pueden formar parte de la corriente general de revalorización del epicureísmo en el siglo XV (que incluye autores como Raimondi, Filelfo y Valla), ya que sostienen un dualismo férreo y en ninguna instancia defienden el rol del plano físico del hombre (Bultot, 1969, p. 236). Lo mismo sostiene Van Ruler (2009) en su breve comentario sobre el texto. *Utopia*, en cambio, pese a tratarse de un texto del siglo XV y escrito fuera del ambiente italiano, responde mejor a la exigencia de unidad entre el bienestar corporal y espiritual que caracteriza algunas de las reapropiaciones humanistas del epicureísmo.

Aunque (como tuvimos ocasión de comprobar) existen elementos en común entre el *Epicureus* y el *De contemptu mundi*, consideramos que esta vinculación debería hacerse con cuidado. La concepción de la *voluptas* del *Epicureus* no responde a las mismas necesidades que la que puede esperarse en un texto abocado específicamente a defender la vida de reclusión monástica. En cambio, la noción de *honestas voluptas* que aparece en el *Convivium religiosum*, un texto más cercano en el tiempo al *Epicureus* y escrito dentro de los mismos patrones genéricos, resulta de mayor relevancia. Observado desde este ángulo, incluso la insistencia en el dualismo alma-cuerpo de Hedonio y Spudeo deja entrever una serie de posibilidades abiertas para matizar el carácter aparentemente irreductible de esta oposición. La *umbra voluptatis* del cuerpo en el *Epicureus* no nace de una naturaleza tentadora, ni aparece vinculada con una visión negativa de la carne.

Incluso cuando enfatiza el valor del *animus* por sobre el del cuerpo, Hedonio se refiere a la *sanitas* tanto física como mental como un requisito fundamental para la *vera voluptas*. Un ejemplo del entrecruzamiento entre la *sanitas* en el sentido corporal y el espiritual se da al principio del diálogo. Cuando Hedonio pregunta si "sólo un espíritu sano puede experimentar auténtico placer" ("veram voluptatem non cadere nisi in animum sanum"), Spudeo responde "Nadie se deleita con el sol si tiene los ojos llenos de lagañas, ni el vino agrada a un paladar afectado por la fiebre" ("Nullus enim sole delectatur, si lippiant oculi, aut vino, si febris palatum infecerit" —*Epicureus*, p.723). En este aspecto, la preocupación de Hedonio por defender la *voluptas*, pese a que la mayor parte de sus manifestaciones parecieran caer dentro del ámbito de las ilusiones y los excesos, tiene puntos de contacto con la idea, propia del epicureísmo original, de distinguir tres clases de deseos: los naturales y necesarios, los naturales pero no necesarios, y los que no son ni naturales ni necesarios (Diogenes Laercio, *Vidas...*, X, §128). En esta última categoría se incluye todo lo que no debe llamarse realmente



*voluptas* (y de ahí que sea *umbra voluptatis*) ya que trae dolores y consecuencias indeseadas de todo tipo. Sin duda Hedonio y Spudeo concuerdan en este aspecto, que también aparecía resaltado en *Utopia*.<sup>439</sup> Vegio en el *De vero bono*, en cambio, no se preocupaba en absoluto por esta división, y tampoco el Raudense, ya que en el cielo la necesidad desaparecería. En el *Epicureus* no se habla explícitamente de deseos y placeres naturales, pero consideramos que la insistencia que hemos señalado en la *sanitas* es una manifestación de la misma idea. La *sanitas*, como los placeres naturales epicúreos, es un elemento immanente que pertenece al ámbito de la vida terrenal.<sup>440</sup> Hedonio reconoce que hay placer (*suavitas* en este caso) en la alimentación saludable y moderada: "El disfrute de los banquetes no consiste en comidas selectas ni en los condimentos de los cocineros, sino en la salud del cuerpo y el apetito del estómago".<sup>441</sup> No estamos intentando, por supuesto, negar el dualismo entre alma y cuerpo que aparece en el texto, explícitamente presentado como uno de los axiomas que comentamos más arriba, y reiterado en diversas ocasiones durante el desarrollo del diálogo. Lo que nos proponemos es afirmar que es un error identificar la concepción condenatoria de la carne que existe en parte de la tradición cristiana y en el mismo *De contemptu mundi* con la tesis central del *Epicureus*.<sup>442</sup> El *De contemptu mundi* se aproxima más a los planteos de Jerónimo, a quien cita como autoridad de las *deliciae* de la reclusión monástica. Compartimos la valoración de Bultot acerca de este texto, pero consideramos que no es esta la posición que se encuentra en el *Epicureus*, ya que aun si también aquí se promueve un dualismo, existe también una valoración positiva de la naturaleza humana en su totalidad.

---

<sup>439</sup> Tal como señala Verstraete (2006, p. 44), no hay aquí alusiones específicas a la diferencia que establecían los epicúreos entre placeres ligados al movimiento y placeres del reposo (catastemáticos). Sin embargo, la insistencia en la tranquilidad de conciencia bien podría considerarse como un placer perteneciente a esta última categoría.

<sup>440</sup> No coincidimos enteramente con Chomarat (1981, p. 910) cuando señala que la *ataraxia* epicúrea y la *tranquillitas* erasmiana responden a impulsos e intenciones muy distintas. Aunque sin duda la concepción de la naturaleza del universo de Epicuro era, como hemos visto, muy distinta de la de Erasmo, la insistencia que aquí encontramos con la *sanitas* no parece depender de esto en lo más mínimo. Estamos de acuerdo, por otro lado, con Delcourt y Derwa (1968, p. 133) cuando señalan que el *Epicureus* promueve la posibilidad abierta para el espíritu del cristiano de gozar de sí mismo.

<sup>441</sup> "Iam conuiuorum suauitas non est sita in lautiis palati aut coquorum condituris, sed in prospera corporis valetudine et stomachi appetentia." (*Epicureus*, p.731)

<sup>442</sup> Van Ruler (2009, p. 241), refiriéndose tanto al *Enchiridion* como al *Epicureus*, señala que el dualismo erasmiano es "más fuerte que el de Descartes" y que en este sentido se aparta de la concepción unitaria del placer epicúrea. No concordamos con su perspectiva en la medida en que consideramos que aun con la división entre *vera voluptas* y *umbra voluptatis* Hedonio mantiene la palabra *voluptas* para referirse a ambos tipos de placeres (lo que implicaba, como vimos, apartarse de una tradición consolidada que rechazaba este término).

En otras palabras, y respondiendo las preguntas que nos hemos planteado más arriba, no hay en el *Epicureus* una vinculación directa entre la naturaleza humana y los placeres falsos. La alineación adecuada del cuerpo y el alma produce una *vera voluptas* que se realiza en la vida terrenal y se proyecta como *energeia* hacia la realización espiritual más perfecta. Erasmo recupera de esta forma un elemento de indiscutible importancia en el epicureísmo original, y se opone a una visión del cuerpo y de la naturaleza humana (inmersa a su vez, en el cosmos) dominada por el pesimismo. La voluntad humana, para Erasmo, no está en sí misma corrompida o dominada por Satanás, como sostenía Lutero en su *De servo arbitrio*.<sup>443</sup> Cuando al final del *Epicureus* se refiere al "miserable viejo", insiste en el hecho de que su sufrimiento se debe a sus malas elecciones ("quam speciosa sunt quae neglexit, quam foeda quae amplexa est" — *Epicureus*, p.733), y defiende la posibilidad abierta para los jóvenes de optar por una vía carente de malestares de conciencia. El hombre está en libertad para elegir con sabiduría los placeres epicúreos de una vida piadosa y alcanzar, por esta vía, el placer absoluto de la vida celestial.

Boyle (1981, p. 75) advierte en este sentido que Erasmo, en sus defensas frente a los ataques que recibió por el *Elogio de la locura*, declaró que también había deseado escribir una defensa de la naturaleza y de la gracia. Según esta autora, el *Epicureus* funciona como esa defensa, independientemente de si fue considerado así por Erasmo. Sin embargo, es posible objetar a esta perspectiva que el componente escatológico que aparece en el *Epicureus*, en la medida en la que vincula la mala conciencia con el temor a los castigos infernales y la *amicitia* con la relación hombre-Dios, pertenece a un ámbito trascendente en el que la naturaleza terrenal no parece ocupar un lugar destacado, tal como manifestaba el "si qua est omnino natura" que comentamos más arriba. A su vez, la importancia que tiene en este texto el postulado de que Dios es el *summum bonum* implica en principio un apartamiento completo de la filosofía epicúrea. Por otro lado, una lectura más atenta nos permite relativizar estos enunciados, de forma en cierta medida análoga en la que un análisis comparativo de la metafísica de Vegio y del Raudense nos permitió ver que las consecuencias que ambos extraían de ellas no resultaban esencialmente diferentes. Tal como señala Hadot (2006), una de las imágenes recurrentes en el poema de Lucrecio es la idea de que Epicuro reveló los secretos de la

---

<sup>443</sup> Margolin (1969), en su estudio sobre el concepto erasmiano de *natura*, enfatiza el hecho de que para el humanista holandés la gracia divina, la razón humana y la naturaleza no entran en una relación de oposición o de tensión, sino que se complementan a la perfección. Erasmo no piensa, como Lutero, en el hombre caído, sino en el hombre como *imago dei*.

naturaleza, posibilitando así que el resto de los mortales superaran sus miedos y se abrieran a un nuevo tipo de conocimiento (*De rerum natura*, II, 1-30). Erasmo retoma esta idea en el elogio de Hedonio de la contemplación, y para ello, vincula teología y filología y presenta a Cristo como *epikouros*, es decir, *auxiliator*:

HEDONIO: Puesto que si son epicúreos los que viven de forma placentera, ninguno es en verdad más epicúreo que quien vive santa y piadosamente. Y si la preocupación por los nombres nos afecta, nadie merecería más el sobrenombre de "epicúreo" que aquel príncipe venerable de la filosofía cristiana. Para los griegos *epikouros* significa auxiliador. Cuando la ley natural estuvo casi borrada por los vicios, cuando la ley de Moisés incitaba más los deseos que lo que los sanaba, cuando impunemente reinaba en el mundo el tirano Satanás, solo él trajo ayuda al género humano moribundo. De ahí que se equivoquen violentamente los que parlotean que la naturaleza de Cristo fue triste y melancólica, y que nos invitó a una clase de vida sin alegría. Al contrario, él nos mostró una vida agradable en todo y llena de verdadero placer.<sup>444</sup> (*Epicureus*, p.731)

Aunque el rol de la divinidad en la física epicúrea era puramente pasivo (mientras que para Hedonio la naturaleza sólo puede pensarse como producto de un dios *conditor*), la figura de Epicuro y la de Cristo quedan vinculadas, en la medida en la que son auxiliares que abrieron la posibilidad a los hombres de gozar de su lugar en el universo sin excesivos temores. En cierto sentido, esto no es tan distinto a lo que sostenía Lutero, pero existe una diferencia importante: mientras que este último nos insta a comprender la importancia de la venida de Cristo mediante la valoración y el recuerdo de su sufrimiento en la cruz, Erasmo elige presentarnos a un Cristo que al mismo tiempo que redime, disfruta.<sup>445</sup>

Aceptada la necesidad de un dios creador que fundamenta una perspectiva antropocéntrica, la naturaleza existe como un ámbito enriquecedor para el hombre sano, que puede gozar honestamente de acuerdo a una medida que se aproxima a aquella que

---

<sup>444</sup> "HEDONIVS. Quod si Epicurei sunt, qui suaviter vivunt, nulli verius sunt Epicurei, quam qui sancte pieque vivunt. Et si nos tangit cura nominum, nemo magis promeretur cognomen Epicuri, quam adorandus ille Christianae philosophiae princeps. Graecis enim ἐπίκουρος auxiliatorem declarat. Quum naturae lex esset vitiis tantum non obliterata, quum Mosis lex magis iritaret cupiditates, quam sanaret, quum impune regnaret in mundo tyrannus Satanás; solus ille pereunti humano generi praesentaneam attulit opem. Proinde vehementer falluntur quidam, qui blaterant, Christum natura fuisse tristem quempiam ac melancholicum, nosque ad inamoenum vitae genus invitasse. Imo is unus ostendit vitam omnium suavissimam, veraeque voluptatis plenissimam."

<sup>445</sup> Boyle (1981, p. 79) relaciona esta tensión con el antagonismo entre la "teología de la gloria" (que Lutero atribuía a sus enemigos, entre ellos Erasmo) y la teología de la cruz que presenta como la verdadera vía para el cristiano.

caracteriza la vida utopiense (y se aleja en cambio del hedonismo de Vegio). Es epicúrea también la posibilidad que se le ofrece al hombre de gozar de sí mismo sin culpa, pero basándose en una dieta regulada. El *vehementem naturae impetum* con el que la naturaleza puede transformarse junto al espíritu, y hacer incluso de la muerte carnal una actividad placentera, no es entonces una negación del aspecto terrenal de la vida del ser humano, sino una vía de contacto entre dos planos de existencia articulados por la *energeia* asociada a la *vera voluptas*.

\* \* \*

El *Convivium religiosum* y el *Epicureus* continúan con algunas de las principales tendencias que hemos estudiado en la recuperación de las ideas epicúreas en los humanistas de los siglos XV y XVI. Una vez más nos encontramos con alusiones a la figura de Epicuro que no tienen en cuenta su contexto histórico particular, y con perspectivas sobre sus teorías que no intentan expresar de forma precisa sus posicionamientos filosóficos. El materialismo lucreciano, que aparecía condenado explícitamente en *Utopia* y en algunas obras de Ficino (en particular en la *Theologia Platonica*), no es mencionado en ningún momento en los coloquios que hemos analizado. Erasmo trabaja en cambio con el significado del adjetivo "epicúreo", ya sea para referirse a la opulencia (asociada con los sibaritas), a los placeres terrenales pero honestos (como los de la contemplación del jardín de Eusebio), o a la vida piadosa que imita el ejemplo de Cristo-*epikouros*. Su reelaboración final de este adjetivo sin duda está vinculada con el uso que sus enemigos hacían de él para echarle en cara sus posturas más heterodoxas, o para señalar que bajo su continuo alegato por la moderación, se encontraba una risa oculta que se burla de los que creen apasionadamente. Erasmo nunca se proclama epicúreo y cuestiona a Lutero por usar este término en su contra en el *Hyperapistes*, pero al mismo tiempo no deja pasar la oportunidad de señalar que el significado de esta palabra está sujeto a la historia de sus reapropiaciones.

Los dos coloquios que hemos estudiado destacan la importancia de gozar de forma sana de la Creación. El *Epicureus*, como vimos, es más ambiguo en su rechazo de la auto-humillación que el *Convivium religiosum*, pero incluso aquí es posible encontrar un cuestionamiento de la asociación de los cristianos con los cínicos, y una puesta en duda de aquellos que se infringen dolores y penurias. Al mismo tiempo, el *Epicureus* es

más enfático al destacar el poder de la *voluptas* propia de una vía piadosa, ya que su *energeia* es tal que puede superar cualquier inconveniente menor. Esto recuerda a *The Last Things* de Moro, donde aparece el mismo argumento para defender el dolor de los mártires cristianos. La concepción de la naturaleza como una oportunidad para el goce en el texto de Erasmo, en cambio, recuerda mucho más a la *mater natura* del *De vero bono*. Tanto Erasmo como Valla se alejan de la física epicúrea, pero en ambos casos prevalece la misma idea: nuestra posibilidad para alcanzar la felicidad depende de que podamos entender al mundo que nos rodea liberados de todo temor. La teología erasmiana, en este sentido, funciona de forma análoga a la física epicúrea. De ahí que Cristo pueda identificarse hasta cierto punto con el Epicuro salvador y liberador que aparece en el *De rerum natura*.

Desde nuestra perspectiva, Erasmo reconsideró el valor del cálculo epicúreo a partir de la *Utopia* de Moro, aunque existe la posibilidad de que este último la haya tomado a su vez del *De contemptu mundi*.<sup>446</sup> En la insistencia en la importancia del temor al infierno que aparece en el *Epicureus*, Erasmo se aparta del clima jovial del *Convivium religiosum* y se diferencia también de la propuesta del Raudense en el texto de Valla, que niega la necesidad de hablar a sus colegas sobre los castigos infernales. Es probable que esto último se deba a la diferencia entre los lectores implícito de ambas obras, ya que Valla, que escribe antes de la invención de la imprenta, y que nunca alcanzó una fama como la de Erasmo, tenía conciencia de que su texto sería leído por un círculo relativamente pequeño de especialistas en los *studia humanitatis*. Erasmo, en cambio, escribe sus *Colloquia* con propósitos educativos que abarcan tanto el uso de la lengua como las buenas costumbres. Si nuestro propósito es buscar similitudes en cuanto a la ironía y a las máscaras que asume Vegio, podemos encontrarlas en el *Elogio de la locura* antes que en los coloquios que hemos analizado.

Es más difícil establecer paralelismos claros entre los textos erasmianos y los de Marsilio Ficino. Cuando Erasmo decide demostrar que el adjetivo *epicureus* tiene un sentido que va más allá del hedonismo vulgar, ¿estaba teniendo en cuenta las propuestas de Ficino, quién había precisado el alcance de las teorías del maestro del Jardín con una exactitud inhallable anteriormente? No podemos responder de manera categórica esta pregunta, pero desde nuestra perspectiva, la insistente asociación de la *hedoné* epicúrea con la *tranquillitas* en la obra del filósofo florentino debió ser una de las piezas con las

---

<sup>446</sup> Dado que la primera publicación de este texto es de 1521, esto implicaría que Moro haya tenido acceso a él previamente, lo que no es imposible dada la amistad que unía ambos autores.

que Erasmo construyó su *vera voluptas*. El énfasis de este último en la importancia de tener un espíritu libre de culpas no es, por otro lado, un elemento específicamente destacado por Ficino, quien tiene una concepción del intelecto mucho más ligada a la contemplación y al ascenso por la cadena del ser hacia su fuente primera. El problema de la culpa probablemente tuvo más importancia para Erasmo por el contexto en el que vivió y por los fuertes debates sobre la naturaleza del arrepentimiento que surgieron con el luteranismo.

El *Convivium religiosum* y el *Epicureus* presentan distintas visiones sobre la relación entre el cuerpo y el alma, y por extensión, entre los placeres propios de cada una de estas dimensiones. En ningún momento los personajes de estos dos diálogos proponen la posibilidad de que el cuerpo sea superior, o incluso igual, al alma. Esta postura, como mencionamos, sólo es defendida en la totalidad de nuestro corpus por Maffeo Vegio en el *De vero bono*. La naturaleza exacta de la relación entre estos dos polos varía de intensidad en los dos coloquios erasmianos. Aunque distintos personajes hacen uso de las fuentes platónicas para presentar al cuerpo como *praesidium*, esta limitación temporal de la vida corporal no implica una condena intrínseca de su naturaleza, de la misma forma que la crítica a quienes se fijan sólo en el cuerpo (ya sea para vivir en el exceso, ya sea para aparentar una vida cristiana mediante rituales externos) no está pensada para condenar en sí mismo el valor de la carne. Al contrario, estas críticas sirven para enfatizar un concepto positivo de la salud, un tema importante para Erasmo en muchas de sus obras (y una preocupación que compartía tanto con Ficino como con los filósofos utopienses), y para liberar al cuerpo en su limitada capacidad de soportar la carga de una religiosidad hipócrita y superficial. La apreciación de Eusebio de que el cuerpo y el alma son colegas pretende responder a estos errores, al igual que la advertencia en el *Epicureus* contra aquellos que se auto humillan sin necesidad, pese a que Cristo nos incitó a vivir con placer.

## 7. Conclusiones

*El placer es más profundo que el sufrimiento*

Friedrich Nietzsche

En la introducción de este trabajo planteamos una serie de cuestiones generales que van más allá del análisis concreto de los textos de nuestro corpus. Nos referimos allí a las distintas formas en las que tradicionalmente se ha debatido sobre el placer y a algunas de las disciplinas que lo han encarado. Aludimos también a la relación entre el Renacimiento y cierto imaginario hedonista que contrasta las libertades paganas con la represión cristiana del Medioevo, y a algunos aspectos de la vida social que fueron modificándose gradualmente en el período. Aquí nos proponemos, luego de repasar las hipótesis centrales del análisis cada texto y de enfatizar los aspectos que consideramos más relevantes de su comparación, relacionar algunos de estos problemas con el contexto actual y con algunas de las teorías sobre el placer que florecieron en los siglos posteriores a aquellos en los que nos concentramos en este estudio.

El *De vero bono* de Valla ha suscitado numerosas polémicas y no hay consenso acerca del valor que tiene allí la *voluptas* epicúrea. ¿Es el verdadero centro del texto? ¿Es un mecanismo dentro de un juego retórico cuya única función es presentar de forma novedosa los elementos tradicionales del dogma cristiano? ¿Existe sólo para demostrar la falsedad de la *honestas* estoica? En nuestro análisis indagamos sobre estas cuestiones a partir de algunos aspectos puntuales del texto, empezando por sus recursos formales y pasando luego a su caracterización de algunas temáticas significativas, tales como el rol de la naturaleza, la contemplación, y la articulación de los goces terrenos y ultraterrenos. Frente a uno de los puntos nodales del texto, la separación radical entre placeres mundanos y celestiales propuesta por el Raudense, optamos por considerar que esta división no representa una clausura de la posibilidad de considerar al placer como un fenómeno esencialmente unitario con diferencias de grado. Para esto nos apoyamos en distintos elementos. En términos formales, señalamos las ambigüedades que surgen de la comparación de Guarino entre los interlocutores del diálogo y la gaviota y la golondrina del relato de Procne y Filomela. En términos conceptuales, observamos

como la división de la *duplex voluptas* permite afirmar que los placeres terrenales, siempre que estén acompañados de la *spes* cristiana, no nos apartan del sumo bien, un mensaje que coincide con la asociación entre la *mater natura* providente de Vegio y la generosidad del *Deus conditor* de Antonio.

Un aspecto en el que indudablemente el *De vero bono* se aleja del epicureísmo antiguo es en su defensa de los placeres propios del movimiento, el apetito y el deseo. Los placeres catastemáticos brillan por su ausencia y nos encontramos, por el contrario, con una visión dinámica del ser humano en la que incluso la actividad contemplativa está imbricada en un proceso de producción y de incremento de la técnica. La retórica es el *ars* privilegiada y su relación con el placer no es en ninguna medida accidental. Existe una interdependencia entre la temática a trabajar y el modo de presentarla que es esencial para entender la obra de Valla, y que le permite mostrar hasta qué punto la capacidad del Raudense de producir un mayor placer con su descripción retórico-poética del paraíso es también una prueba de que su posición es la más auténtica en términos conceptuales. De forma análoga, la retórica forense de Vegio, con su copiosidad y su *varietas*, supera los límites estrechos de la *honestas* de los estoicos incluso si no alcanza las alturas del ruseñor cristiano.

Nuestro análisis de algunas de las articulaciones del placer que aparecen tanto en el *De vero bono* como en la *Dialectica* y la *Apologia* de Valla nos permitieron comprobar que existen argumentos de Vegio que pueden combinarse a la perfección con ideas que, al interior del primero de estos textos, son pronunciadas por Antonio. Así, la defensa de la *voluptas* contra aquellos que la acusan de ser la fuente de los males (o un mal en sí misma) es una constante en todas estas obras. La equivalencia propuesta entre cuasi-sinónimos como *gaudium*, *delectatio*, *iucunditas*, *fruitio* y la *voluptas* no implica, desde nuestra perspectiva, un desconocimiento de la carga semántica que esta última palabra suele tener en el contexto filosófico estoico-cristiano, sino más bien un deseo específico de revalorizar el término, y darle una amplitud capaz de abarcar todas las experiencias gozosas de la vida humana. El manejo retórico de la *voluptas* supera en esta instancia los mecanismos clasificatorios de la dialéctica filosófica, y demuestra la imposibilidad de segmentarla para limitar los contextos de su aplicación. Recordemos al pasar que esto último era lo que se proponía Alfonso de Cartagena en el debate con Bruni que citamos en la introducción de este trabajo.

En muchos sentidos, el *In Philebum* de Marsilio Ficino parece estar en las antípodas del texto de Valla: tenemos aquí un predominio del intelecto por sobre la



voluntad y el apetito, una defensa enfática de la dialéctica filosófica, y diversos intentos por precisar el significado de cada una de las palabras utilizadas para referirse al placer. Además, nos encontramos en el caso de Ficino con un lector de primera mano del corpus epicúreo recuperado en el primer tercio del siglo XV, una herramienta con la que Valla no contaba. No es sorprendente que la reivindicación parcial de Epicuro suceda de formas muy distintas: mientras que Ficino lo presenta como un defensor de la *sapientia* y la *tranquillitas*, Maffeo Vegio había difuminado las diferencias entre el filósofo de Samos y Aristipo de Cirene, identificando a ambos como apologistas del placer en el sentido más inmediato del término. El Epicuro ficiniano es antes que nada un defensor del intelecto que presentó adecuadamente la importancia de la ausencia de malestares físicos y psíquicos para la vida feliz, pero que a diferencia de Platón y los *prisci theologi*, no captó que la esencia de esta felicidad sólo es alcanzable mediante un acto perfecto de naturaleza intelectual, un ascenso y liberación del alma equivalente a la que aparece en el *Fedro* con la alegoría del auriga.

No deja de ser cierto, sin embargo, que existen coincidencias profundas entre el texto de Valla y el de Ficino. Ambos realizan esfuerzos interpretativos destinados a demostrar que la *voluptas* y el *summum bonum* están íntimamente ligados, una vez que sus respectivas naturalezas son entendidas de forma correcta. Ambos plantean que el placer es *duplex*, aunque en el caso del filósofo florentino esta duplicidad no se refiere a lo terrenal y lo ultraterreno, sino al acto intelectual perfecto y a la satisfacción del apetito. La relación entre estos dos últimos elementos es explícitamente complementaria, al igual que las dos Venus. La *Venus genetrix* lucreciana encuentra aquí un lugar digno junto al aspecto positivo de la Venus vulgar, introducida por Pausanias en el *Banquete* y trabajada en detalle en el *De amore*.

El método que emplea Ficino en el *In Philebum*, inspirado directamente en la *diairesis* platónica, plantea de forma explícita el problema del *genus* del placer y de la relación entre sus distintas especies. La diferencia clave con Valla y con los otros textos de nuestro corpus es que esta relación entre clases y subclases se da de forma abstracta en el *In Philebum* y los *Apologi ad voluptatem*, que apenas se refieren a los objetos y las acciones involucrados en la percepción o producción de placer. Mientras que para Valla, Moro y Erasmo discutir sobre los placeres implicaba discutir en primera instancia sobre los actos placenteros (la contemplación, el vino, el sexo, la salud, la alimentación), Ficino se plantea la relación entre placeres y felicidad a partir de la *voluntas* y la *sapientia* como dos potencias inherentes al alma humana. En esto se aparta incluso de

Platón, quien había desarrollado su teoría de la *plerosis* a partir de ejemplos concretos tales como el alivio que produce rascarse. En ningún lugar esto es más evidente que en sus *Apologi ad voluptatem*, donde los placeres, personificados, interactúan con hombres y dioses sin identificarse nunca con bienes u objetos concretos.

*Utopia* vuelve a situar la discusión sobre la *voluptas* y el *summum bonum* en términos materiales y específicos. Aquí la reflexión sobre el placer toma la forma explícita de un cálculo que no involucra solamente al individuo sino también a la vida social, anticipándose al utilitarismo moderno. La cuestión del intelecto y la voluntad, fundamental para Ficino y relevante también para Valla (sobre todo en su *Dialectica*), no aparece trabajada en detalle por Moro, quien se concentra en los aspectos más concretos de la organización de la *materia voluptatis* en su *optima res publica*. La teorización sobre de los modos de experimentar placer amplía los argumentos a favor de la abolición de las clases ociosas al presentar a la nobleza corrompida como la principal fuente de errores a la hora de determinar la verdadera naturaleza de la *voluptas*, captada esencialmente en el cálculo epicúreo. La práctica de las virtudes y la búsqueda de una vida saludable se apartan explícitamente de cualquier forma de desprecio de los placeres y de una *umbra virtutis* tal como la que aparecía expresada por Catón Sacco en el *De vero bono*.

Sin embargo, nuestro análisis del texto de Moro develó que existe una tensión interna a la concepción de la isla que se vuelve manifiesta en la inclusión de los butrescos, los hombres más santos (aunque no los más prudentes), quienes rechazan todas las formas de placer. En nuestra interpretación, su aparición se vincula con la ambigüedad que se presenta respecto de si los utopienses viven como cristianos que sólo necesitan terminar de asumirse como tales, o si en cambio existe una dimensión del cristianismo, vinculada estrechamente con el rechazo de los placeres terrenales, que resulta ajena a la organización moral de la isla, y que no podría conciliarse con su epicureísmo. Para analizar este aspecto nos detuvimos en *The Last Things* de 1522, donde el cálculo epicúreo aparece utilizado (aunque no de forma explícita) para desterrar los placeres terrenales en su totalidad y para defender la supremacía absoluta de los premios celestiales. En comparación, *Utopia* resulta mucho más ambigua respecto de este problema. Esto se debe, para nosotros, a la importancia que se atribuye en este último texto a la capacidad de los habitantes de la isla de modificar y adaptar sus creencias. La existencia de los butrescos abre un camino para que el cálculo hedonista

funcione como puerta de entrada al reconocimiento absoluto de la superioridad de los placeres ultraterrenos.

El *Convivium religiosum* y el *Epicureus* tienen en común con *Utopia* la preocupación por aislar los placeres falsos de aquellos que, por el contrario, contribuyen esencialmente a la verdadera felicidad del ser humano. El primero de estos coloquios tiene una dimensión utópica, en la medida en que representa la convivencia perfecta de los ideales cristianos y paganos, de la naturaleza y el arte, y de la moderación y el placer. Los hombres erasmianos pueden combinar a la perfección los placeres del estómago con los del intelecto, porque saben que los auténticos cristianos no se ven afectados por temores supersticiosos e insalubres relativos al contacto con alimentos o al trato entre los esposos. La moderación no es un esfuerzo penoso y no implica ninguna dosis de auto-humillación: es el resultado natural de la prudencia y del cálculo epicúreo que nos revela los castigos inmanentes a los excesos. Disueltos los miedos irracionales y los ritos espurios, queda un amplio margen de libertad para el goce y para la recreación terrenal de un *paradiso voluptatis* en el que el pecado está ausente.

El *Epicureus* es al mismo tiempo más cauteloso y más arriesgado que el *Convivium*. Encontramos en el coloquio de 1533 una cierta valoración del ascetismo y de la piedad externa de los miembros del clero que no aparecen en otras obras de Erasmo. La *vera voluptas* que se defiende está muy alejada de los placeres corporales más obvios. La discusión parte de presupuestos que afirman de manera inequívoca que Dios es el *summum bonum* y que el alma es infinitamente superior al cuerpo. Por este motivo la crítica ha señalado a menudo la desconexión entre este texto de Erasmo y la revalorización renacentista de Epicuro. Sin embargo, en otros aspectos el *Epicureus* puede leerse como una de las intervenciones más polémicas acerca del valor de la *voluptas*. Al invertir la valoración negativa con la que sus adversarios católicos y protestantes utilizaban el adjetivo "epicúreo" en su contra, Erasmo utiliza los aportes de los humanistas que lo precedieron para hacer de la vida cristiana perfecta una vida de placer, y de Cristo un *epikouros*. Aunque el cálculo epicúreo apenas puede reflejar la diferencia absoluta entre los placeres celestiales y los placeres terrenales plagados de molestias y limitaciones, Erasmo reserva un lugar importante para la *sanitas* física y mental en este coloquio, en línea con lo que aparecía en *Utopia*.

Es importante señalar, sin embargo, una diferencia entre los textos erasmianos y el resto de nuestro corpus. Si bien los dos coloquios reconocen y valoran la importancia de la *voluptas* en la vida cristiana, su asociación con el *summum bonum* es menos

directa que en las otras obras estudiadas. Valla estaba dispuesto a decir que Dios no debía ser amado como causa final sino como causa eficiente, ya que es el proveedor de todas las fuentes de placer, pero los interlocutores de los coloquios erasmianos no se apartan del dogma en este sentido. Tampoco se justifica su inclinación hacia la *voluptas* fusionándola con el intelecto, u otorgándole primacía en el sistema ético de una isla ficcional que todavía no ha captado toda la profundidad del mensaje cristiano. Por otro lado, el *Epicureus* se inicia con una discusión sobre esta temática a partir del *De finibus* ciceroniano, y la primacía del epicureísmo y de la *voluptas* es comprendida en el horizonte del debate sobre los últimos y verdaderos bienes. Vivir piadosamente y gozar del verdadero bien es una sola cosa, de ahí que imitar a Cristo sea también vivir la vida más placentera posible. Por este motivo, desde nuestra perspectiva, la relación entre *summum bonum* y *voluptas* continúa siendo esencial aquí, pese a que esto no se exprese de forma tan directa como en los demás textos de nuestro corpus.

Somos conscientes de que todos los textos que hemos trabajado podrían interpretarse en un sentido contrario al que hemos propuesto. ¿No resulta acaso posible afirmar que la defensa de Valla, Ficino, Moro y Erasmo de la *voluptas* no es más que una estrategia discursiva que en última instancia sólo sirve para volver más atractivos los valores y las virtudes más tradicionales? Si entendemos la *duplex voluptas* de Antonio da Rho como un rechazo frontal de todas las formas de placer que no se refieran exclusivamente a los de la morada celestial, si entendemos que la intelectualización del placer en el *In Philebum* implica desarticular toda relación consistente entre lo que normalmente denominamos "placentero" y el *summum bonum*, si entendemos que la ética utopiense en última instancia adopta el cálculo epicúreo para destacar el valor de la vida virtuosa en comunidad, y si entendemos que la definición erasmiana de la *vera voluptas* no es otra cosa que la piedad cristiana que desprecia el aspecto animal del ser humano, ¿qué queda de la defensa de la *voluptas* epicúrea que nos hemos propuesto analizar en este trabajo?

Desde nuestra perspectiva, reconocer esta posibilidad no debilita nuestras hipótesis, sino que revela las profundas tensiones que atraviesan los textos que hemos analizado, y los numerosos puntos en los que su interpretación en un único sentido resulta no sólo trabajosa, sino imposible. Como señala Catón Sacco en el *De vero bono*, era difícil, en el contexto de nuestros autores, presentar una defensa frontal de la *voluptas* que pueda ser tomada en serio. Concentrarnos en el rostro sonriente de Vegio y sus apologías del vino y del deseo sexual femenino no soluciona el problema, ya que

ninguno de los textos que analizamos presenta la defensa del placer de forma exclusivamente satírica. Desde esta última perspectiva, que es la que encontramos en comedias como *Chrysis* de Eneas Silvio Piccolomini, nada más fácil que presentar hedonistas y libertinos exaltando todo tipo de goces. La relación entre el placer y la felicidad puede admitir una gran cantidad de matices, y la articulación de la *voluptas* puede a veces atentar contra la posibilidad de vincular entre sí las especies que incluye, pero en todos los textos de nuestro corpus se proponen formas conceptualmente complejas para establecer su lugar en la vida humana. La puesta en diálogo de la ética pagana y la ética cristiana, otro punto que comparten nuestros textos y que exploran desde sus distintas matrices genéricas, no era un asunto que los humanistas de los siglos XV y XVI tomaran a la ligera.

Las propuestas de los autores que estudiamos para conciliar los aspectos que consideraban más relevantes del epicureísmo con su concepción del cristianismo han sido acusadas de distorsionar ambas formas de pensamiento ya desde el momento en que estos textos fueron publicados, y continúan recibiendo estas acusaciones todavía hoy en la crítica especializada. Nos hemos referido, en este sentido, al eclecticismo y la heterodoxia como dos etiquetas que suelen emplearse para caracterizar los enfoques renacentistas sobre la *voluptas* epicúrea. La pregunta es entonces: en base al corpus que hemos trabajado en esta tesis, ¿cuál es el aporte específico del concepto epicúreo de *hedoné/voluptas* al debate sobre la felicidad humana? Incluso si admitimos la reciente hipótesis de Palmer (2014) según la cual los aspectos de la ética epicúrea que más interesaban a los lectores renacentistas de Lucrecio eran aquellos compatibles con la moral estoico-neoplatónica tamizada por el cristianismo, consideramos que es posible identificar algunos elementos distintivos que reaparecen en los textos que analizamos de Valla, Ficino, Moro y Erasmo y que se vinculan específicamente con la escuela del Jardín.

En primer lugar, es posible suponer que la relativa simplicidad de Epicuro y de sus máximas capitales le otorgó un cierto lugar de privilegio entre los humanistas menos interesados en la filosofía escolástica o universitaria en general. Si bien hay aspectos que siguen produciendo dificultades a la hora de entender las particularidades del concepto epicúreo de *hedoné/voluptas*, no deja de ser cierto que en comparación con el *Filebo* de Platón y la *Ética Nicomáquea*, la *Carta a Meneceo* y las secciones sobre moral en el *De rerum natura* son textos cuya interpretación exige menos conocimientos

metafísicos.<sup>447</sup> La valoración epicúrea del placer parte de lo que resulta inmediatamente perceptible en la experiencia humana, y no se detiene en diferencias como la que existe entre "acto" y "potencia", o entre los niveles de la realidad y de la falsedad en relación con la Causa Inteligente. La discusión del *De finibus* de Cicerón y los pasajes epicúreos en Séneca, tan frecuentemente citados por nuestros autores, demostraban que era factible debatir sobre la moral de Epicuro sin adentrarse en los problemas de su física. Cualquier seguidor de los *studia humanitatis*, e incluso quizás cualquier persona con una educación algo más que elemental, podía afirmar que Epicuro había sostenido que el placer era el máximo ideal. Decir lo mismo (o lo contrario), de Aristóteles o de Platón, requiere todavía hoy un esfuerzo exegético bastante mayor. De nuestro corpus, Ficino es el único que se sustrae a la simplificación propia de la lectura humanística de Epicuro y que intenta recuperar parte de su complejidad, aunque por vías diferentes a las que encontramos hoy en la bibliografía crítica. Valla, Moro y Erasmo probablemente optaron por tomar elementos de Epicuro antes que de otras derivaciones del hedonismo en gran parte por la facilidad con la que tanto ellos como sus lectores empleaban el término *epicureus* para referirse de forma transparente a un ideal de vida hedonista y terrenal.

El carácter terrenal del epicureísmo, por oposición al aspecto metafísico de otras escuelas de pensamiento, es fundamental para comprender su influencia. Nos referimos más arriba a las hipótesis de Ágnes Heller (1994) acerca de la importancia del epicureísmo para producir un avance en la secularización de la moral. Para esta autora, el estoicismo y el epicureísmo intervienen conjuntamente en este movimiento. Desde nuestra perspectiva, la importancia que Epicuro le otorga al cálculo inmanente de la relación entre placer y dolor es uno de los aportes clave dentro del proceso general de formulación de un discurso sobre el *summum bonum* por fuera del ámbito estrictamente religioso. El cálculo epicúreo es una herramienta lo suficientemente flexible como para mantener su identidad tanto si es empleada con fines utilitaristas como si, tal como sucede en varios de los textos que estudiamos, es interpretado a través del cristianismo para resaltar los premios celestiales por sobre cualquier aspecto del mundo terrenal. La idea es siempre la misma: *conoce tus placeres pero también, aprende a medirlos en una*

---

<sup>447</sup> Gosling y Taylor (1982) analizan en detalle estas dificultades, y se concentran sobre todo en el problema de la máxima 19 (Diógenes Laercio, *Vidas...X*, §145), donde Epicuro parece afirmar que la duración en el tiempo no afecta la cantidad de placer. Esto resultaría complejo para nuestros autores renacentistas, que no casualmente omiten discutir este asunto, que hubiera complicado la posibilidad de afirmar que la eternidad del cielo implicaba por definición un mayor placer que las satisfacciones terrenales pasajeras.

*misma escala*. El espíritu calculador ya ha sido destacado por Burckhardt en *La cultura del renacimiento en Italia* como un factor determinante en la creación de nuevos Estados y en la ampliación del comercio. En su famoso estudio sobre el arte renacentista, Baxandall (1988) llamó la atención sobre el mismo aspecto, y se detuvo en la forma en la que los mercaderes estimaban los pesos y medidas en el siglo XV para caracterizar el "estilo cognitivo" de la época.

Además, el cálculo epicúreo es en sí mismo una herramienta que revela la especificidad del placer humano por oposición al animal, ya que demuestra la capacidad humana para racionalizar el placer y para evaluar los resultados a corto y largo plazo. Mantiene el aspecto universal de la *hedoné/voluptas* epicúrea, el principio y el fin (*arkhé kai télos*) de la vida de acuerdo a la *Carta a Meneceo*, y previene por lo tanto de cualquier actitud hipócrita como la de los *calumniatores* que aparecen en uno de los apólogos ficinianos. El reconocimiento de que el placer es un bien deja de ser un obstáculo para la mejor vida humana posible y al contrario, se vuelve una condición necesaria para integrar los diferentes planos de la existencia de forma armónica.

No hay duda de que la confianza en la capacidad humana para realizar este cálculo implica una fuerte dosis de optimismo. Esto sucede en dos niveles diferentes. En términos inmanentes, se trata de un optimismo respecto de la capacidad humana para la moderación racional. Una vez develada como falsa la suposición de que el placer es un mal, ¿basta el reconocimiento de que algunos no son elegibles para domesticar los impulsos animales del ser humano? En términos trascendentes, una vez que el cálculo ha sido utilizado para defender los placeres ultraterrenos, resulta necesario apuntalar su valor para volverlos más valiosos que los placeres de los que tenemos una experiencia cotidiana. La teoría de Ficino según la cual el *appetitus naturalis* por definición alcanza una satisfacción, y por lo tanto el alma ha de ser inmortal y regresar a su morada celestial, lo demuestra con tanta claridad como el panegírico del Raudense y el funcionamiento de la sociedad en la isla concebida por Moro. Incluso en 1533, Erasmo puede permitirse arriesgar una definición hedonista de la *imitatio Christi*. Sólo los apólogos ficinianos, con su énfasis en la actividad divina por sobre la humana, parecen poner en duda nuestra capacidad para reconocer la *esca bonorum* de la *esca malorum* e introducen, dentro de nuestro corpus, una tonalidad más pesimista.

Aunque esto no aparece en la totalidad de los textos que analizamos, existe también un uso satírico de las ideas epicúreas cuya principal inspiración es probablemente Luciano de Samosata (Vilar, 2012). Podemos identificarlo con claridad

en el discurso de Vegio en el *De vero bono* y más sutilmente en *Utopia*, donde se cuestiona a los filósofos escolásticos y a todos aquellos que consideran que la virtud es su propio premio, por más amarga que sea. Erasmo trabaja este ángulo en su *Elogio de la locura* y, como vimos brevemente, en el *Convivium profanum*. El *Epicureus* lo incluye de forma lateral en su recusación del ideal cínico-cristiano, pero sin incorporar elementos propiamente satíricos.

El impulso original que condujo a los humanistas que hemos estudiado (y de otros que quedaron fuera de nuestro corpus) hacia la recuperación y revaloración del epicureísmo estaba relacionado con el deseo de demostrar la incapacidad de los sistemas éticos basados en el rechazo de todos los placeres mundanos para expresar la experiencia auténtica de la vida en el mundo. Este movimiento puede observarse también en diálogos que no trabajan en particular la cuestión del placer epicúreo tales como el *De avaritia* de Poggio o las *Disputationes* de Landino, en donde se hace lugar a intervenciones que destacan el valor de las acciones mundanas por sobre los ideales monástico-filosóficos de una vida de virtudes ascéticas. Es en los textos ficinianos, dentro de nuestro corpus, donde este movimiento resulta más difícil de percibir. Jayne (1995, pp. 74–75), refiriéndose al *De amore*, considera que el objetivo principal del filósofo florentino no era otro que proveer a los aristócratas argumentos para justificar su actividad sexual. Esta hipótesis, un tanto arriesgada, no es trasladable de forma directa al *In Philebum*. Hemos visto que la *Theologia Platonica* en alguna medida justifica el deseo excesivo y la glotonería de los sibaritas, ya que su incapacidad para satisfacerse en este mundo es un argumento que prueba la inmortalidad del alma. Sin embargo, no encontramos en los textos centrales de nuestro corpus elementos para afirmar categóricamente que Ficino apuntaba a revalorizar la experiencia terrenal del placer. Es más bien la cuestión de la *tranquillitas integra*, afirmada en un reposo de la voluntad una vez que los apetitos han sido adecuadamente satisfechos, la que parece haber guiado el deseo de este autor de recuperar elementos epicúreos en su pensamiento.

Más allá de las hipótesis particulares acerca del corpus analizado y de las cuestiones generales que acabamos de mencionar, consideramos que la originalidad de nuestro aporte consiste en que, a diferencia de los estudios que hemos citado acerca de la recepción renacentista de Lucrecio y Epicuro, hemos propuesto una interpretación formal y conceptual de los textos que va más allá de la identificación de las apariciones particulares de la *voluptas* epicúrea. Estudios como los de Gambino Longo (2004),



Allison Brown (2010) o Stephen Greenblatt (2011), aunque sin duda de gran utilidad y alcance, analizan el proceso global de reinterpretación y revalorización de la ética y la física epicúrea sin proponer análisis pormenorizados de un conjunto de textos determinado.<sup>448</sup> Desde nuestra perspectiva, la reutilización del concepto de placer de la escuela del Jardín resulta mucho más clara en combinación con una lectura de los textos que no se limite a sus circunstancias de producción histórica ni a la identificación puntual de los elementos epicúreos o pseudo-epicúreos que contienen, sino que implique un proceso hermenéutico en el cual estos elementos descubran su sentido más profundo.

En la introducción nos referimos a la importancia de tener en cuenta la advertencia de Martín Ciordia (2011, p. 25) acerca de considerar que todos los elementos que asociamos con los movimientos culturales del Renacimiento alcanzaron su culminación en la modernidad, cuando en realidad muchos de los caminos abiertos no fueron transitados en los siglos posteriores. Esta idea ya estaba presente *in nuce* en el estudio de Walter Pater (1980, p. 25) sobre Pico della Mirandola, donde afirma que parte de la grandeza del Renacimiento reside en sus posibilidades irrealizadas. Cabe preguntarse entonces si las teorías que hemos estudiado en los textos de nuestro corpus forman parte de este conjunto de posibilidades que no han dejado tras de sí una herencia identificable, o si al contrario, puede decirse que abrieron caminos que la modernidad continuó recorriendo y que siguen resultando productivos para nosotros hoy.<sup>449</sup>

El primer problema a considerar aquí es si puede identificarse con una mínima precisión algo como una teoría "moderna" del placer con la que resulte factible contrastar nuestra interpretación del corpus trabajado. Aspirar a una caracterización global resulta imposible, pero podemos sin embargo aislar una serie de elementos significativos, tomando como punto de partida algunas reflexiones contemporáneas sobre el tema. A un nivel muy general, no hay duda de que los dos puntos de partida de nuestro trabajo no sólo continuaron siendo relevantes, sino que incluso se han vuelto banales: defender el rol de placer en la felicidad de la vida humana y reconocer la importancia de la filosofía epicúrea son empresas que nadie consideraría polémicas hoy

---

<sup>448</sup> Los estudios de Prospero (2004) y Passannante (2011) prestan más atención a un corpus específico, pero ninguno de ellos trabaja los textos ni los autores de los que nos hemos ocupado en nuestro trabajo.

<sup>449</sup> Encararemos esta cuestión desde un ángulo hermenéutico y no historicista. En otras palabras, no será nuestra intención estudiar la repercusión concreta de las obras que hemos analizado en cada siglo y en cada centro cultural, sino que nos proponemos reconstruir algunos de los elementos clave del horizonte interpretativo desde donde hoy pueden ser pensadas. En cierta medida ya avanzamos sobre este problema en relación con uno de nuestros textos: *Utopía*, cuya concepción social del placer comparamos brevemente con la que aparece en *Eros y civilización* (1983) de Herbert Marcuse.

por hoy, incluso cuando ha habido más de un pensador que las condenara.<sup>450</sup> En un libro reciente, el defensor del hedonismo Fred Feldman declaró que Epicuro "was a voice crying in the wilderness" (2004, p. 187), y que la estrechez mental de sus críticos continúa desvalorizando sus aportes hasta hoy, pero esta aseveración, históricamente cierta, no se corresponde con los estudios actuales sobre el filósofo de Samos. No hay duda de que los humanistas que hemos estudiado, incluso cuando denominaban "epicúreas" a tesis que ya no asociamos con esta escuela, contribuyeron a limpiar el nombre de Epicuro y a hacer que sus ideas resulten atractivas para los lectores futuros. Ninguno de ellos se dedicó específicamente a editar o traducir el *De rerum natura* (recordemos que Ficino quemó su comentario sobre esta obra) ni los escasos textos conservados de Epicuro, pero no por eso su función como divulgadores ha de ser despreciada. Más allá de los accidentes de su circulación bajo la censura de la contrarreforma, el hecho de que eruditos como Valla, Ficino, Moro y Erasmo hayan considerado que la *voluptas* epicúrea merecía un rol importante en los debates sobre el *summum bonum* debió tener un efecto tanto entre sus primeros lectores como en aquellos que conocieron sus obras por fuentes secundarias.<sup>451</sup>

Si intentamos hilar un poco más fino y preguntarnos por las aristas particulares de las teorías del placer que aquí hemos analizado, nos encontramos con una variedad de enfoques contemporáneos que permite distintas instancias de diálogo entre pasado y presente. Hemos visto que nuestros autores intentaron demostrar que la búsqueda de los placeres y el esfuerzo por maximizarlos es natural al hombre, y que no resulta en ninguna medida condenable de por sí. Esta cuestión llevaba a Moro a ubicar la ética epicúrea en un lugar central en la ideología de los utopienses y establecer así una relación directa entre placer y política que no aparece con la misma claridad en el resto de nuestro corpus. A finales del siglo XVIII, Jeremy Bentham resaltó el vínculo entre *voluptas* y *utilitas*, explotado también por Vegio en el *De vero bono*, y lo colocó en el umbral de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*.<sup>452</sup> Ya en el siglo

---

<sup>450</sup> En cuanto al valor del epicureísmo, no podemos dejar de mencionar a Hegel, quien condenó en general la filosofía helenística. Marx se opuso a su concepción de Epicuro como un dogmático en su tesis doctoral, titulada *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*.

<sup>451</sup> Refiriéndose al efecto del humanismo renacentista sobre la recuperación de Epicuro y Lucrecio en épocas posteriores, Palmer señala que: "Thanks to earlier editors, apologists, and publishers, scholars looking for scientific alternatives did not have to be philological experts to penetrate the ancient sourcebook; they found Lucretius ready and waiting on the shelf." (2014, p. 237).

<sup>452</sup> Las primeras palabras del texto son: "Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. [...] The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of

XIX, John Stuart Mill, quien dedica el segundo artículo dentro de la serie *Utilitarianism* a aclarar con precisión por qué la *utility* y el placer están estrechamente relacionados, desarrolló una teoría sobre los diferentes tipos de placeres similar en algunos puntos a las que hemos estudiado (Scarre, 2002, p. 92). Por supuesto, esto no es casual, ya que el legado epicúreo es considerado como una fuente clave para los utilitaristas ingleses.

El ideal de la maximización del placer, sin embargo, parece conducir por vías que nos alejan mucho de las propuestas que analizamos en los siglos XV y XVI. La relación entre la cultura capitalista y ciertas formas de hedonismo ha sido señalada a menudo tanto por la filosofía como por la sociología y la literatura. Hemos sugerido aquí la hipótesis de que el renovado interés por el cálculo que aparece en distintos ámbitos de la cultura renacentista puede vincularse con la primacía del cálculo epicúreo para medir en una misma escala placeres y dolores presentes y futuros. No corresponde a los límites de este trabajo aventurar una conexión más directa entre este razonamiento ético de origen antiguo con el ascenso gradual del capitalismo mercantilista asociado también al período que hemos estudiado. Resulta imposible negar, sin embargo, que nuestra experiencia hermenéutica al leer textos sobre la importancia del placer está atravesada por las condiciones actuales del sistema capitalista de producción y consumo. En su célebre texto sobre la influencia de la ética protestante en el capitalismo, Max Weber se preguntaba si el período en el que la humanidad ha entrado estará dominado por "últimos hombres" (en el sentido nietzscheano) definidos como "especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón." (1905/1998, p. 259). En un breve ensayo reciente titulado "El goce como categoría política", Slavoj Žižek declara que: "en el capitalismo de nuestros días la política es más y más la política del goce" (2006, p. 10).

Aunque sin el ángulo psicoanalítico-lacaniano que caracteriza el pensamiento de este último autor, la relación entre las formas del placer y las condiciones alienantes del capitalismo fue estudiada con cierto detalle por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la ilustración*, publicada en 1944. En su influyente análisis sobre la industria cultural, Adorno (1998, p. 184) llama la atención sobre la forma en la que las producciones de la cultura de masas se basan en la promesa de placeres que nunca llegan. Mientras que la obra de arte seria es ascética y sin pudor, la industria cultural es pornográfica y al

---

law. Systems which attempt to question it, deal in sounds instead of sense, in caprice instead of reason, in darkness instead of light." (Bentham, 1823, p. 1)

mismo tiempo remilgada.<sup>453</sup> Retomando algunas de sus ideas en este sentido y poniéndolas en relación con *El placer del texto* de Roland Barthes, Fredric Jameson (2014) se plantea las posibilidades de utilizar políticamente los debates sobre el placer (o los placeres en sí mismos) como una herramienta de liberación. En esta línea, cuestiona la viabilidad de juzgar como puramente ideológico todo el placer que Adorno atribuía al "entretenimiento" producido por la industria cultural, y señala que el camino a seguir consiste en hacer de las luchas por los placeres individuales (o los placeres de las minorías) elementos constitutivos de un proceso revolucionario general.<sup>454</sup>

La posición de Jameson y la de Adorno nacen en última instancia del mismo interrogante: ¿el placer actualmente existente y que conocemos en nuestra experiencia cotidiana es una versión degradada de un mayor placer que existiría en algún plano de más difícil acceso? Esta pregunta no se aleja demasiado de la que encontramos en las obras que analizamos, en donde la relación entre lo que los hombres y mujeres llaman normalmente *voluptas* y la *vera voluptas* también implicaba una serie de mediaciones. El problema que encontramos es que el cuestionamiento de este placer falsificado a menudo parece implicar un vaciamiento de todo lo que entendemos por "placer" en nuestra experiencia diaria, al punto de que aquel placer verdadero e incorruptible o se desvanece en una abstracción, o se convierte en una expresión de deseo que es por definición inalcanzable para el lenguaje y el pensamiento. Jameson lo declara de forma casi explícita en el pasaje más interesante del texto al que nos referimos:

Así, la mónada burguesa continúa convirtiendo incesantemente las cosas en las ideas de las cosas, en sus imágenes, en sus nombres, hasta que, en un quiebre en el proceso, de pronto ese tabú y ese "afuera" imaginario rompe el hilo por un instante: ese aire fresco y húmedo de primavera en mi cara, el gusto metálico de una frase musical que ya no es nuestra idea sino la vibración material y el timbre de un instrumento físico, este "verde tan delicioso que duele" (Baudelaire), el misterio irreductible del propio sabor, como el de las raíces en la tierra, o el rubor y la fiebre agradable de lo que la gran descripción

---

<sup>453</sup> Es importante señalar que aunque aquí nos referimos en primera instancia al análisis del placer en el contexto específico de la industria cultural, Adorno y Horkheimer presentan un análisis en cierta medida más complejo en su lectura de *Juliette* del Marqués de Sade. Allí estos autores declaran que: "Ahora bien, todo placer revela idolatría: es entrega de sí a otro. La naturaleza no conoce realmente el placer: no va más allá de la satisfacción de la necesidad. Todo placer es social, en los afectos no sublimados tanto como en los sublimados. El placer procede de la alienación. Aun donde el placer ignora la prohibición que infringe, siempre surge de la civilización, del orden estable, desde donde anhela volver a la naturaleza de la que dicho orden lo protege." (Horkheimer & Adorno, 1998, p. 150).

<sup>454</sup> "¿Quién les va a dar la noticia de que su experiencia consciente de los productos de entretenimiento — su "placer" consciente en el consumo — en realidad no es otra cosa que falsa conciencia? Aún más, ¿quién tiene la autoridad —¿y en nombre de qué?— de hacer tal evaluación" (Jameson, 2014, p. 450).

sartreana de la sexualidad llama "en-carnación". El placer es finalmente el consentimiento de la vida en el cuerpo, la reconciliación —por momentánea que sea— con la necesidad de la existencia física en un mundo físico. (Jameson, 2014, p. 458)

Nuestra interpretación de los textos que analizamos va en sintonía con la última definición que aparece en este párrafo. Es significativo, sin embargo, que Jameson opte por hablar de "el placer" cuando otros pensadores contemporáneos que también destacaron la relación entre placer y política optaron por hablar de *los placeres*. El caso más evidente es el del título del texto de Foucault que citamos en la introducción, *El uso de los placeres (L'usage des plaisirs)*. Los autores renacentistas que estudiamos propusieron formas alternativas de articular las divisiones internas al *genus* placer y (aunque no siempre de forma directa) se preguntaron por su lugar en la sociedad. Adoptaron, *mutatis mutandis*, la concepción epicúrea de que la búsqueda del placer es inherente al ser humano y que no ha de ser considerada en sí un aspecto negativo de su naturaleza. Pero la naturalización del placer implica también que su carácter cultural, construido, quede desenfocado. Al referirse a la *vera voluptas*, los textos que estudiamos presuponen un placer que no es el objeto de convenciones sociales erradas, sino que emana de la realidad misma, ya sea directamente de Dios, del intelecto o de la *mater natura*.<sup>455</sup> Los pensadores que, en la estela de Foucault, han desarrollado teorías sobre la relación entre los cuerpos, las instituciones y los dispositivos de poder, abandonaron este supuesto y se dedicaron específicamente a estudiar cómo el placer se puede construir desde lugares alternativos tales como cuerpos que se resisten a las pretensiones normalizadoras y a las prácticas regulatorias de las sociedades contemporáneas.<sup>456</sup> En nuestros textos, en cambio, incluso cuando en el *De vero bono*

---

<sup>455</sup> Podemos observar un ejemplo muy concreto en la descripción de Hitlodeo de la ética utopiense cuando se refiere al desprecio de los habitantes de la isla por los juegos de dados, que desde la perspectiva de estos últimos, no son más que *ineptas laetitias* (*Utopia*, p.170). La incapacidad de los utopienses para entender qué puede haber de divertido en una acción repetitiva como arrojar dados demuestra su falta de comprensión de las formas de placer que no están relacionadas con la naturaleza de la acción en sí misma (que efectivamente es repetitiva si se la piensa de forma aislada). El juego de dados sólo se entiende en un contexto cultural humano dominado por reglas que no son naturales sino que incluyen una enorme cantidad de elementos arbitrarios.

<sup>456</sup> En una entrevista realizada en 1982 por Gallagher y Wilson, Michel Foucault dijo al respecto: "The possibility of using our bodies as a possible source of very numerous pleasures is something that is very important. For instance, if you look at the traditional construction of pleasure, you see that bodily pleasure, or pleasures of the flesh, are always drinking, eating, and fucking. And that seems to be the limit of the understanding of our body, our pleasures". Beatriz Preciado (2002) continuó esta línea de pensamiento en su *Manifiesto contra-sexual*, donde defiende la necesidad de producir nuevas formas de "placer-saber." (1997, p. 165).

Vegio se hace pasar por una vestal para reclamar libertad, lo hace bajo el presupuesto explícito de que el deseo sexual es parte esencial de la naturaleza femenina.

Otro aspecto que diferencia las especulaciones sobre el placer que encontramos en nuestro corpus de las derivaciones de este tema en períodos posteriores (y en muchos casos, también en períodos anteriores) es la relación entre el placer y el deseo. Mencionamos un poco más arriba la presencia de un espíritu optimista en las obras que hemos analizado en relación con la posibilidad de que los apetitos alcancen su satisfacción (en este mundo o en el próximo) y que los placeres imaginados se consumen plenamente. Esta asociación se produce en parte gracias a la defensa epicúrea de los deseos necesarios y naturales, que, desde la perspectiva de esta escuela, son suficientes para alcanzar la mejor vida posible. Esta concepción choca con la que postula la existencia de un deseo que es en sí mismo imposible de satisfacer (sin ser por eso, como quería Epicuro, innatural e innecesario), y que podemos encontrar en distintas ramas de la literatura, la filosofía o incluso la teología. Pensadores contemporáneos como Gilles Deleuze han considerado que el placer es regresivo en relación con el deseo, ya que interrumpe su flujo y su funcionamiento inmanente.<sup>457</sup> En la introducción de esta tesis mencionamos la *teoria del piacere* de Giacomo Leopardi, cuyo pesimismo en relación con la posibilidad de satisfacer el deseo también aparece en las antípodas de la teoría epicúreo-renacentista de la *voluptas*.<sup>458</sup> Desde nuestra perspectiva, el hecho de que en nuestros textos se enfatice el aspecto contrario está vinculado con la necesidad de justificar el deseo y su imbricación con el mundo natural sin abandonar la idea de un *summum bonum* cósmicamente ordenado para ajustarse a las posibilidades humanas. La condena a los deseos excesivos está modalizada por el cuestionamiento del ideal cínico-cristiano del deseo de auto-humillación, y por la defensa de los deseos razonables ligados a las formas de *voluptas* exaltadas en cada texto. Al igual que en el *De rerum natura*, la figura de Tántalo no refleja la condición

---

<sup>457</sup> En un breve ensayo titulado "Deseo y placer", Deleuze escribe: "1) no puedo dar al placer ningún valor positivo, porque me parece que el placer interrumpe el proceso inmanente del deseo; creo que el placer está del lado de los estratos y de la organización; y en un mismo movimiento el deseo es presentado como sometido desde dentro a la ley y escandido desde fuera por los placeres; en los dos casos, hay negación de un campo de inmanencia propio al deseo." (1995, pp. 18–19).

<sup>458</sup> Leopardi se refiere a esta temática en sus *Zibaldone*. En una anotación del 12 de febrero de 1821 declara que: "La somma della teoria del piacere, e si può dir anche, della natura dell'animo nostro e di qualunque vivente, è questa. Il vivente si ama senza limite nessuno, e non cessa mai di amarsi. Dunque non cessa mai di desiderarsi il bene, e si desidera il bene senza limiti. Questo bene in sostanza non è altro che il piacere. Qualunque piacere ancorchè grande, ancorchè reale, ha limiti. Dunque nessun piacere possibile è proporzionato ed uguale alla misura dell'amore che il vivente porta a se stesso. Quindi nessun piacere può soddisfare il vivente." (1997, pp. 166–167).

humana, sino solamente la de los hombres equivocados. La tragicidad que surge de la idea de que existen deseos innatos que son o inherentemente pecaminosos o esencialmente irrealizables no forma parte del horizonte de nuestros autores, que aspiran a formas de conciliación.

En relación con este punto, la última cuestión que nos parece atinado destacar es la concepción o representación de placeres que desestabilizan al individuo, es decir, de formas de placer que se caracterizan por exceder la capacidad del sujeto para asimilarlos o comprenderlos, y que por lo tanto difieren de forma significativa de los placeres básicos propios de la experiencia cotidiana. Esta temática ha sido muy desarrollada a partir del psicoanálisis y está en la base de la división lacaniana (adoptada por Barthes en *El placer del texto*) entre *plaisir* y *jouissance*.<sup>459</sup> En su estudio sobre el erotismo, Bataille se dedica específicamente a estos placeres desestabilizantes, a los que identifica de manera unívoca con la transgresión.<sup>460</sup> La relación entre *jouissance*, prohibición y dolor, de acuerdo a los autores contemporáneos que hemos mencionado, permite diferenciarla de los placeres ligados a nuestra supervivencia física, y de aquellos que conforman nuestros deseos imaginarios sin alterar nuestra estructura psíquica ni contradecir el orden social.

Adoptados algunos de estos presupuestos, resulta factible encontrar ejemplos de formas extremas del placer mucho antes del inicio de la teoría psicoanalítica o de la estética de la transgresión propuesta por algunas de las vanguardias artísticas e intelectuales del siglo XX. Bataille (2006) analiza en este sentido las experiencias místicas de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, por citar sólo dos ejemplos célebres. Un caso especial dentro de esta problemática es el del Marqués de Sade, quien también tomó elementos del *De rerum natura* para construir sus relatos y teorías (Meeker, 2006). Además, la obra sadiana ha sido objeto de estudio tanto para Adorno y Horkheimer (1998) como para Roland Barthes (1971), Simone de Beauvoir (1974) Georges Bataille (2006), Michel Foucault (1996) y Gilles Deleuze (1969), lo que demuestra la importancia de su figura para aquellos pensadores que reflexionaron específicamente sobre el placer y el deseo en el mundo moderno. Sade definió la imagen que aún hoy tenemos del libertino que se entrega a la búsqueda desenfadada de placeres, y que encuentra sus mayores satisfacciones en la profanación y en la

---

<sup>459</sup> Ver sobre todo el seminario *La ética del psicoanálisis (1959-1960)* (Lacan, 2007).

<sup>460</sup> "Nunca, humanamente, aparece la prohibición sin una revelación del placer, ni nunca surge un placer sin el sentimiento de lo prohibido" (Bataille, 2006, p. 114).

transgresión de las normas sociales (en particular, de la moral cristiana). El placer en Sade aspira a ir más allá de la Naturaleza y se convierte, mediante su repetición, en una forma de apatía: pero no se trata de una apatía que inmovilice el deseo o que lo suprima, sino al contrario, de una estrategia para superar todos sus límites y proyectarlo más allá de las limitaciones corporales (Blanchot, 1990).

Apenas hace falta decir que no existe en los textos que analizamos ningún elemento comparable con la apatía sadiana o con su defensa de los placeres criminales. Aunque los autores que hemos estudiado buscan refutar algunas de las principales tesis antihedonistas, lo hacen apoyándose en su interpretación (que por supuesto, no surge *ex nihilo* sino que retoma tradiciones anteriores) de la religión cristiana. Veggio puede permitirse, bajo la máscara irónico-socrática, defender algunas formas sibaríticas del placer e incluso algunos crímenes ficticios (como los de Giges), y hemos visto que Ficino toma la existencia de los libertinos como un punto a favor de su teoría sobre la inmortalidad, pero nada de esto modifica el hecho básico de que la moderación es siempre un valor a defender, y que la relación entre paganismo y cristianismo es siempre conciliatoria (y en los casos en los que esta conciliación parece ser imposible, se opta de forma unilateral por la perspectiva cristiana). Esto puede explicarse de forma algo mecánica como la consecuencia de una transvaloración moral: mientras que Valla, Ficino, Moro y Erasmo buscan alabar los placeres moderados que nos apartan del dolor y del miedo al mismo tiempo que nos conducen a una felicidad terrenal compatible con la felicidad ultraterrena, los autores que siguen la estela de Sade quieren exaltar los placeres que rompen con toda moderación y que liberan las energías y tensiones que desde la ética clásica se aspiraba a contener.<sup>461</sup>

Esta simplificación, sin ser del todo falsa, no le hace justicia al problema. Para empezar, si bien es cierto que en nuestro corpus no aparecen exaltados los placeres de la transgresión, la representación de los placeres celestiales e intelectuales más elevados implica algún nivel de desestabilización de la capacidad del sujeto para asimilarlos, e incluye diferencias ontológicas entre estos placeres y los que son propios de los apetitos

---

<sup>461</sup> Esto puede relacionarse con la hipótesis inicial de Michel Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica* (1967). En el primer capítulo de esta obra, titulado "Stultifera Navis", Foucault diferencia los juegos dialécticos de la locura erasmiana de las "grandes potencias trágicas" y la "oscura manifestación cósmica" en pintores como el Bosco. Podría decirse que es la tradición "maldita" del placer que aparece recuperada por autores contemporáneos como los que hemos citado, incluido el mismo Foucault, mientras que al contrario nuestro corpus renacentista apela la tradición erudita (y ocasionalmente cómica) donde la conciliación prima por sobre la experiencia trágica. Es válido preguntarse, de todos modos, si es realmente posible identificar esta tradición maldita en el humanismo renacentista de los siglos XV y XVI.



más sencillos. Las sucesivas caracterizaciones de la *voluptas* como *duplex* aluden a este tema. En el *De vero bono* vimos que la representación de los placeres celestiales tiene en común con los terrenales su dinamismo (que vinculamos con la *epektasis*), por oposición a los placeres catastemáticos epicúreos, que no aparecen en esta obra de Valla. En el caso de Ficino, el acto intelectual puro se diferencia ontológicamente de la satisfacción de la voluntad, pero no niega a esta última sino que la incluye en su perfección. En Moro nos encontramos con los butrescos, que aspiran a un placer más allá de los conocidos mediante la renuncia a los conocidos. Erasmo se refiere en el *Epicureus* a la *alacritas* producida por el puro acto del espíritu, capaz de superar la muerte.

Interpretar las diferencias entre las formas del placer ha sido uno de los objetivos clave de este trabajo. En nuestra lectura, sin embargo, hemos tendido a enfatizar los puentes antes que las fisuras. Esto se debe a que nuestra hipótesis general es que la reivindicación de los placeres más elevados en las obras que estudiamos implica también una cierta revalorización de los placeres terrenales, lo que explica el uso de las ideas epicúreas. Incluso si adoptáramos la postura contraria, por otro lado, no encontraríamos en estos placeres superiores los elementos que aparecen en los textos que hemos mencionado de Lacan y Bataille. El ascenso espiritual está ligado al placer en nuestros textos, pero no al placer desgarrador que puede leerse en la obra de místicos como Teresa de Ávila. Esto se refuerza todavía más si pensamos en los placeres que nuestros autores ligaron a las ideas epicúreas, referidos en todos los casos a las satisfacciones naturales que armonizan la relación entre el mundo y el sujeto.

No deja de ser importante señalar, sin embargo, que existía al menos una fuente epicúrea significativa para pensar los placeres más desgarradores: la descripción del sexo y el amor de Lucrecio en la última parte del libro IV del *De rerum natura*. Sin embargo, esta descripción no tiene ecos precisos en el corpus que hemos analizado.<sup>462</sup> Si la comparamos con los placeres maritales tal como aparecen elaborados por Moro y Erasmo, nos encontramos con un contraste absoluto. Incluso cuando están defendiendo ideas epicúreas, la representación del sexo en las obras de estos autores se aparta radicalmente del planteo lucreciano, cuya vinculación con las tensiones inherentes a la sexualidad romana fue estudiada por Pascal Quignard (2005) en relación con las tesis de los teóricos contemporáneos que hemos mencionado. Nuestros autores optan en cambio

---

<sup>462</sup> Ficino se refiere a la caracterización lucreciana del sexo en el *De amore* (VII, V), pero el *In Philebum* no incluye una reflexión sobre este tema.

por un elogio de la moderación que a nuestros ojos modernos parece enteramente regresivo, incluso si recordamos que Erasmo fue acusado de seguir a Joviniano (el *Epicurus christianorum*) por defender este tipo de placeres (siempre en el contexto del matrimonio) por sobre los de la castidad. Aun así, desde nuestra perspectiva, nada en nuestros textos permite establecer un puente directo entre la defensa de los placeres epicúreo-cristianos y la existencia de placeres desestabilizadores tales como los que aparecen ligados por distintos autores modernos con el éxtasis místico y la liberación sexual.

En términos más generales la confrontación con Sade permite observar una cuestión que afecta nuestra interpretación del placer. Tal como señaló Lacan (1975, p. 337), Sade completa la refutación de Kant de la ética eudemonista, según la cual no puede diferenciarse una vida virtuosa de una vida placentera y feliz. Esto contradice claramente las tesis de Epicuro en su *Carta a Meneceo*.<sup>463</sup> En relación con nuestro corpus, se abren dos interpretaciones posibles. Hemos visto que en algunos de los textos se atacan ciertas formas de la *honestas*, y se llama la atención sobre las limitaciones de una ética que asuma que la virtud es identificable con la felicidad en la medida en que es su propia recompensa. Sin duda el *De vero bono* es la obra donde esto aparece con mayor claridad, pero también hallamos este movimiento en algunos pasajes de *Utopia* y de los coloquios erasmianos. Si optamos por enfatizar este aspecto, podríamos decir que las formas de *voluptas* epicúrea que hemos estudiado anticipan en alguna medida el eventual quiebre de los presupuestos de la ética eudemonista y socavan las satisfacciones inherentes a la virtud. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, resaltar en exceso este ángulo conllevaría realizar una cierta violencia sobre los textos, que distan de alcanzar conclusiones en este sentido. No se trata (ni siquiera en el texto de Valla) de abandonar la idea de que existe una conexión entre virtud, placer y felicidad, sino de redefinir estos conceptos en relación con la experiencia humana en el mundo terrenal y su proyección ultraterrena. Por esta razón, resulta mucho más atinado marcar aquí un punto de distanciamiento frente a las derivaciones modernas que hemos comentado.

Tampoco puede decirse, desde nuestra perspectiva, que las teorías sobre el placer que hemos investigado anticipen las formas en las que, en la perspectiva de algunos autores, las sociedades contemporáneas reducen a los seres humanos a una forma de animalidad pasiva, sujeta a lo que el Zaratustra de Nietzsche llama "pequeños

---

<sup>463</sup> Las menciones de Kant a Epicuro en su *Crítica de la razón práctica* (II, II) apuntan por lo general a demostrar el error que implica asociar el placer y la virtud de forma automática.

placeres".<sup>464</sup> Si bien la obsesión contemporánea por la dietética y la salud corporal (dos temas que preocupaban tanto a Epicuro como a Ficino y Erasmo) parecen apuntar en esta dirección, y no es difícil vincular las preocupaciones epicúreas con ciertas ideas propias de lo que hoy consideramos literatura de "autoayuda", nuestros textos relacionan estas preocupaciones con un horizonte mucho más amplio. La idea de que el capitalismo tardío reduce las potencias humanas para convertirnos en meros consumidores de experiencias placenteras encuentra un cierto eco en las predicciones del neurólogo David Linden (2011), quien imagina un mundo posible en el que todos tengamos acceso directo a los centros de placer en el cerebro mediante algún dispositivo inocuo. ¿Se sostendría todavía un discurso a favor de la moderación si los mayores placeres pudieran obtenerse de forma directa y sin consecuencias negativas evidentes? ¿Se sostendría la civilización de ser posible obtener una gratificación de esta naturaleza sin que medie algún tipo de esfuerzo?

No podemos reducir el recorrido que acabamos de realizar a una respuesta por sí o por no respecto de la influencia del corpus de este trabajo en las problemáticas que mencionamos. A grandes rasgos, consideramos que en este sentido las discontinuidades son más fuertes que los puntos de contacto. No es posible, desde nuestro punto de vista, interpretar correctamente los textos que hemos estudiado si no tenemos en cuenta tanto el rechazo generalizado de la ética epicúrea que persistía en su época, como las sospechas que existían frente al uso de la palabra y del concepto *voluptas* en una relación afirmativa con el *summum bonum*. Aun si encontramos importantes fisuras en ambas afirmaciones en la tradición previa al siglo XV, nuestros autores partían de la base de que sus textos debían responder a estas tensiones con respuestas originales, capaces de conciliar el mundo cristiano con la antigua sabiduría ética pagana. En este sentido, aunque coincidimos con Gadamer (2004) en que es imposible (e indeseable) pretender una lectura desprejuiciada que ignore por completo nuestro propio horizonte al momento de abordar el de las obras de épocas anteriores, aceptamos la necesidad de marcar una distancia entre nuestro presente y las respuestas que nuestro corpus provee a las problemáticas que trabajamos. Tanto entonces como ahora, la necesidad de pensar

---

<sup>464</sup> Giorgio Agamben reflexiona en *Lo abierto* sobre los debates entre Kojève y Bataille acerca del significado del fin de la historia para Hegel, y se refiere a la forma en la que para el primero de estos autores el *american way of life* de las sociedades contemporáneas implica la forma final de retorno a la animalidad (2006, p. 25). Peter Sloterdijk (2000) ha estudiado recientemente las formas de domesticación propias del pasado y del presente en relación con el humanismo de Heidegger. Para Sloterdijk la confianza en el humanismo de autores como los que hemos estudiado se revela hoy por hoy ineficaz para que el hombre cuide de sí mismo.

nuestra relación con el placer y nuestra inclinación hacia ciertos placeres particulares forma parte de las dinámicas centrales de la cultura. Esperamos que la investigación que hemos propuesto, mediante la exploración de alternativas que surgieron en el pasado bajo un contexto particular, contribuya a la comprensión de esta dinámica y abra nuevas posibilidades de diálogo.

# 8. Bibliografía

## 8.1. Fuentes principales

- Erasmus de Rotterdam, D. (1972). *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Colloquia*. (R. Hoven, L. E. Halkin, y F. Bierlaire, Eds.) (Vol. I-III). Amsterdam: North-Holland.
- Ficino, M. (2000). *The Philebus Commentary*. (M. Allen, Ed.). Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Moro, T. (1965). *The complete works of St. Thomas More. Vol. 4. Utopia*. (E. Surtz y J. H. Hexter, Eds.). New Haven: Yale University Press. Edición bilingüe latín-inglés.
- Valla, L. (1970). *De vero falsoque bono*. (M. Lorch, Ed.). Bari: Adriatica.

## 8.2. Otras fuentes utilizadas y traducciones de referencia

- Agustín de Hipona. (1946). *Obras de san Agustín en edición bilingüe*. (F. García y V. Capánaga, Eds.). Madrid: Editorial Católica. Edición bilingüe latín-español.
- Agustín de Hipona. (2005). *Confesiones*. (S. Magnavacca, Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Alberti, L. B. (2003). *Momus*. (V. Brown, Ed., S. Knight, Trad.). Cambridge: Harvard University Press. Edición bilingüe latín-inglés.
- Allen, M. J. B., y Ficino, M. (1989). *Icastes: Marsilio Ficino's interpretation of Plato's Sophist: five studies and a critical edition with translation*. Berkeley: University of California Press. Edición bilingüe latín-inglés.
- Aristóteles. (1988). *Ethica Nichomachea*. (I. Bywater, Ed.). Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Aristóteles. (2005). *El arte de la retórica*. (E. I. Garnero, Trad.). Buenos Aires: Eudeba.
- Aristóteles. (2007). *Ética nicomaquea*. (E. Sinnott, Trad.). Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Boecio de Dacia, Siger de Brabante, y Jacobo de Pistoia. (2000). *Tres tratados «averroístas»: Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Jacobo de Pistoia*. (C. Rodrigues Gesualdi y A. Tursi, Eds.). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Edición bilingüe latín-español.

- Cicerón, M. T. (1918). *Tusculanae disputationes*. (M. Pohlenz, Ed.). Leipzig: In aedibus B.G. Teubneri.
- Cicerón, M. T. (1942). *De oratore*. (H. Rackham, Ed.). Cambridge: Harvard University Press. Edición bilingüe latín-inglés.
- Cicerón, M. T. (1955). *De natura deorum*. (A. S. Pease, Ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- Cicerón, M. T. (1987). *Del supremo bien y del supremo mal*. (V. Herrero Llorente, Trad.). Madrid: Gredos.
- Cicerón, M. T. (1994). *M. Tulli Ciceronis De officiis*. (M. Winterbottom, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Cicerón, M. T. (2002). *De l'invention*. (G. Achard, Ed.). París: Les Belles Lettres. Edición bilingüe latín-francés.
- Cicerón, M. T. (2006). *M. Tulli Ciceronis De re publica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia*. (J. G. . Powell, Ed.). Oxford: E Typographeo Clarendoniano.
- Cicerón, M. T. (2010). *De finibus bonorum et malorum libri quinque*. (Madvig, Johan Nikolai, Ed.). Cambridge University Press.
- Damascio. (1959). *Lectures on the Philebus*. (L. G. Westerink, Ed.). Amsterdam: North-Holland Pub. Co. Edición bilingüe griego-inglés.
- Dante Alighieri. (2003). *La divina comedia*. (Á. Battistessa, Trad.). Buenos Aires: Asoc. Dante Alighieri.
- Epicuro. (1960). *Opere*. (G. Arrighetti, Ed.). Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Erasmus de Rotterdam, D. (1703). *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia emendatiora et auctiora*. (J. Le Clerc, Ed.) (Vols. 1-10). Petri Vander.
- Erasmus de Rotterdam, D. (2013). *Adagi*. (E. Lelli, Ed.). Milán: Bompiani. Ed bilingüe latín-italiano.
- Erasmus de Rotterdam, D. (1922). *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami.* (P. S. Allen y H. M. Allen, Eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Erasmus de Rotterdam, D. (1971). *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. (P. Mesnard y J.-C. Margolin, Eds.) (Vol. I-II). Amsterdam: North-Holland.
- Erasmus de Rotterdam, D. (1971). *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. (P. Mesnard y J.-C. Margolin, Eds.) (Vol. I-II). Amsterdam: North-Holland.
- Erasmus de Rotterdam, D. (1977). *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. (S. Dresden, Ed.) (Vol. V-I). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

- Erasmus de Rotterdam, D. (1979). *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. (C. H. Miller, Ed.) (Vol. IV-III). Amsterdam: North-Holland.
- Erasmus de Rotterdam, D. (1987). *Christian Humanism and the Reformation: Selected Writings of Erasmus, with His Life by Beatus Rhenanus and a Biographical Sketch by the Editor*. (J. C. Olin, Ed.). Fordham University Press.
- Erasmus de Rotterdam, D. (2001). *Coloquios*. (P. Santidrián, Trad.). Madrid: Austral.
- Erasmus de Rotterdam, D. (2007). *Elogio de la locura*. (M. Ciordia, Trad.). Buenos Aires: Colihue.
- Fernández de Navarrete, M. (Ed.). (1829). *Coleccion de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los Espagnoles desde fines del siglo XV* (Vol. III). Madrid: Imprenta Real.
- Ficino, M. (1561). *Marsilii Ficini Florentini, insignis philosophi Platonici, medici, atque theologi clarissimi, Opera*. Basilea: Officina Henricpetrina.
- Ficino, M. (1944). *Marsilio Ficino's Commentary on Plato's Symposium: the text and a translation, with an introduction*. (S. R. Jayne, Ed.). Columbia [Mo.]: University of Missouri. Edición bilingüe latín-inglés.
- Ficino, M. (1994). *De amore: comentario a El Banquete de Platón*. (R. Villa Ardura, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Ficino, M. (1998). *Three books on life*. (J. R. Clark, Ed.). Tempe (Ariz.): Medieval & Renaissance Texts & Studies in conjunction with the Renaissance Society of America. Edición bilingüe latín-inglés.
- Ficino, M. (2001). *Platonic Theology*. (J. Hankins y Bowen, William, Eds., M. J. B. Allen y J. Warden, Trads.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Edición bilingüe latín-inglés.
- Ficino, M. (2008). *Commentaries on Plato Vol. 1 - Phaedrus and Ion*. (M. J. B. Allen, Ed.). Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press. Edición bilingüe latín-inglés.
- Filelfo, F. (2013). *On exile*. (J. de Keyser, Ed., W. S. Blanchard, Trad.). Cambridge: Harvard University Press. Edición bilingüe latín-inglés.
- González Rolán, T., Moreno Hernández, A., y Saquero Suárez-Somonte, P. (Eds.). (2000). *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV: edición y estudio de la controversia alphonisiana: (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*. Madrid: Ediciones Clásicas. Edición bilingüe latín-español.

- Gregorio de Nisa. (1978). *The life of Moses*. (A. Malherbe y E. Ferguson, Trads.). Nueva York: Paulist Press.
- Gregorio de Nisa. (2012). *Homilies on the song of songs*. (R. Norris, Trad.). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Horacio Flaco, Q. (2008). *Q. Horati Flaccvs Opera*. (F. Klingner, Ed.). Berlín: Walter de Gruyter.
- Jerónimo de Estridón. (1962). *Cartas de San Jerónimo*. (D. Ruiz Bueno, Ed.). Madrid: Editorial Católica. Edición bilingüe latín-español.
- Juvenal. (1921). *Satires*. (P. de Labriolle, Ed.). París: Les Belles lettres. Edición bilingüe latín-francés.
- Lactancio, L. C. F. (2011). *Divinarum institutionum libri septem*. (E. Heck y A. Wlosok, Eds.). Berlín: De Gruyter.
- Laercio, D. (1991). *Lives of eminent philosophers*. (Hicks, Robert, Trad.). Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press. Edición bilingüe griego-español.
- Landino, C. (2000). *¿El intelectual o el político? El De vita contemplativa et activa de Cristoforo Landino*. (S. Magnavacca, Trad.). Buenos Aires: Eudeba. Edición bilingüe latín-español.
- Lucano, M. (1962). *The civil war*. (A. Housman, Ed., J. D. Duff, Trad.). Cambridge: Harvard University Press. Edición bilingüe latín-inglés.
- Luciano de Samosata. (2002). *Obras I*. (A. Espinosa Alarcón, Trad.). Madrid: Gredos.
- Lucrecio, T. C. (1967). *De rerum natura libri sex*. (C. Bailey, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Lucrecio, T. C. (1982). *On the Nature of Things*. (M. F. Smith, Ed., W. H. Rouse, Trad.). Cambridge: Loeb Classical Library. Edición bilingüe latín-inglés.
- Lucrecio, T. C. (2003). *La naturaleza*. (F. Socas, Trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Lutero, M. (1908). *D. Martin Luthers Werke*. (J. K. F. Knaake, Ed.) (Vol. 18). Weimar: Böhlau, H.
- Migne, J. P. (Ed.). (1891). *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum*. París: Apud Garnier fratres. Recuperado a partir de <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>
- Moro, T. (1961). The Last Things. En C. H. Miller, K. G. Rodgers, y A. S. G. Edwards (Eds.), *The complete works of St. Thomas More. Vol. 1*. (Vol. 1, pp. 128-182). New Haven: Yale University Press. Edición bilingüe latín-inglés.



- Moro, T. (1976). *The complete works of St. Thomas More. Vol.12. A Dialogue of comfort against tribulation.* (F. Manley y L. Lorh Martz, Eds.) (Vol. 12). New Haven: Yale University Press. Edición bilingüe latín-inglés.
- Moro, T. (2009). *Utopía.* (J. L. Galimidi, Trad.). Buenos Aires: Colihue.
- Moro, T. (2010). *Life of John Picus Earl of Mirandola. 500th Anniversary Edition.* (J. S. Lehman, Ed.). Center of Thomas More Studies.
- Ovidio Nasón, P. (1984). *Metamorphoses.* (F. J. Miller y G. P. Goold, Eds.). Cambridge: Harvard University Press. Edición bilingüe latín-inglés.
- Petrarca, F. (1943). *Rerum memorandarum libri.* (G. Billanovich, Ed.). Florencia: G.C. Sansoni.
- Petrarca, F. (1978). *Obras. Prosa.* (F. Rico, Trad.) (Vol. I). Madrid: Alfaguara.
- Petrarca, F. (2004). *De remediis utriusque fortunae* (P. Stopelli, Ed.). *Biblioteca Italiana.* consultado 6 agosto, 2013, a partir de [http://www.bibliotecaitaliana.it/indice/visualizza\\_scheda/bibit000299](http://www.bibliotecaitaliana.it/indice/visualizza_scheda/bibit000299)
- Platón. (1518). *Platonis opera a Marsilio Ficino traducta : adiectis ad eius vitae & operum enarrationem Axiocho ab Rodolpho Agricola : & Aleyone ab Augustino Datho tralatis.* (R. Agricola, A. Datus, J. Petit, y J. B. Ascensius, Eds., M. Ficinus, Trad.). Vaenundantur ab Joanne Parvo & Jodoco Badio.
- Platón. (1903). *Platonis Opera.* (J. Burnet, Ed.). Oxford: Oxford University Press. Recuperado a partir de <http://www.perseus.tufts.edu/>
- Platón. (1975). *Philebus. Translated with notes and commentary by J.C.B. Gosling.* (J. C. B. Gosling, Trad.). Oxford, Clarendon Press.
- Platón. (1982). *República.* (A. Camarero, Trad.). Buenos Aires: Eudeba.
- Platón. (1992). *Diálogos: VI. Filebo, Timeo, Critias.* (M. Á. Durán y F. Lisi, Trads.). Madrid: Gredos.
- Platón. (2004). *Fedón. Fedro.* (L. Gil Fernández, Trad.). Madrid: Alianza.
- Plinio el Viejo, C. (1947). *Histoire Naturelle.* (A. Ernout y R. Pépin, Eds.). París: Les Belles Lettres. Edición bilingüe latín-francés.
- Poggio Bracciolini, G. (1987). *Lettere.* (H. Harth, Ed.). Florencia: L.S. Olschki.
- Pseudo-Cicerón. (1954). *Ad C. Herennium de ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium).* (H. Caplan, Trad.). London: William Heinemann. Recuperado a partir de <https://archive.org/details/adcherenniumdera00capluoft>. Edición bilingüe latín-inglés.

- Quintiliano, M. F. (1992). *Institutionis oratoriae liber duodecimus*. (M. Winterbottom, Ed.). Oxford: E. Typographeo Clarendoniano.
- Raimondi, C., y Davies, M. (1987). Cosma Raimondi's Defence of Epicurus. *Rinascimento*, 27, 123-39.
- Robin, D. (1991). *Filelfo in Milan. Writings, 1451-1477*. New Jersey: Princeton University Press.
- Séneca, L. A. (1965). *Ad Lucilium epistulae morales*. (R. Leighton, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Tácito, C. (1900). *Cornelii Tacti opera minora*. (H. Furneaux, Ed.). Oxford: E typographeo Clarendoniano.
- Tomás de Aquino. (1946). *Summa contra gentiles*. Torino: Marietti.
- Tomás de Aquino. (1950). *Summa theologiae*. (P. Caramello, Ed.). Roma: Marietti.
- Usener, H. (Ed.). (2010). *Epicurea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Valla, L. (1540). *Laurentii Vallae Opera*. Basilea: apud Henricum Petrum.
- Valla, L. (1953). *Scritti filosofici e religiosi*. (G. Radetti, Trad.). Florencia: Sansoni.
- Valla, L. (1977). *De voluptate / On Pleasure*. (M. Lorch, Ed., K. Heatt, Trad.). Nueva York: Abaris Books. Edición bilingüe latín-inglés.
- Valla, L. (1981). *Laurentii Valle Antidotum in facium*. (M. Regoliosi, Ed.). Padua: In aedibus Antenoreis.
- Valla, L. (2004). Sobre el verdadero y el falso bien (Libro III). En M. Ciordia y J. E. Burucúa (Eds.), J. E. Burucúa (Trad.), *El Renacimiento Italiano. Una nueva incursión en sus fuentes e ideas*. Buenos Aires: Dante Alighieri.
- Valla, L. (2012). *Dialectical disputations*. (B. P. Copenhaver, Ed., L. Nauta, Trad.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Edición bilingüe latín-inglés.
- Valla, L. (2013). *Correspondence*. (B. Cook, Ed.). Cambridge: Harvard University Press. Edición bilingüe latín-inglés.
- Waldseemüller, M. (1907). *Die Cosmographiae introductio : des Martin Waldseemüller (Ilacomilus) in Faksimiledruck*. (F. Wieser, Ed.). Strassburg : J.H. Heitz (Heitz & Mündel).

### 8.3. Bibliografía crítica

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto*. (F. Costa & E. Castro, Trads.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- Agamben, G. (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. (F. Costa & M. Ruviyuso, Trads.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Allen, D. C. (1944). The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance. *Studies in Philology*, 41, 1–15.
- Allen, M. J. B. (1977). Ficino's Lecture on the Good? *Renaissance Quarterly*, 30(2), 160–171.
- Allen, M. J. B. (2000). Introduction. En M. Ficino, *The Philebus Commentary* (pp. 1–58). Tempe: Arizona Center for Medieval Studies. (Fecha de publicación original 1975).
- Antolín Sánchez, J. (2003). *El epicureísmo en el cristianismo primitivo*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid.
- Backus, I. D. (Ed.). (1996). *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*. Brill.
- Bajtín, M. M. (1986). *Problemas de la poética de Dostoievski*. (T. Bubnova, Trad.). México: Fondo de cultura económica.
- Bajtín, M. M. (2005). *Estética de la creación verbal*. (T. Bubnova, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Barańsky, Z. G. (2007). The Ethics of Ignorance: Petrarch's Epicurus and Averroës and the Structures of the *De suis Ipsius et Multorum Ignorantia*. En P. Hainsworth, M. L. McLaughlin, & L. Panizza (Eds.), *Petrarch in Britain: interpreters, imitators, and translators over 700 years* (pp. 39–59). Oxford: Oxford University Press.
- Barbour, R. (2010). Moral and political philosophy: readings of Lucretius from Virgil to Voltaire. En S. Gillespie & P. R. Hardie (Eds.), *The Cambridge companion to Lucretius* (pp. 149–166). Nueva York: Cambridge University Press.
- Barthes, R. (1971). *Sade, Fourier, Loyola*. París: Editions Du Seuil.
- Barthes, R. (2011). *El placer del texto y lección inaugural*. (N. Rosa & O. Terán, Trads.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bataille, G. (2006). *El erotismo*. (A. Vicens & M. P. Sarazin, Trads.). Buenos Aires: Tusquets.
- Baxandall, M. (1988). *Painting and experience in fifteenth century Italy: a primer in the social history of pictorial style*. Oxford: Oxford University Press.

- Bentham, J. (1823). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press.
- Bevington, D. M. (1961). The Dialogue in "Utopia": Two Sides to the Question. *Studies in Philology*, 58(3), 496–509.
- Bierlaire, F. (1978). *Les Colloques d'Érasme : Réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Église au XVIe siècle*. Lieja: Presses universitaires de Liège.
- Bietenholz, P. G. (2009). *Encounters with a radical Erasmus. Erasmus' work as a source of radical thought in early modern Europe*. Toronto: University of Toronto Press.
- Blanchard, W. S. (2000). The Negative Dialectic of Lorenzo Valla: A Study in the Pathology of Opposition. *Renaissance Studies*, 14, 149–189.
- Blanchot, M. (1990). *Lautréamont y Sade*. (E. Lombera Pallares, Trad.). México: Fondo de cultura económica.
- Bossi, B. (2008). *Saber gozar: estudios sobre el placer en Platón: Protágoras, Gorgias, Fedón, República, Filebo*. Madrid: Trotta.
- Boulègue, L. (2007). Voluptas et beatitudo chez Marsile Ficin et Agostino Nifo. Théories du plaisir et détours du discours. En L. Boulègue & C. Lévy (Eds.), *Hédonismes: Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance* (pp. 233–253). Paris: Presses Universitaires Septentrion.
- Bourke, V. J. (1970). *History of ethics. Vol. I: Graeco-Roman to Early Modern Ethics*. Nueva York: Image Books.
- Bouwsma, W. J. (1975). The Two Faces of Humanism. Stoicisms and Agustinianism in Renaissance Thought. En H. A. Oberman & T. Brady (Eds.), *Itinerarium Italicum the profile of the Italian Renaissance in the mirror of its European transformations: dedicated to Paul Oskar Kristeller on the occasion of his 70th birthday* (pp. 3–60). Leiden: Brill.
- Boyle, M. O. (1981). *Christening pagan mysteries: Erasmus in pursuit of wisdom*. Toronto: University of Toronto Press.
- Boyle, M. O. (1999). Gracious Laughter: Marsilio Ficino's Anthropology. *Renaissance Quarterly*, 52(3), 712–741.
- Brandwood, L. (1990). *The chronology of Plato's dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bratch Branham, R. (1985). Utopian Laughter: Lucian and Thomas More. *Moreana*, (86), 23–43.

- Brown, A. (2010). *The return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bultot, R. (1969). Érasme, Epicure et le De contemptu mundi d'Érasme. En J. Coopens (Ed.), *Scrinium Erasmianum* (Vol. 2, pp. 205–238). Leiden: E.J. Brill.
- Burckhardt, J. (1985). *La cultura del renacimiento en Italia*. (J. Ardal, Trad.). Madrid: Sarpe. (Fecha de publicación original 1860).
- Burke, P. (1993). *El Renacimiento*. (C. Castells, Trad.). Barcelona: Crítica.
- Burucúa, J. (2001). *Corderos y elefantes. Nuevos apuntes sobre la modernidad clásica*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Burucúa, J., & Ciordia, M. (Eds.) (2004). *El renacimiento italiano. Una nueva incursión ens sus fuentes e ideas*. Buenos Aires: Dante Alighieri.
- Burucúa, J. E., & Kwiatkowski, N. (2014). Placer y artes visuales en Italia, del Medioevo tardío al Renacimiento. *Eadem Utraque Europa*, (15), 75–92.
- Camporeale, S. (2001). Poggio Bracciolini contre Lorenzo Valla. Les «Orationes in Laurentium Vallam». En F. Mariani-Zini (Ed.), *Penser entre les lignes. Philologie et philosophie au Quattrocento* (pp. 251–273). Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Camporeale, S. (2002). *Lorenzo Valla: umanesimo, Riforma e Controriforma: studi e testi*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Cardigni, J. (2013). *El comentario como género tardoantiguo: Comentarrii in Somnium Scipionis de Macrobio*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Cave, T. (1976). Enargeia: Erasmus and the Rhetoric of Presence in the Sixteenth Century. *L'esprit Créateur*, 16(4), 5–17.
- Cave, T. (1979). *The cornucopian text: problems of writing in the French Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Celenza, C. (2004). *The Lost Italian Renaissance. Humanists, historians, and latin's legacy*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Chomarar, J. (1981). *Grammaire et rethorique chez Erasme*. París: Les Belles Lettres.
- Cioridia, M. (2004). *Amar en el Renacimiento. Un estudio sobre Ficino y Abravanel*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Cioridia, M. (2007). Introducción. En D. Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura* (pp. VIII–CV). Buenos Aires: Colihue.

- Ciordia, M. (2014). El placer en Poggio Bracciolini. *Eadem Utraque Europa*, (15), 63–74.
- Ciordia, M., Cristóbal, A., Funes, L., Vedda, M., & Vitagliano, M. (2011). *Perspectivas actuales de la investigación literaria*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Clark, J. R., & Kaske, C. (1998). Introduction. En *Three books on life* (pp. 1–90). Tempe (Ariz.): Medieval & Renaissance Texts & Studies in conjunction with the Renaissance Society of America.
- Coppini, D. (2009). Lorenzo Valla e Carlo Marsuppini: vero bene, vera felicità, vera nobiltà. En M. Regoliosi (Ed.), *Lorenzo Valla e l'umanesimo toscano: Traversari, Bruni, Marsuppini: atti del Convegno del Comitato nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla: Prato, 30 novembre 2007* (pp. 73–92). Florencia: Polistampa.
- Corti, M. (1983). *La felicità mentale: nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*. Torino: G. Einaudi.
- Cousins, A. D. (2010). *Pleasure and Gender in the Writings of Thomas More. Pursuing the Common Weal*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Cox, V. (1992). *The Renaissance Dialogue: Literary dialogue in its social and political contexts, Castiglione to Galileo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Curtis, C. (2002). Richard Pace's *De fructu* and Early Tudor Pedagogy. En J. Woolfson (Ed.), *Reassessing Tudor humanism* (pp. 43–77). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Daniélou, J. (1944). *Platonisme et théologie mystique*. París: Aubier.
- De Beauvoir, S. (1974). *El Marques de Sade*. (J. de la Sota, Trad.). Buenos Aires: Siglo XX.
- Delcourt, M., & Derwa, M. (1968). Trois aspects humanistes de l'épicurisme chrétien. En Bataillon, Marcel & Béné, Charles (Eds.), *Colloquium Erasmianum* (pp. 119–133). Mons: Centre Universitarie de l'État.
- Deleuze, G. (1969). *Sacher Masoch & Sade*. (M. Poyrazián, Trad.) Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba.
- Deleuze, G. (1995). Deseo y placer. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, (23), 12–20.
- Derrida, J. (2008). *De la gramatología*. (O. del Barco & C. Ceretti, Trads.). México: Siglo XXI.

- DeWitt, N. W. (1964). *Epicurus and his philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Di Napoli, G. (1971). *Lorenzo Valla: filosofia e religione nell'umanesimo italiano*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Dixon, H. M. (2010). Pomponio Leto and his teachers Lorenzo Valla and Pietro da Montopoli. Evidence from work on Lucretius. *Italia Medioevale e Umanistica*, LI, 267–328.
- Dresden, S. (1977). De contemptu mundi (introduction). En D. Erasmo de Rotterdam, *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* (Vol. V–I, pp. 2–36). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Duhamel, P. A. (1955). Medievalism of More's "Utopia." *Studies in Philology*, 52(2), 99–126.
- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. (R. García Cotarelo, Trad.). México: Fondo de cultura económica.
- Evans, J. X. (1977). The Kingdom Within More's Utopia. *Moreana*, 5–21.
- Feldman, F. (2004). *Pleasure and the Good Life. Concerning the Nature, Varieties, and Plausibility of Hedonism*. Oxford: Clarendon Press.
- Field, A. (2002). The Platonic Academy of Florence. En M. J. B. Allen, V. Rees, & M. Davies (Eds.), *Marsilio Ficino his theology, his philosophy, his legacy* (pp. 359–376). Leiden; Boston: Brill.
- Fletcher, E. (2014). Plato on Pure Pleasure and the Best Life. *Phronesis*, 59(2), 113–142.
- Flores, E. (1980). *Le scoperte di Poggio e il testo di Lucrezio*. Napoli: Liguori Editore.
- Fois, M. (1969). *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*. Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana.
- Foucault, M. (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. (J. J. Utrilla, Trad.). México: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. (M. Soler, Trad.) (Vol. 2). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996). *De lenguaje y literatura*. (I. Baquero Herrera, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto*. (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

- Foucault, M. (2007). *La arqueología del saber*. (A. Garzón del Camino, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M., Gallagher, B., & Wilson, A. (1997). Sex, Power, and the Politics of Identity. En P. Rabinow (Ed.), R. Hurley (Trad.), *Ethics, Subjectivity and Truth* (Vol. 1, pp. 163–175). Nueva York: The New Press.
- Frede, Dorothea. (1992). Disintegration and restoration: Pleasure and pains in Plato's Philebus. En R. Kraut (Ed.), *The Cambridge companion to Plato* (pp. 425–465). Cambridge; Nueva York: Cambridge University Press.
- Freud, S. (1970). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. (R. Rey Ardid, Trad.). Madrid: Alianza.
- Freud, S. (1984). Más allá del principio de placer. En S. Freud, J. L. Etcheverry (Trans.) *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XVII, pp. 1–62). Buenos Aires: Amorrortu.
- Fronterotta, F. (2010). Nature and structure of the cause in Philebus 26e1-27b3. En D. John & L. Brisson (Eds.), *Plato's Philebus: selected papers from the Eighth Symposium Platonicum* (pp. 266–271). Sankt Augustin: Academia.
- Frye, N. (1988). *El gran código*. (E. Casals, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Frye, N. (2000). *Anatomy of criticism*. New Jersey: Princeton Univ.Press.
- Fubini, R. (1990). *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*. Roma: Bulzoni.
- Gadamer, H. (1991). *Plato's dialectical ethics: phenomenological interpretations relating to the Philebus*. New Haven: Yale University Press.
- Gadamer, H. (2004). *Truth and Method*. (J. Weinsheimer & D. Marshall, Trans.). Nueva York: Continuum publishing group.
- Galibois, R. (1988). L'Utopie: éloge du plaisir ? *Moreana*, 171–187.
- Gambino Longo, S. (2004). *Savoir de la Nature et Poésie des Choses. Lucrèce et Épicure à la Renaissance italienne*. París: Honoré Champion.
- García Gual, C. (1996). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- Garin, E. (1961). Ricerca sull'Epicureismo del Quattrocento. En *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: Ricerche e documenti* (pp. 72–93). Florencia: Sansoni.
- Garin, E. (1966). *Storia della filosofia italiana* (Vol. 1). Torino: G. Einaudi.
- Garin, E. (1971). Erasmo e l'umanesimo italiano. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 33(1), 7–17.
- Garin, E. (1981). *Medioevo y Renacimiento*. (R. Pochtar, Trad.). Madrid: Taurus.



- Gentile, G. (1962). *Storia della filosofia italiana. Fino a Lorenzo Valla*. Florencia: Sansoni.
- Gill, C. (2010). Dialogue Form and Philosophical Content in Plato's Philebus. En J. M. Dillon & L. Brisson (Eds.), *Plato's Philebus: selected papers from the Eighth Symposium Platonicum* (pp. 47–55). Sankt Augustin: Academia.
- Gómez, R. M. (2013). Christimastix y los compuestos en -mastix en el latín humanístico. *Revista de Estudios Latinos: RELat*, (13), 137–154.
- González Rolán, T., Moreno Hernández, A., & Saquero Suárez-Somonte, P. (Eds.). (2000). *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV: edición y estudio de la controversia alphonisiana: (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Gosling, J. C. B., & Taylor, C. C. W. (1982). *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press.
- Grafton, A. (2011). The Most Charming Pagan. *The New York Review of Books*, 58.
- Greenblatt, S. (1980). *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press.
- Greenblatt, S. (2011). *The Swerve: How the World Became Modern*. Nueva York: W.W. Norton & Cía.
- Grendler, P. F. (1989). *Schooling in Renaissance Italy: literacy and learning, 1300-1600*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Griffin, D. (1994). *Satire, a critical reintroduction*. Kentucky: University Press of Kentucky.
- Grilli, A. (1953). *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milán: Fratelli Bocca Editori.
- Hadot, P. (2006). *The Veil of Isis: an Essay on the History of the Idea of Nature*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bierlaire, F., Halkin, L. E. & Hoven, R. (1972). Introduction. En E. de Rotterdam, *Colloquia* (Vol. I, 3, pp. 4–23). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Hankins, J. (1990). *Plato in the Italian Renaissance*. Leiden: Brill.
- Hankins, J. (2006). Religion and the Modernity of Renaissance Humanism. En A. Mazzocco (Ed.), *Interpretations of Renaissance Humanism* (pp. 137–154). Leiden: Brill.

- Haynes, R. P. (1962). The Theory of Pleasure of the Old Stoa. *The American Journal of Philology*, 83(4), 412–419.
- Heller, Á. (1994). *El hombre del Renacimiento*. (J. F. Ivars & A. Prometeo Moya, Trads.). Barcelona: Península. (Fecha de publicación original 1967).
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. (J. J. Sánchez, Trad.). Madrid: Trotta.
- Huizinga, J. (1930). *El otoño de la Edad Media: estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. (J. Gaos, Trad.). Madrid: Alianza. (Fecha de publicación original 1919).
- Huizinga, J. (2002). Erasmo de Rotterdam. En D. Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura / Coloquios* (pp. viii–clvii). México: Porrúa.
- Ijsewijn, J. (1975). The Coming of Humanism to the Low Countries. En H. A. Oberman & T. Brady (Eds.), (pp. 193–304). Leiden: Brill.
- Jameson, F. (2014). El placer: un asunto político. En F. Jameson, M. López Seoane (Trad.), *Las ideologías de la teoría* (pp. 448–465). Eterna Cadencia.
- Jayne, S. R. (1963). *John Colet and Marsilio Ficino*. Oxford: Oxford University Press.
- Jayne, S. R. (1995). *Plato in Renaissance England*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Jones, H. (2010). Epicurus and Epicureanism. En A. Grafton, G. W. Most, & S. Settis (Eds.), *The classical tradition* (pp. 320–324). Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Jones, J. P. (1971). The *Philebus* and the Philosophy of Pleasure in Thomas More's Utopia. *Moreana*, (31-32), 61–70.
- Jungkuntz, R. P. (1962). Christian Approval of Epicureanism. *Church History*, 31, 279–293.
- Kant, I. (2003). *Critica de la razón práctica*. (A. Klein, Ed., J. Rovira Armengol, Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Kinney, A. F. (1989). *Continental humanist poetics studies in Erasmus, Castiglione, Marguerite de Navarre, Rabelais, and Cervantes*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Kinney, A. F. (2005). *Utopia's First Readers*. En A. J. Hoenselaars & A. F. Kinney (Eds.), *Challenging humanism essays in honor of Dominic Baker-Smith* (pp. 23–53). Newark: University of Delaware Press.

- Kraye, J. (1988). Moral philosophy. En C. Schmitt (Ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (pp. 301–386). Nueva York: Cambridge University Press.
- Kraye, J. (2007). The revival of Hellenistic philosophy. En J. Hankins (Ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy* (pp. 97–112). Nueva York: Cambridge University Press.
- Kristeller, P. O. (1953). *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. Florencia: G.C. Sansoni.
- Kristeller, P. O. (1970). Erasmus from an Italian Perspective. *Renaissance Quarterly*, 23(1), 1–14.
- Kristeller, P. O. (1996). *Ocho filosofos del renacimiento italiano*. (M. Martínez Peñaloza, Trad.) Madrid: Fondo de cultura económica. (Fecha de publicación original 1996).
- Lacan, J. (1975). *Escritos. II*. (T. Segovia, Trad.). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2007). *La ética del psicoanálisis, 1959-1960*. (J.-A. Miller, Ed., D. Rabinovich, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacombe, M. M. (1971). La sagesse d'Épicure dans L'*Utopie* de More. *Moreana*, 169–182.
- Lefebvre, R. (2011). *Platón, filósofo del placer*. (M. Divenosa, Trad.). Buenos Aires: Biblos.
- Lenoble, R. (1969). *Histoire de l'idée de nature*. París: Albin Michel.
- Leopardi, G. (1997). *Zibaldone*. (L. Felici, Ed.). Roma: Grandi tascabili economici Newton.
- Linden, D. (2011). *The Compass of Pleasure*. Nueva York: Viking.
- Logan, G. (1983). *The Meaning of More's "Utopia."* Princeton: Princeton University Press.
- Logan, G. (1989). The Argument of *Utopia*. En J. C. Olin (Ed.), *Interpreting Thomas More's Utopia* (pp. 7–36). Nueva York: Fordham University Press.
- Lorch, M. (1970). Introduction. En L. Valla, *De vero falsoque bono* (pp. I–LXXVI). Bari: Adriatica.
- Lorch, M. (1976). *Voluptas, molle quoddam et non invidiosum nomen*: Lorenzo Valla's Defense of Voluptas in the Preface to his *De Voluptate*. En E. Mahoney (Ed.), *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller* (pp. 214–228). Nueva York: Columbia University Press.

- Lorch, M. (1977). Introduction. En L. Valla (Ed.), *On Pleasure / De voluptate* (pp. 7–46). Nueva York: Abaris Books.
- Lorch, M. (1985). *A Defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*. Munich: W. Fink Verlag.
- Lorch, M. (1991). The Epicurean in Lorenzo Valla's *On Pleasure*. En M. J. Osler (Ed.), *Atoms, Pneuma, and Tranquility* (pp. 89–114). Nueva York: Cambridge University Press.
- Ludueña Romandini, F. (2006). *Homo oeconomicus. Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Mack, P. (2011). *A History of Renaissance Rhetoric, 1380-1620*. Oxford: Oxford University Press.
- Magnavacca, S. (2000). Estudio preliminar. En C. Landino (Ed.), *¿El intelectual o el político? El De vita contemplativa et activa de Cristoforo Landino* (pp. 9–59). Buenos Aires: Eudeba.
- Mansfield, B. (1992). *Man On His Own: Interpretations of Erasmus c1750-1920*. Toronto: University of Toronto Press.
- Mansfield, B. (2003). *Erasmus in the Twentieth Century*. Toronto: University of Toronto Press.
- Marcel, R. (2007). *Marsile Ficin (1433-1499)*. París: Les Belles Lettres. (Fecha de publicación original 1958).
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. (J. García Ponce, Trad.). Madrid: Sarpe. (Fecha de publicación original: 1953)
- Margolin, J.-C. (1969). *Recherches érasmiennees*. Ginebra: Librairie Droz.
- Margolin, J.-C. (2010). Epicure, l'épicurisme et la philosophie du plaisir d'après l'*Epicureus* d'Erasme. En M. T. Jones-Davies, M. Jones-Davies, & F. Malhomme (Eds.), *Le plaisir au temps de la Renaissance* (pp. 121–140). Turnhout: Brepols.
- Marsh, D. (1980). *The Quattrocento Dialogue*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marsh, D. (1998). *Lucian and the Latins: humor and humanism in the early Renaissance*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Marsh, D. (2003). Aesop and the humanist apologue. *Renaissance Studies*, 17(1), 9–26.
- Marsh, D. (2008). Dialogue and discussion in the Renaissance. En G. P. Norton (Ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism (vol 3): The Renaissance* (Vol. 3, pp. 265–270). Cambridge: Cambridge University Press.

- Marsh, D. (2012). Alberti, Scala and Ficino: Aesop in Quattrocento Florence. En *Studies on Alberti and Petrarch* (pp. 105–118). Farnham, Surrey; Burlington, VT: Ashgate Variorum.
- Martinet, M.-M. (2010). Le songe-érotique, vrai ou faux plaisir: du commentaire ficinien du *Philèbe* aux Sonnets pour Hélène. En M. T. Jones-Davies, M. Jones-Davies, & F. Malhomme (Eds.), *Le plaisir au temps de la Renaissance* (pp. 19–38). Turnhout: Brepols.
- Marx, K. (2013). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*. (E. Ruíz, Trans.). Buenos Aires: Gorla.
- Mateo Seco, L. F. (2010). Epektasis. En L. F. Mateo Seco & G. Maspero (Eds.), S. Cherney (Trad.), *The Brill dictionary of Gregory of Nyssa* (pp. 263–268). Leiden: Brill.
- McGroarty, K. (2006). *Plotinus on Eudaimonia: a Commentary on Ennead I.4*. Oxford; Nueva York: Oxford University Press.
- Mead, M. (1973). *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. (F. Gironella, Trad.). Barcelona: Laia.
- Meeker, N. (2006). *Voluptuous Philosophy: Literary Materialism in the French Enlightenment*. Fordham University Press.
- Miner, R. (2009). *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, 1a2ae 22-48*. Cambridge University Press.
- Muessig, C., & Putter, A. (Eds.). (2007). *Envisaging Heaven in the Middle Ages*. London: Routledge.
- Mumford, L. (1962). *The story of Utopias*. Nueva York, Viking Press.
- Nauta, L. (2007). The Price of Reduction: Problems in Valla's Epicurean Fideism. En S. Ebbersmeyer & E. Kesller (Eds.), *Ethik – Wissenschaft oder Lebenskunst. Modelle der Normenbegründung von der Antike bis zur Frühen Neuzeit* (pp. 173–195). Berlín: LIT Verlag.
- Nauta, L. (2009). *En Defense of Common Sense: Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nelson, E. (2001). Greek Nonsense in More's "Utopia." *The Historical Journal*, 44(4), 889–917.
- Núñez, M. M. (2010). El ideal del sabio cristiano en Erasmo: una lectura del "De contemptu mundi." *Minerva: Revista de Filología Clásica*, (23), 229–250.

- O'Brien, B. (1992). J.H. Hexter and the text of *Utopia*: A Reappraisal. *Moreana*, XXIX, 19–32.
- Olin, J. C. (1979). *Six essays on Erasmus and a translation of Erasmus' letter to Carondelet, 1523*. Nueva York: Fordham University Press.
- Onfray, M. (2007). *El cristianismo hedonista*. (M. A. Galmarini, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Pabel, H. (2002). Reading Jerome in the Renaissance: Erasmus' Reception of the "Adversus Jovinianum." *Renaissance Quarterly*, 55, 470–497.
- Pagnoni, M. R. (1974). Prime note sulla tradizione medievale ed umanistica di Epicuro. En *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Serie III)* (Vol. 4, pp. 1443–1477). Pisa: Scuola Normale.
- Palmer, A. (2014). *Reading Lucretius in the Renaissance*. S.l.: Harvard University Press.
- Panizza, L. (1978). Lorenzo Valla's De Vero Falsoque Bono, Lactantius and Oratorical Scepticism. *Journal of the Warburg Institute*, 41, 76–107.
- Panizza, L. (1995). Valla's *De voluptate ac de vero bono* and Erasmus' *Stultitiae Laus*: Renewing Christian Ethics. *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 15, 1–25.
- Panofsky, E. (1937). The Early History of Man in a Cycle of Paintings by Piero di Cosimo. *Journal of the Warburg Institute*, 1, 12–30.
- Passannante, G. (2011). *The Lucretian Renaissance. Philology and the Afterlife of Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Paternoster, A. (2010). Point de vue et politesse dans les dialogues de l'humanisme florentin. En A. Berthoz, C. Ossola, & B. Stock (Eds.), *La pluralité interprétative : Fondements historiques et cognitifs de la notion de point de vue*. París: Collège de France.
- Pater, W. (1980). *The Renaissance: studies in art and poetry : the 1893 text*. (D. L. Hill, Ed.). Berkeley: University of California Press. (Fecha de publicación original 1893).
- Philippe, J. (1896). *Lucrece dans la théologie chrétienne du IIIe au XIIIe siècle et spécialement dans les écoles carolingiennes*. París: Ernest Leroux y Felix Alcan.
- Piantoni, L. (2012). Elogio dell'incontinenza. Erasmo, Luciano e Lodovico Domenichi a Banchetto. En A. Olivieri & M. Rinaldi (Eds.), *L'utopia di cuccagna tra '500 e '700. Il caso della Fratta nel Polesine* (pp. 465–480). Rovigo: Ass. Culturale Minelliana.

- Preciado, B. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. (J. Díaz & C. Meloni, Trads.). Madrid: Opera Prima.
- Prévost, A. (1969). *Thomas More et la crise de la pensée européenne*. Lille: Maison Mame.
- Prévost, A., & Schumann, M. (1978). Avant-propos. En T. Moro, *L'Utopie: de Thomas More : présentation texte original, apparat critique exégèse, traduction et notes*. París: Mame.
- Prosperi, V. (2004). *Di soavi licor gli orli del vaso: la fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Controriforma*. N. Aragno.
- Quignard, P. (2005). *El sexo y el espanto*. (A. Becció, Trad.). Barcelona: Minúscula.
- Quinones, R. J. (2007). *Dualisms: The Agons of the Modern World*. University of Toronto Press.
- Radetti, G. (1953). Introducción. En L. Valla (Ed.), *Scritti filosofici e religiosi* (pp. IX–XXXVII). Florencia: Sansoni.
- Raimondi, C., & Davies, M. (1987). Cosma Raimondi's Defence of Epicurus. *Rinascimento*, 27, 123–39.
- Rallo Gruss, A. (1996). *La escritura dialéctica: estudios sobre el diálogo renacentista*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Reeve, M. (2010). Lucretius in the Middle Ages and early Renaissance: transmission and scholarship. En S. Gillespie & P. R. Hardie (Eds.), *The Cambridge companion to Lucretius* (pp. 205–213). Nueva York: Cambridge University Press.
- Rico, F. (1997). *El sueño del humanismo (de Petrarca a Erasmo)*. Madrid: Alianza.
- Rigolot, F. (2008). The rhetoric of presence: art, literature, and illusion. En G. P. Norton (Ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism: The Renaissance* (Vol. 3, pp. 161–167). Cambridge: Cambridge University Press.
- Robert, A. (2013). Epicure et les Épicuriens au Moyen Âge. *Micrologus*, (XXI), 3–46.
- Rodgers, K. G. (1961). The Last Things. En T. Moro, *The complete works of St. Thomas More. Vol. I*. (Vol. 1, pp. lx–cix). New Haven: Yale University Press.
- Rodríguez Donis, M. R. (1995). El epicureísmo y su repercusión histórica. *Thémata: Revista de Filosofía*, (13), 175–198.
- Rorty, A. O. (1974). The Place of Pleasure in Aristotle's Ethics. *Mind*, 83(332), 481–497.

- Rosenfeld, J. (2011). *Ethics and enjoyment in late medieval poetry: love after Aristotle*. Cambridge; Nueva York: Cambridge University Press.
- Rummel, E. (1988). On Disdaining the World / De contemptu mundi. En *Collected Works of Erasmus. Spiritualia* (Vol. 66, pp. 129–133). Toronto: University of Toronto Press.
- Saitta, G. (1928). *Filosofia italiana e umanesimo*. Venecia: La nuova Italia.
- Saitta, G. (1954). *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*. Bologna: Fiammenghi & Nanni. (Fecha de publicación original 1923).
- Santangelo, V. (1963). Retorica e letteratura nel "de vero bono" di L. Valla. *Giornale Italiano Di Filologia*, 16, 30–45.
- Scarre, G. (2002). *Utilitarianism*. London; Nueva York: Routledge.
- Skinner, Q. (1987). Sir Thomas More's Utopia and the language of Renaissance humanism. En A. Pagden (Ed.), *The Languages of political theory in early-modern Europe* (pp. 123–158). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano: una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" de Heidegger*. (T. Rocha Barco, Trad.). Madrid: Siruela.
- Smith, P. (1927). *A key to the Colloquies of Erasmus*. Harvard University Press.
- Stinger, C. L. (1977). *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and the Revival of Patristic Theology in the Early Italian Renaissance*. Albany: State University of New York Press.
- Struever, N. S. (1992). *Theory as Practice: Ethical Inquiry in the Renaissance*. University of Chicago Press.
- Surtz, E. (1955). The Link Between Pleasure and Communism in *Utopia*. *Modern Language Notes*, 70(2), 90–93.
- Surtz, E. (1957). *The Praise of Pleasure: Philosophy, Education and Communism in More's Utopia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hexter, J. & Surtz, E. (1965). Introduction. En T. Moro, *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More* (Vol. 4, pp. xiii–cxciv). New Haven: Yale University Press.
- Symonds, J. A. (1957). *El Renacimiento en Italia*. (W. Roces, Trad.). México: Fondo de cultura económica. (Fecha de publicación original: 1876).
- Thompson, C. (1997). The Epicurean. En D. Erasmo de Rotterdam, *Colloquies* (Vol. 40, pp. 1070–1073). Toronto: University of Toronto Press.



- Timmermans, B. J. (1938). Valla et Érasme, défenseurs d'Épicure. *Neophilologus*, XXIII, 414–419.
- Tracy, J. D. (1996). *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley: University of California Press.
- Trinkaus, C. (1995). *In Our Image and Likeness*. Notre Dame: University of Notre Dame. (Fecha de publicación original 1970).
- Trinkaus, C. (2003). Lorenzo Valla. En T. B. Deutscher & P. G. Bietenholz (Eds.), *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation* (Vol. 3, pp. 371–375). Toronto: University of Toronto Press.
- Van Riel, G. (2000). *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonist*. Leiden: Brill.
- Van Ruler, H. (2009). The philosophia Christi, its Echoes and its Repercussions on Virtue and Nobility. En A. MacDonald, Z. von Martels, & J. Veenstra (Eds.), *Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt* (pp. 235–264). Leiden: Brill.
- Vega, M. J. (2006). Erasmo y la dignidad del hombre. En G. M. Cappelli (Ed.), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo: atti del convegno internazionale di Madrid, 20-22 maggio 2004* (pp. 201–237). Roma: Salerno.
- Verstraete, B. (2006). The defense of epicureanism in Erasmus' Colloquies: from the "Banquet" Colloquies to *Epicureus*. *Canadian Journal for Netherlandic Studies*, XXVII, 38–48.
- Vilar, M. (2012). Sátira y filosofía en los studia humanitatis: la influencia de Luciano y Epicuro en Lorenzo Valla, León Battista Alberti y Tomás Moro. *Cuadernos del Sur - Letras*, (42), 277–294.
- Walton, D. (1997). How can logic best be applied to arguments? *Logic Journal of the IGPL*, 5, 603–614.
- Walton, D. (2007). *Dialog Theory for Critical Argumentation*. Filadelfia: John Benjamins Publishing Company.
- Weber, M. (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (J. Navarro Pérez, Trad.). Madrid: Istmo. (Fecha de publicación original: 1905).
- Weiner, A. D. (2005). Taking More Seriously: Humanism, Cultural Criticism, and the Possibility of a Past. En A. J. Hoenselaars & A. F. Kinney (Eds.), *Challenging humanism essays in honor of Dominic Baker-Smith* (pp. 54–74). Newark: University of Delaware Press.

- Westerink, L. G. (1968). Ficino's Marginal Notes on Olympiodorus in "Riccardi Greek Ms 37." *Traditio*, 24, 351–378.
- Wind, E. (1972). *Los misterios paganos del Renacimiento*. (J. Fernández de Castro & J. Bayón, Trans.). Barcelona: Barral Editores.
- Woolfson, J. (2002). *Reassessing Tudor humanism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Wootton, D. (1998). Friendship Portrayed: A New Account of *Utopia*. *History Workshop Journal*, (45), 28–47.
- Zell, R. (1995). Dialogue as way to peace in the *Utopia* of Thomas More. *History of European Ideas*, 20(4-6), 899–905.
- Žižek, S. (2006). El goce como categoría política. En S. Maresca, R. Magliano, & S. Ons (Eds.), *Placer y bien. Platón, Aristóteles, Freud*. (pp. 9–14). Buenos Aires: Biblos.