

Diálogos sobre el placer

La articulación del concepto epicúreo de *voluptas* en Valla y Erasmo

Autor:

Vilar, Mariano Alejandro

Tutor:

Ciordia, Martín José

2013

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magister de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Literarios

Posgrado

Maestría en Estudios Literarios
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Diálogos sobre el placer: la articulación del concepto epicúreo de *voluptas* en Valla y Erasmo.

TESIS DE MAESTRÍA

Mariano Alejandro Vilar

Director: Martín Ciordia

Índice

<u>Introducción</u>	3
<u>Capítulo 1</u> : El lugar de la <i>voluptas</i> : estado de la cuestión.....	11
<u>Capítulo 2</u> : La construcción dialógica de la <i>voluptas</i>	38
<u>Capítulo 3</u> : <i>Voluptas</i> , naturaleza y contemplación.....	75
<u>Conclusiones</u>	116
<u>Bibliografía</u>	125

Introducción

Placer [*plaisir*] / goce [*jouissance*]: en realidad, tropiezo, me confundo, terminológicamente esto vacila todavía. De todas maneras habrá siempre un margen de indecisión, la distinción no podrá ser fuente de seguras clasificaciones, el paradigma se deslizará, el sentido será precario, revocable, reversible, el discurso será incompleto.

Roland Barthes, *El placer del texto*

Hedonio, uno de los personajes del diálogo *Epicureus* de Erasmo de Rotterdam, narra la historia de un sacerdote que utiliza la prestidigitación para engañar a sus invitados. En la mesa, les ofrece todo tipo de platos exquisitos hasta dejarlos satisfechos. Pero cuando los comensales retornan a sus hogares, descubren que su apetito no ha disminuido en lo más mínimo y que de hecho tienen tanta hambre como antes del banquete.

El propósito de introducir este relato está indicado en el texto por el mismo Hedonio: podemos reírnos del engaño que padecieron los invitados, pero más ridículo es aun (*multo magis esse ridiculum*) que el común de la gente intente abrazar las sombras y se deleite con placeres ilusorios que no conducen, como en la historia narrada, a la risa, sino a amarguras infinitas (*luctus sempiternos*). El verdadero placer (*vera voluptas*) se opone a los falsos bienes (*falsi boni*).

Esta conclusión, sin embargo, no deja de resultar problemática. ¿Hasta qué punto se puede hablar de "verdad" en relación con el placer? Está claro que los huéspedes fueron engañados y que sus cuerpos no recibieron ningún sustento con las ilusiones del sacerdote. Pero ¿el placer que experimentaron es por eso menos "verdadero"? En términos más técnicos, podríamos preguntarnos: ¿puede superponerse la separación tradicional que separa los bienes falsos de los auténticos con una ética del placer?

Las oscilaciones de Lorenzo Valla para decidir el título de la obra en la que trabajó sobre los mismos problemas cien años antes que Erasmo son en sí mismas elocuentes. La primera redacción, de 1431, llevaba el provocador título *De voluptate*. Esta versión incluía

una defensa de la elección del título que declaraba que el placer es el auténtico bien. Ya a partir de la segunda redacción de la obra el título pasó a ser *De vero bono*; finalmente, acabaría titulándola *De vero falsoque bono*.¹ Vemos así como de la *voluptas* pasamos a los *boni*, y como lo que en una primera instancia parecía una defensa frontal del placer aparece enmarcada en una división entre lo verdadero y lo falso.

Antes de comenzar a ubicar estos textos en sus respectivos contextos históricos y de reconstruir las operaciones que realizan sobre el concepto de “*voluptas*”, es pertinente preguntarse cuál es la mejor forma de traducir esta palabra al español. Etimológicamente está ligada a “voluptuosidad”, que para nosotros alude específicamente a los placeres sensuales. De todos modos, lo más frecuente es encontrarla traducida directamente como “placer”, tal como hicimos más arriba, lo que no implica en principio una asociación directa con el cuerpo. Podemos hablar de placeres intelectuales. Pero, si aceptamos esta amplitud, ¿qué significa “placer”?

No parece que hubiera para nosotros ningún obstáculo en aceptar que existen distintos tipos de placeres y que estos implican distintos aspectos de nuestro cuerpo y de nuestra psique. Podemos distinguir entre el placer sensual de una buena comida y el placer intelectual de una excelente novela, sin dejar de entender que existe una conexión entre ambos fenómenos. A menudo reconocemos que estamos comiendo no porque tengamos hambre, sino sólo por el placer sensorial que nos produce un alimento, de la misma forma que podemos distinguir entre lecturas hechas con un objetivo en mente y aquellas que hacemos por la satisfacción intrínseca que nos producen. Sin embargo, esto no significa que el concepto de placer deje de resultarnos problemático. Desde sus inicios, el discurso psicoanalítico desarrolló ampliamente estos problemas. Las relaciones que establece Freud entre el “principio de placer”, el “principio de realidad” y la “pulsión de muerte” son un claro ejemplo, así como la distinción lacaniana entre “goce” (*jouissance*) y “placer” (*plaisir*) desarrollada en los seminarios *Aun* y *La ética del psicoanálisis*. En el ámbito de

¹ No hay consenso en la crítica acerca de cómo denominar al texto de Valla. Algunos de los estudios más recientes, 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 este libro 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, y *De voluptate / On pleasure* en su edición bilingüe latín-inglés (1977). En este trabajo tomaremos la denominación *De vero falsoque bono*, ya que utilizamos el texto fijado por Lorch y seguimos su hipótesis de que este título corresponde a las últimas revisiones llevadas a cabo por Valla (1985: 5).

los estudios literarios, Roland Barthes le dio forma a estos problemas en su libro *El placer del texto*, donde sigue de cerca los postulados de Lacan. Por fuera de estas disciplinas, la relación entre placer y adicción es trabajada intensamente desde la neurología (Linden, 2011).

Regresemos a la palabra latina, *voluptas*. En el *De finibus bonorum et malorum* (II, 12), Cicerón sostiene que *voluptas* es la mejor traducción de la *hedoné* griega. Esta decisión no está exenta de discusiones, y Cicerón señala que la definición que le dan los epicúreos no es aceptada por los estoicos. Para estos últimos la *voluptas* siempre alude a una satisfacción ligada a los sentidos, mientras que *gaudium* y *laetitia* son específicos del alma.² De modo más general, la palabra *voluptas* ya estaba ligada a la filosofía epicúrea al menos desde un texto anterior al diálogo ciceroniano: recordemos el inicio del poema de Lucrecio, *De rerum natura*, en el que Venus es denominada *hominum divomque voluptas*.

Aunque el problema filológico y filosófico de la relación entre *voluptas* y otros términos como *gaudium* o *delectatio* en distintos períodos históricos y géneros discursivos resulta relevante para comprender nuestro corpus, nuestro propósito es más modesto y específico. El objetivo de nuestra investigación consiste en estudiar cómo se articulan las distintas formas de *voluptas* (en su unidad, en su fragmentación y en su jerarquización) en los dos textos renacentistas que hemos mencionado: el *De vero falsoque bono* de Lorenzo Valla y el *Epicureus* de Erasmo de Rotterdam. Veremos cómo en ambos la revalorización de la *voluptas* implica un complejo intento de “fusión de horizontes” entre conceptos y discursos de origen diverso, entre los que destacan algunas derivaciones del epicureísmo antiguo y su potencial relación con elementos presentes en la tradición cristiana.

La elección de estos textos obedece a varias causas. La primera y más evidente es que se trata de dos obras que sitúan el problema de la *voluptas* en su centro. Aun con los mencionados cambios de título, en todas las redacciones del *De vero falsoque bono* de Valla el asunto que se debate es el mismo: ¿cuál es el lugar que ocupa el placer en relación con la totalidad de la existencia del ser humano? El énfasis que coloca Valla en el discurso del orador cristiano en la última versión (que es la que trabajaremos aquí) no desplaza el problema de la *voluptas*, sino que enfatiza el asunto específico en el que centraremos

² En la carta LIX a Lucilio, Séneca trabaja sobre esta misma oposición, enfatizando el carácter positivo del *gaudium* y el negativo de la *voluptas* para el estoicismo.

nuestro análisis, es decir, la posibilidad de incorporar el placer a la visión cristiana de la salvación del alma. Por su parte, el texto erasmiano intenta dar una respuesta al mismo horizonte de inquietudes con su aseveración de que no hay *vera voluptas* fuera de la vida cristiana y de que no hay epicúreos más auténticos que los seguidores de Cristo.

Aparte de esta clara similitud temática, existen otros puntos en común que posibilitan pensar estos textos de forma conjunta. En primer lugar, se trata en ambos casos de diálogos filosóficos (uno de los géneros predilectos de los humanistas) que juegan con el modelo socrático y el ciceroniano. En ambos la presencia del *De finibus bonorum et malorum* de este último autor está fuertemente señalada, pese a que —como veremos más adelante en detalle— hay motivos para pensar que Erasmo no lo está tomando como matriz formal en su *Epicureus*.

Es sabido que Lorenzo Valla fue una influencia determinante para Erasmo, con lo que es altamente probable que conociera su *De vero falsoque bono* (aun si no lo cita de forma directa) y que lo tuviera en cuenta para la redacción de su propio texto sobre los vínculos entre epicureísmo y cristianismo, tal como tuvo en cuenta su *De libero arbitrio* para escribir su propio texto sobre el tema y las *De collatione novi testamenti* para trabajar en su nueva traducción del Nuevo Testamento (Bietenholz, 2009). Si bien encontraremos diferencias innegables entre el enfoque de Valla y el de Erasmo, es posible reconstruir la continuidad de ciertos elementos en los textos que hemos seleccionado.

Existen otros textos del período en el que el concepto epicúreo de *voluptas* ocupa un lugar importante. El *Isagogicon moralis disciplinae* de Leonardo Bruni es uno de los primeros textos del siglo XV en tomar seriamente al epicureísmo, pero su presentación del mismo es breve y en ningún momento apunta a una fusión con el cristianismo. Más estrechamente vinculado a nuestro propósito es el *Liber de voluptate* de Marsilio Ficino (1457), en cuyos últimos capítulos se elogia concepto epicúreo de *voluptas* sin oponerlo —cómo se hacía a menudo ya desde la época de Cicerón— a la vida virtuosa. Sin embargo, la exposición ficiniana en ningún momento toma en cuenta los problemas específicos de la moral cristiana respecto a la salvación del alma y la vida ultraterrena. Su propuesta es en ese sentido mucho más modesta que la de Valla y Erasmo, en la medida en la que se trata de un resumen de las tesis de Epicuro y Lucrecio presentadas bajo una luz favorable.

Consideramos entonces que es posible afirmar que el *De vero falsoque bono* y el

Epicureus se distinguen de su contexto literario y filosófico gracias a su estructura interna, las fuentes con las que trabajan y el alcance de su propuesta en relación con el lugar de la *voluptas*. En cuanto a su vinculación con otras obras de los mismos autores, pondremos cierto énfasis en otros dos textos erasmianos en los que aparecen alusiones al epicureísmo: el *De contemptu mundi* y otro coloquio, el *Convivium religiosum*. Respecto a Valla, tomaremos en consideración algunos de los capítulos de las *Disputationes Dialecticae*³ relativos al uso de los recursos retóricos prescritos por Quintiliano.

Al enunciar nuestro objetivo nos referimos a la cuestión específica de la fragmentación y calificación de la *voluptas* en los dos textos que trabajaremos. La hipótesis que tomamos como punto de partida es que la incorporación del término *voluptas* en el contexto de las discusiones sobre el objetivo final de la vida humana funciona estratégicamente como una forma de replantear la separación cristiana entre el mundo terrenal y el ultraterreno, centrada en el tipo de placer que puede esperarse en cada uno. No se trata, como a primera vista podría parecer, de encontrar en los textos de Valla y Erasmo una actitud idéntica que tiende a flexibilizar y suavizar la actitud generalmente hostil de la moral cristiana frente a los placeres terrenales, sino de variaciones a menudo muy sutiles que promueven tanto formas de acercamiento como formas de distanciamiento entre lo que aparece planteado como la diferencia entre *vera voluptas* y *umbra voluptatis*. Veremos que la postura de Valla en su *De vero falsoque bono* tiende a enfatizar las formas de acercamiento entre estos dos elementos y a oponerlos con el principal blanco de sus críticas, la *umbra virtutis*, mientras que el *Epicureus* erasmiano es mucho más cuidadoso en demarcar con precisión sus límites.

Para comprender las distintas formas que adquiere esta relación, analizaremos una serie de elementos en ambos textos ligados a su articulación formal y conceptual. Si bien ambos pertenecen al género “diálogo filosófico”, veremos que hay significativas diferencias en la estructuración de los argumentos y la representación de los interlocutores. Estas diferencias formales se vinculan en los diálogos con formas de encarar el problema de la verdad y son esenciales para determinar la estructuración conceptual de la *res*, es decir, la *voluptas*. Buscaremos también trabajar de forma intertextual en relación con algunas de las fuentes antiguas y medievales con las que los distintos oradores de los diálogos debaten.

³ También conocida como *Repastinatio dialectice et philosophie*.

Veremos entonces que las fuentes epicúreas “originales” (Diógenes Laercio y Lucrecio) no ocupan un lugar prioritario en estas discusiones y tienden a aparecer de manera indirecta, por lo general, a través de los debates ciceronianos. Por último, propondremos un análisis de las distintas inflexiones de la *voluptas* en su relación con los distintos conceptos y estrategias que se articulan a su alrededor. Observaremos entonces que los debates acerca de la contemplación de la naturaleza y de la realidad ultraterrena ocupan un lugar estratégicamente determinante como zonas liminares en las que la distinción entre las formas cristianas y no cristianas de *voluptas* aparecen en tensión.

Antes de comenzar con el análisis puntual de los diálogos, nos detendremos en el marco general en el que se ubica la recuperación polémica de la *voluptas*, es decir, la revalorización renacentista de la filosofía epicúrea. Es importante advertir, sin embargo, que no intentaremos aquí una historización *in extenso* de las distintas modalidades bajo las que se pensó en general el problema del placer, ya que esto superaría ampliamente nuestros objetivos.⁴ En los distintos capítulos y a medida que resulte pertinente aludiremos al significado de la *voluptas* en autores antiguos y cristianos, pero sin pretender ubicarlos en una continuidad o un sistema estrictamente definido.

En cuanto a la metodología, para el análisis individual y comparativo de los textos se utilizarán principalmente herramientas de la hermenéutica (Gadamer, [1960] 2006) destinadas a establecer el horizonte interpretativo de cada texto y las preguntas esenciales con las que se relaciona. Dado que las concepciones de la *voluptas* que analizaremos se producen en el cruce entre concepciones cristianas y paganas de la ética, consideramos que el concepto de "fusión de horizontes" resultará productivo para este estudio tanto a nivel global (identificación de la problemática misma) como en el análisis de los textos, en los que los vínculos entre estos elementos en tensión aparecen continuamente resaltados. Para analizar los textos desde una perspectiva formal, tomaremos algunas herramientas de la teoría de la argumentación de Douglas Walton (2007) en la medida en la que posibilitan describir las características de cada uno de nuestros diálogos. En relación con el análisis conceptual de los problemas ligados a la *voluptas* tendremos en cuenta algunas de las sugerencias metodológicas de la *Arqueología del saber* de Michel Foucault ([1969] 2007).

⁴ Aunque tampoco pretende abarcar la totalidad de los debates paganos y cristianos alrededor del placer, el libro de Rosenfeld, *Ethics and Enjoyment in Late Medieval Poetry: Love After Aristotle* (2011) ofrece una interesante síntesis de parte de su desarrollo.

Aunque nuestro propósito no es analizar la "formación discursiva" de los debates de los humanistas sobre la ética en general, los problemas ligados a la resignificación de las discusiones de la Antigüedad sobre estos temas en el contexto renacentista posibilitarán el empleo de algunas de estas herramientas al comparar nuestros textos entre sí y con obras de su época. Tal como propone Foucault, evitaremos interrogar nuestros textos a partir de la posible intención psicológica de sus autores, algo bastante frecuente en las interpretaciones sobre Valla. Además prestaremos atención las sugerencias foucaultianas para el análisis de las contradicciones ([1969] 2007: 198), en la medida en que consideramos útil reconocer su funcionamiento sin intentar disolverlas en una totalidad significativa ni reducirlas a una única oposición binaria.

En el primer capítulo presentamos un estado de la cuestión acerca de la forma en la que ha sido interpretada la influencia del epicureísmo y su concepción de la *hedoné/voluptas* en los siglos XV y XVI, con el propósito de identificar algunos elementos recurrentes que tienden a repetirse en las distintas lecturas de este fenómeno. Luego de esto, presentaremos el *De vero falsoque bono* y el *Epicureus* e identificaremos algunos de sus núcleos temáticos principales, junto con un estado de la cuestión acerca de cada uno de estos textos.

El segundo capítulo tiene como objetivo el análisis formal de ambos diálogos a partir de una comparación con los principales modelos que utilizaban los autores renacentistas, es decir, el ciceroniano y el socrático-platónico. Investigaremos como en cada uno de nuestros textos se trabaja con diferentes horizontes de referencias y cómo la estructuración de los turnos de habla y de la relación entre los interlocutores marca diferencias en la indagación sobre la *res*, es decir, en la articulación de las formas diferentes de *voluptas*. En este capítulo, resaltaremos las diferencias entre el enfoque erasmiano y el texto de Valla, en la medida en que el tipo de argumentación y las distintas modalidades que aparecen en cada diálogo en relación con el carácter "abierto" de la discusión implican efectos divergentes.

El tercer y último capítulo está abocado al estudio de la articulación de la *voluptas* en relación con el problema de la contemplación terrenal y ultraterrena, y sus vínculos con las distintas perspectivas sobre la naturaleza que aparece enunciada en cada texto. Además de las dos obras que conforman nuestro corpus, tomaremos en cuenta las observaciones de

Cristóforo Landino en su *De vita activa et contemplativa* y los textos de Erasmo titulados *De contemptu mundi* y *Convivium religiosum*. A partir de estos textos buscaremos analizar los puntos de contacto que se presentan en la articulación de la naturaleza y la *voluptas* en Valla y Erasmo.

En términos generales, nuestro corpus nos plantea un desafío con el que tendremos que lidiar permanentemente. Resulta difícil acercarse a textos que presentan una defensa del placer sin caer en la tentación de asimilarlos llanamente a posicionamientos similares que ocurrieron en contextos muy distintos. Algunos enunciados de la apología de la *voluptas* de Maffeo Vegio, el personaje del *De vero falsoque bono* que defiende la postura hedonista, pueden ponerse junto a los discursos de los libertinos franceses en el siglo XVIII, o a los utilitaristas ingleses en el XIX, pero sólo a condición de que los aislemos del contexto mayor del que forman parte y sobre el que se recortan sus estrategias específicas. Asumir que la defensa del placer en el contexto religioso de los siglos XV y XVI contiene un elemento transgresor inherente que se opone al dogma cristiano es una simplificación que, como veremos en detalle a lo largo de nuestro trabajo, de nada nos sirve para entender las operaciones implicadas en los textos que aquí nos proponemos analizar.

1.El lugar de la voluptas: estado de la cuestión

El epicureísmo no es la única escuela filosófica de la Antigüedad que identificó la *hedoné* con el bien supremo al que puede aspirar el hombre, y otros filósofos griegos teorizaron abundantemente sobre este concepto. 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 *De rerum natura* de Lucrecio como los abundantes comentarios críticos (aunque también elogiosos) de Cicerón y Séneca apoyaron esta vinculación, ahora bajo la palabra latina *voluptas*. En sus diálogos filosóficos y en sus epístolas, estos dos últimos autores privilegian la reflexión epicúrea acerca de la *voluptas/hedoné* por sobre el análisis de estos temas en el *Filebo* de Platón (enteramente dedicado a este tema) o al penetrante análisis de Aristóteles en el libro X de su *Ética Nicomáquea*.

Las referencias a Epicuro como el mayor defensor de la *voluptas* en las obras de Séneca, Cicerón, (y ya en el ámbito cristiano) Lactancio, Jerónimo y San Agustín aseguraron que su nombre siguiera siendo conocido en los primeros siglos de la Edad Media. A partir del siglo XIII, las primeras traducciones completas de la *Ética* de Aristóteles tuvieron el efecto de introducir nuevos debates sobre el placer y su relación con la *beatitudo* cristiana (Rosenfeld, 2011), aunque esto no impedía que Epicuro continuara figurando como referente clave del hedonismo (carnal o espiritual) en algunas obras de este período (Donis, 1995: 192). En el Renacimiento, aun cuando se recupera finalmente la obra completa de Platón y Leonardo Bruni realiza una nueva traducción de la *Ética Nicomáquea*, la asociación entre la *voluptas* y el filósofo del Jardín continuó siendo muy frecuente.⁵ Los dos textos que analizaremos aquí lo demuestran con claridad, ya que pese a que ninguno de los dos trabaja en detalle con la filosofía de Epicuro tal como la conocemos a partir del libro X de las *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* de Diógenes

⁵ Probablemente esto se deba en parte al carácter abierto de la reflexión platónica y aristotélica sobre el placer, que nunca alcanza definiciones conclusivas (Van Riel, 2000). En contraposición, el epicureísmo (ya sea conocido mediante Lucrecio, Diógenes Laercio o Cicerón), presenta una concepción del placer relativamente uniforme que afirma consistentemente su superioridad por sobre los otros bienes, aunque no por eso deja de plantear interrogantes sobre su naturaleza específica.

Laercio y del *De rerum natura* Lucrecio, ambos proclaman de forma explícita su filiación epicúrea como consecuencia de su vinculación de la *voluptas* con el *summum bonum*.

Lo que nos proponemos en este capítulo es presentar un estado de la cuestión acerca de los estudios sobre la transmisión y recuperación del epicureísmo y su concepción de la *voluptas* en los siglos XV y XVI. Luego de esto, presentaremos el *De vero falsoque bono* de Valla y el *Epicureus* de Erasmo junto con las principales lecturas críticas que han recibido.

1.1. El epicureísmo en los siglos XV y XVI: estado de la cuestión

Antes de empezar con la revisión bibliográfica propiamente dicha, resulta conveniente plantear algunos criterios ordenadores. En términos históricos concretos, los sucesos que incidieron más dramáticamente en el proceso de recuperación del epicureísmo en el período que estudiamos son dos: el hallazgo del *De rerum natura* por parte de Poggio Bracciolini en 1417, y la traducción de Ambrogio Traversari de las *Vidas* de Diógenes Laercio, que incluyen un extenso y elogioso capítulo sobre Epicuro, junto con los pocos textos suyos que se conservan.⁶ Esta traducción fue realizada en varias etapas y empezó a circular en la década de 1430.⁷ La primera edición impresa del *De rerum natura* data de 1473 y estuvo a cargo de Thomas Ferrandus, basada en la copia de Niccoli del manuscrito de Poggio (Gambino Longo, 2004: 29). En términos conceptuales, podemos definir que existen cuatro conceptos clave que reaparecen en las distintas interpretaciones de este proceso: modernidad, secularización, eclecticismo y heterodoxia. Los dos primeros son consecuencia del carácter materialista de la filosofía epicúrea, de su descreimiento de la intervención divina, del hecho de que sitúa el fin de la existencia en elementos inmanentes de la vida humana y de que promueve una visión descentrada de la naturaleza que se anticipa al atomismo moderno. Estas y otras características tienen el efecto de lograr que la filosofía del Jardín elaborada alrededor del siglo III a.c. pueda resultar más "moderna" para

⁶ Para una descripción detallada del hallazgo de Poggio y de su vínculo con la tradición manuscrita del *De rerum natura*, ver Flores (1980). En relación con la traducción de Traversari, ver Stinger (1977).

⁷ Para un análisis sobre el devenir histórico del epicureísmo entre el siglo III a.c. y el período que estamos estudiando, ver DeWitt (1964) y Gual (1996). Para un análisis específico de los vínculos entre cristianismo primitivo y epicureísmo, Jungkurtz (1962) y Antolín Sánchez (2003). En relación con el período medieval, ver Robert (2013).

el lector del siglo XXI (o para el iluminista del XVIII) que el grueso de la teología medieval o incluso que el neoplatonismo renacentista.⁸ Su progresiva revalorización sería indicio entonces de la emergencia de una nueva visión del mundo que, en diálogo con la antigüedad, ayudaría a conformar una ética y una física moderna que ya no depende del plano trascendente de la divinidad. En cuanto al eclecticismo, el epicureísmo era una escuela bien definida desde lo doctrinal y lo institucional en la época de Lucrecio y Cicerón, pero los pensadores renacentistas no parecen interesados en definirse como "epicúreos" en un sentido íntegro del término. Veremos especialmente cómo se da este movimiento en los personajes de Valla y Erasmo cuando analicemos sus diálogos en detalle. El epicureísmo renacentista siempre aparece entremezclado con otras corrientes y discusiones, al punto de que a menudo resulta difícil determinar si se trata de una auténtica apuesta filosófica o de un uso meramente superficial. Por último, el aspecto "heterodoxo" (que también podríamos denominar "polémico") del epicureísmo puede plantearse tanto en relación con muchos de los aspectos más evidentes del dogma cristiano (inmortalidad del alma, providencia, gracia divina, etc.) como en relación con debates más específicos dentro del movimiento general de recuperación del mundo antiguo, donde el estoicismo, el aristotelismo y el neoplatonismo eran defendidos a menudo por pensadores cristianos más ortodoxos.

En el estudio pionero de Jacob Burckhardt ([1860] 1985: 391-392), *La cultura del Renacimiento en Italia*, se hace una breve alusión al epicureísmo en referencia al carácter profano de los estudios humanistas, lo que nos remite al concepto de secularización, pero el análisis de su aparición se limita a un comentario sobre la condena de los epicúreos que aparece en el *Infierno* de Dante, sin indagar en aquellos textos que contemplaban esta antigua escuela filosófica con más simpatía. En un sentido más amplio, sin embargo, su estudio no deja de referirse al gusto por los deleites propios del refinamiento y al hedonismo de muchos príncipes y papas, pero sin por eso establecer vínculos directos entre estas tendencias y los problemas filosóficos y literarios que tienen la *voluptas* como centro. Algo similar sucede en el estudio de Symonds de 1876, *El Renacimiento en Italia*. Este autor reconoce en los humanistas (y en particular en Boccaccio) un interés renovado por el

⁸ Esto puede observarse, por ejemplo, en el prólogo de *The Swerve: How the World Became Modern* de Stephen Greenblatt (2011), donde destaca su lectura personal de Lucrecio en su juventud.

goce y la "alegría placentera y semipagana" ([1876] 1995: 16) pero sólo se refiere a la influencia epicúrea cuando señala a Lucrecio como influencia poética en algunos autores del siglo XVI, y como inspirador de *La primavera* de Botticelli ([1876] 1995: 789)⁹. Incluso cuando comenta brevemente el *De vero falsoque bono* de Valla lo hace sin referirse a este tema. El libro de Cassirer ([1927] 1951) sobre la filosofía del Renacimiento tampoco llama la atención sobre la reapropiación de la escuela del Jardín.

En un estudio sobre la historia de la filosofía italiana escrito en 1902, Giovanni Gentile rastrea el desarrollo de una actitud más receptiva hacia el epicureísmo a principios del *Quattrocento* en autores como Leonardo Bruni y Francesco Filelfo ([1902] 1962), 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 ([1902] 1962: 348). En *Filosofia 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 de algunas ideas epicúreas. Para este autor, la revalorización del epicureísmo y del estoicismo están fuertemente vinculadas, ya que ambas sectas promovían una visión del hombre autosuficiente que vive según la naturaleza (1928: 59). Esta asociación estaría cimentada en gran medida por la lectura de Séneca, cuya actitud hacia el epicureísmo es a menudo ambivalente. Al intentar conciliar el cristianismo al epicureísmo autores 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 (1928: 66).

A mediados del siglo XX los estudios de Don Cameron Allen (1944) y Eugenio Garin (1961) 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. Cameron se pregunta explícitamente si fue el "espíritu de la época" (renacentista) lo que provocó la

⁹ A este último aspecto se dedica con más detalle Aby Warburg, que analiza la influencia de Lucrecio en la poesía de Poliziano como una mediación previa al cuadro mencionado ([1893] 1999: 129), pero sin indagar en las características específicas de esta reapropiación en un contexto más amplio.

revalorización del epicureísmo, o si a la inversa, el regreso del epicureísmo fue una de las influencias que modificó la visión del mundo de los intelectuales del período (1944: 15). 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. La segunda perspectiva estuvo dominada 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 perspectiva puede acabar confundándose con el neoplatonismo del círculo de Ficino, en tanto esta *voluptas* se acercaría a la noción de "Amor Universal" en poetas de inspiración lucreciana como Marullo (1961: 84).

Centrándose en el proceso de secularización, y siguiendo la línea sugerida por Saitta, Agnes Heller (1984: 105-144) trabaja el tema en conjunción con la valoración humanista del estoicismo y epicureísmo, y postula que los humanistas tendieron a asociar ambas escuelas dentro de un proceso general de liberación de la ética de la órbita religiosa, privilegiando un enfoque inmanente de la vida y de la naturaleza en el que se enfatiza el carácter irreversible de la acción humana.

En los últimos veinte años el lugar epicureísmo en el humanismo renacentista ha recibido más atención de críticos e historiadores. Aunque esta temática ocupa un lugar reducido dentro de su estudio, consideramos pertinentes los comentarios sobre el epicureísmo cristiano presentes en el texto de Francisco Rico, *El sueño del humanismo* (1997). Para este autor, el movimiento que va de Valla a Erasmo en relación con la revalorización de la escuela del Jardín no es otra cosa que una continuidad de una idea seminal que ya había sido iniciada por el fundador del humanismo, Francesco Petrarca. En sus *Familiares* (XVII, 7-16) este autor ya había identificado la auténtica filosofía cristiana con un "gozar de Dios" (*frui dei*) que no se basa tanto en palabras como en la vida misma.

Para Rico, el hecho de que Erasmo y Valla asocien esta idea a Epicuro cuando Petrarca la había relacionado con Agustín no es más que una expresión de los cambios en el ambiente cultural del humanismo en los siglos XV y XVI. (1997: 133-134). Además, tal como había hecho Burckhardt y Symonds en el siglo XIX, Rico describe el carácter hedonista de la vida de muchos personajes claves del Renacimiento (entre los que se destaca Niccolò Niccoli), que incluía tanto el goce estético con los objetos recuperados del pasado como libros de cocina (el *De honesta voluptate et valetudine* de Platina, cuyo título ya remite a nuestro tema específico), nos permite pensar en algunas de las causas del interés por el epicureísmo en los autores de la época.

Ya mucho más cercano en el tiempo, 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 esta reapropiación en distintos ámbitos que exceden los círculos humanistas florentinos y romanos hasta bien entrado el siglo XVI. Al igual que Heller, Gambino Longo sitúa la recuperación 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 en la teología, Gambino Longo dedica una sección de su estudio al concepto epicúreo del placer. Para esto se refiere a autores como Cosma Raimondi, Leon 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 (2004: 73). 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 esa síntesis (2004: 86).

El estudio de Brown (2010) tiene muchos puntos en común con el de Gambino Longo —que aparentemente desconoce, ya que no lo cita ni 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 está centrado únicamente en el círculo 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 al epicureísmo (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 plenamente articulado 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".

Por último, corresponde hacer una mención al exitoso libro de Stephen Greenblatt, *The Swerve, or How the World Became Modern* (2011). Ya desde su título puede observarse rápidamente que, de los cuatro conceptos a los que hicimos alusión al principio de este capítulo, es el de "modernidad" 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 a Greenblatt 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 descubrimiento de Poggio y su circulación semi subterránea (2011: 49), 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 hablando de Isaac Newton y Thomas Jefferson, admiradores de Lucrecio que incidieron de forma definitiva en la concepción moderna del universo y de la política.¹⁰

¹⁰ Omitimos comentar el capítulo de Jill Kraye (1988: 301-386) dedicado al epicureísmo renacentista en la *Cambridge History of Renaissance Philosophy* 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 como la

Nuestro trabajo apunta específicamente a la articulación del concepto de *voluptas* en dos textos en los que la interacción entre filosofía pagana y cristiana es permanente. Debido a esto, es importante identificar los aspectos de este largo recorrido que resulta necesario resaltar para nuestro propósito, y cuales conviene dejar de lado. Los cuatro conceptos que hemos enunciado (modernidad, secularización, eclecticismo y heterodoxia polémica) tendrán un lugar en nuestra investigación, pero deberán ser tomados con mucha cautela. En primer lugar, partimos de la base de que el *De vero falsoque bono* y el *Epicureus* son textos que se inscriben dentro de una perspectiva cristiana sobre el ser humano. Nuestra lectura apuntará a describir cómo, dentro de esta perspectiva, realizan transformaciones clave sobre la forma de entender el placer en su dimensión terrena y ultraterrena. Si bien es perfectamente posible interpretar esta incorporación de la *voluptas* al marco de la ética cristiana como una forma de incipiente "modernización", no debemos nunca perder de vista que el fenómeno que nosotros estudiaremos aquí no se inscribe en una larga continuidad histórica —a diferencia de lo que sucede con el atomismo para Greenblatt (2011)—, sino que al contrario, muere muy poco después de nacer, cuando el ambiente propio de la Contrarreforma abortó las posibilidades de pensar un epicureísmo al interior de la cristiandad. En este sentido coincidimos con la posición de Michel Onfray (2007: 188) cuando afirma que la propuesta epicúreo-cristiana implicaba un intento de introducir en la doctrina una "pulsión de vida" que finalmente quedaría desplazada por el enfrentamiento entre reformistas y tridentinos. Mucho de lo que estudiaremos aquí sobre el uso cristiano de la *voluptas* epicúrea aparecerá justamente bajo el signo de aquello que la Modernidad que conocemos dejó de lado. Tal como advierte Martín Ciordia (2011: 29): "Hay más en el Renacimiento que el inicio de la Modernidad, pues como tiempo de crisis abre más de lo que luego puede historizarse".

Lo que acabamos de decir de la modernización se aplica también al concepto de secularización. Solamente en el parlamento del orador epicúreo en el *De vero falsoque bono* de Valla podemos plantearnos la posibilidad real de que el uso de esta rama de la filosofía implica un acercamiento "secular" a una serie de problemas. Pero si lo pensamos en el contexto total de la obra, esto resulta difícil de sostener. En el *Epicureus* erasmiano no

de los autores que hemos comentado. De todas formas, recomendamos su consulta a cualquier persona interesada en esta temática.

se percibe ningún intento de "secularización", más bien, encontramos un intento de "cristianización" de una forma de pensamiento ligada al helenismo (Boyle, 1981).

El eclecticismo y la heterodoxia son dos elementos que reaparecerán continuamente en nuestro análisis, en la medida en la que consideramos que Erasmo y Valla, así como los personajes centrales del *De vero falsoque bono* y del *Epicureus*, pueden describirse como heterodoxos y eclécticos en muchos aspectos. Aunque con distintas precauciones y perspectivas, ambos son perfectamente capaces de combinar elementos epicúreos con doctrinas platónicas, aristotélicas o incluso estoicas si la ocasión lo amerita. En cuanto a su vigor polemista, no hace falta decir mucho al respecto en lo que se refiere a Valla, conocido en su época por su ánimo belicoso. El Erasmo de 1533, como tendremos ocasión de ver con más detalle, estaba inmerso en una serie de polémicas también, y el *Epicureus* emerge en parte como una forma de responderle a Lutero por sus acusaciones en su *De servo arbitrio*.

1.2. Lorenzo Valla y su *De vero falsoque bono*: descripción y estado de la cuestión

La primera particularidad que debemos destacar del texto de Valla es que, como mencionamos brevemente más arriba, fue redactado y presentado en distintas versiones durante más de dieciocho años. Valla habría terminado su primera redacción en 1431, a los veinticuatro años de edad, cuando era profesor en Pavia. 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, de 1433, los personajes y el ambiente cambiarán sustancialmente, y el diálogo pasará a transcurrir en Milán. Lorch (1977: 23) 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 el "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: 346), estos nuevos personajes fueron elegidos por Valla para consolidarse en el ambiente paviano y milanés.¹¹

El modelo general del *De vero falsoque bono* es el de los diálogos ciceronianos, en particular, el *De finibus bonorum et malorum*. Mientras que en el texto ciceroniano el debate es entre un epicúreo, un estoico y un académico (en ese orden), en Valla tenemos un estoico, un epicúreo y un cristiano. La palabra *voluptas* aparece por primera vez en el proemio al primer libro, cuyo propósito principal 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 falsoque bono*, I, 50) y los llama *allophilos* a los que hay que expulsar. El autor 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, en un gesto retórico que veremos repetirse más adelante en pasajes significativos del texto, 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.¹²

Dentro del discurso del estoico Catón Sacco, que ocupa la primera parte del libro I la palabra *voluptas* aparece pocas veces. El principal objetivo de este orador consiste en realizar una descripción de las dificultades para ser virtuoso en un mundo dominado por una naturaleza hostil que nos tienta continuamente hacia el vicio. Puede resumirse el núcleo de su argumento en la siguiente frase:

¹¹ Utilizamos para este trabajo la edición bilingüe de Maristella Lorch y Kent Hieatt (Abaris Books, 1977), que reproduce el aparato crítico de la edición de Lorch titulada *De vero falsoque bono* (Adriatica, 1970). Pese a que la edición de 1977 se titula como la primera versión del libro de Valla, el texto que contiene es el de la última versión. Las traducciones al español nos pertenecen, a excepción de aquellas correspondientes a los capítulos XIX al XXIV del libro III, que se encuentran traducidas por Burucúa en el libro *El Renacimiento italiano* (2004). Dado que el *De vero falsoque bono* está dividido en capítulos breves, en las citas incluiremos el número de capítulo seguido del número de página, y en nota al pie, el texto latino original.

¹² Aunque no ahondaremos en este estudio en las diferencias entre cada una de las versiones de texto, Lorch (1976) ha señalado que la primera versión del proemio, en el que se defendía el título original (*De voluptate*) resulta clave para entender el propósito del libro aun cuando éste cambió de nombre. La defensa de la *voluptas* (incluso más allá de las sectas epicúrea y estoica) que aparece enunciada frontalmente en esta versión va para esta autora más allá de la división implicada en la idea de que la *voluptas* es *duplex*, ya que su unidad es sustancial y que pertenece al mismo ámbito de significados que la *fruitio*, el *gaudium* o la *beatitudo* (Lorch, 1976).

La naturaleza engendró en nosotros un cierto amor pernicioso por deleitarnos en nuestra propia enfermedad, y los vicios que son la peste de nuestra mente son el centro del placer; al contrario la virtud (*honestas*) maestra y partícipe de los bienes divinos, parece para muchos muy áspera, amarga y agria.¹³ (*De vero falsoque bono*, I, III, 58)

En cuanto al discurso del epicúreo, el primer aspecto a señalar es la asociación que realiza 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*). Esta es una de las apuestas argumentativas más fuertes del diálogo en la medida en la que se contrapone a la noción ciceroniana de la *utilitas* tal como está presentada en su *De officiis*, donde sólo se considera útil a lo *honestum*, y 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.¹⁴ Posteriormente, siguiendo un movimiento análogo al del *De finibus* ciceroniano (en donde la definición de la *hedoné/voluptas* no aparece hasta que el diálogo está un tanto avanzado) el epicúreo plantea las definiciones de los dos términos contrapuestos:

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.¹⁵ (*De vero falsoque bono*, I, XV, 88)

¹³ *Ita [Natura] ingenuit nobis perniciosum quendam amorem, ut nos morbus noster ipse delectet, et vitia que sunt quedam mentium pestes sint nobis loco voluptatis, contraque honestas, divinatorum bonorum magistra et participes, plerisque aspera, acerba, amara videatur.*

¹⁴ Volveremos sobre esta división en el capítulo 3 de este trabajo.

¹⁵ *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*

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* y *iocunditas*. La definición de la *honestas* es también ciceroniana, y en ella se acentúa su carácter autoconclusivo: *per se ipsum*.

Durante gran parte del libro II la *voluptas* pierde parte de su protagonismo, ya que aquí el objetivo central del epicúreo pasa a ser el cuestionamiento de la *umbra virtutis*, tomando para ello modelos de la historia antigua usualmente considerados como representantes perfectos de la virtud. En el prefacio al libro III, Valla presenta el discurso del Raudense declarando que tratará de mostrar como en la senda cristiana coinciden los placeres y bienes: "entonces [da Rho] pasa a la confirmación de la causa cristiana, el verdadero placer y el verdadero bien" (*tum ad confirmationem transeat cause christiane, vere voluptatis verique boni*). En el capítulo IX, da Rho introduce una importante disquisición filológica que tiene como objetivo final demostrar que *delectatio* y *voluptas* significan lo mismo, y que la única diferencia es "de grado" (*voluptas* implica un grado muy alto de *delectatio*).¹⁶ Más adelante se introduce por primera vez en el texto la noción

idem declaret latine quod grece hedoné quam voluptas. Huic verbo omnes qui ubique sunt duas res subiiciunt : 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.

¹⁶ Aunque sin declararlo específicamente, esta discusión retoma las disputas Alfonso de Cartagena y Leonardo Bruni alrededor de la traducción latina de la *Ética Nicomáquea*. Estas disputas se originaron a partir del prólogo de este último a su traducción, en el que cuestionaba fuertemente las versiones anteriores, dando a entender que las especulaciones teológicas construidas a partir de ellas estaban impregnadas de errores. Alfonso de Cartagena, que no conocía la lengua griega, escribe un texto cuestionando las elecciones léxicas de Bruni, interpretando que la cuestión central no es tanto la fidelidad a la lengua original (asunto sobre el que naturalmente, no podía opinar) sino a la verdad misma. El problema del placer, que ocupa un lugar destacado en la *Ética Nicomáquea*, aparece debido a que Bruni había traducido la palabra *hedoné* como *voluptas* en todos los casos, siguiendo la definición ciceroniana en el *De finibus* que mencionamos más arriba, mientras que la traducción medieval de Grosseteste oscilaba entre la palabra *voluptas* y la palabra *delectatio*, con preferencia por esta última. Cartagena defiende esta elección, ya que según su perspectiva la palabra latina *voluptas* alude propiamente a los placeres carnales, para lo que se apoya en Boecio. Usar *voluptas* para los placeres espirituales sólo tiene sentido metafórico. Epicuro fue condenado por su hedonismo carnal, sostiene Cartagena, precisamente porque identifica del sumo bien con la *voluptas*, y no con la *delectatio* o el *gaudium*. Bruni, en cambio, 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*. Más allá de estas diferencias, queda claro que en la traducción de Bruni, la *voluptas* deja de ser

de *duplex voluptas* en el momento en el que se abandona el horizonte “pagano” en el que se mantenía 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 el cielo (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 [...] Debemos buscar abstenernos de una si queremos gozar de la otra. No podemos gozar de ambas porque son contrarios la una y la otra, como el cielo y la tierra, o el alma y el cuerpo.¹⁷ (*De vero falsoque bono*, III, X, 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 falsoque bono* como una totalidad. Está claro que leída literalmente, 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. Sin embargo, el panegírico de la vida ultraterrenal que realiza a continuación el Raudense implica todo tipo de *voluptates* que parecen en su naturaleza identificables con la vida terrenal, aunque en un *grado* superior. La mayor parte de los debates sobre este texto pasan, por lo tanto, por tratar de establecer si el carácter *duplex* del placer implica una diferencia de naturaleza o sólo una diferencia de grado.

Aunque Poggio había redescubierto el texto de Lucrecio catorce años antes de la primera redacción de su texto, las probabilidades de que Valla conociera de primera mano el *De rerum natura* son prácticamente nulas. Niccoli, cuya representación ficticia (en la primera versión) defiende el dogma cristiano pero admite que el epicureísmo es superior al estoicismo, había retenido para sí el manuscrito, e incluso Poggio tuvo que esperar hasta 1430 para tener acceso a él. Su circulación entre los humanistas fuera de Florencia es aun más tardía (Gambino Longo, 2004: 27). Es más difícil constatar si Valla conoció las traducciones de Traversari de Diógenes Laercio, ya que estas fueron realizadas entre 1424 y

un término cuyo significado es condenable *per se*. Véase la edición de la disputa a cargo de González Rolán et al (2000: 191, 242-255)

¹⁷ *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 preentis 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.*

1433 y circulaban entre los círculos humanistas en manuscritos. A juzgar por el texto mismo del *De vero falsoque bono*, sin embargo, todo parece indicar que las únicas fuentes a las que tuvo acceso para dar forma a su elogio de la *voluptas* son secundarias. En particular, toma elementos de los diálogos filosóficos de Cicerón, los tratados y las cartas morales de Séneca, y los escritos de Agustín y Lactancio, todos ellos disponibles ya en el Medioevo.

Sin duda 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: 27) 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. 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 leído 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 falsoque bono* deba "separarse" de los primeros dos (ya sea porque es el único que ha de ser tomado en serio, o porque al contrario, es sólo un intento por parte del autor de superar la censura que le hubieran impuesto de haberse dedicado a exaltar el epicureísmo libremente). Entre los autores que hemos citado en nuestro recorrido por las interpretaciones del epicureísmo renacentista, Symonds ([1876]1995: 476 t.2) y Don Cameron Allen (1944: 7) sostienen que el verdadero mensaje del texto es más epicúreo que cristiano. Desde la perspectiva de Timmerman (1938: 416), el *De vero falsoque 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: 50) sostiene que no hay ningún motivo para considerar que la defensa del cristianismo por parte de Niccoli en la primera versión y de 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, 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 ([1964] 1996: 46).

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 Panizza da Lorch —especialmente en su libro *A Defense of Life* (1985), íntegramente abocado al análisis de esta obra. Fois toma como punto de partida que la intención de Valla al escribir su *De vero falsoque 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: 104). Al igual que en las *Disputationes Dialecticae* 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 pensando en 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 (1969: 133). 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 distingue 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 (1969: 141). 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 (1969: 151).

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 falsoque 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 totalidad de la obra) quede muy desplazada del centro del análisis. Por su parte, Di Napoli también se ocupa sistemáticamente de demostrar la proximidad del pensamiento de Valla al cristianismo paulino del personaje de da Rho, y considera que aquellos que han visto en Valla a un epicúreo parten de prejuicios sobre el carácter "paganizante" del humanismo (1971: 173). Di Napoli señala también que la *voluptas* materialista del epicureísmo es indudablemente condenada por Valla/da Rho cuando introduce la noción de la *duplex voluptas* (1971: 232). De esta forma, 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 (1971: 236)

En el capítulo dedicado al *De vero falsoque bono* en su libro *In Our Image and Likeness* ([1970] 1995: 112), 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 da Rho 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 ([1970] 1995: 133). 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 falsoque bono*) un lugar protagónico a la gracia divina, está fuertemente anclada en su naturaleza tal como puede percibirse en su vida 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 ([1970] 1995: 147).

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* ultraterrenal que defiende el orador cristiano y la *voluptas* mundana del epicúreo están indisolublemente 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 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 (1985: 228) La *voluptas* terrenal y ultraterrenal implican ambas una fe en la vida que se experimenta de forma similar, aunque en el caso de la ultraterrenal, con mayor intensidad (1985: 276).

Si pasamos ahora a las interpretaciones del texto Valla producidas en las últimas dos décadas, cabe destacar los textos de Fubini (1990) 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 "antiepicureísmo" en el que se invierte el carácter negativo que se le atribuyó a esta escuela (sin atenerse a sus tesis originales) desde Cicerón en adelante (1990: 366). El hedonismo que defiende el Panormita o Maffeo Vegio es por esto mismo diferenciable del elogio de la

ataraxia que aparecía en el filósofo griego original. Fubini también señala que hay en Valla una posición ambivalente respecto 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 I de su *De Doctrina Christiana* y propone la *voluptas* como un concepto que funciona por analogía tanto en el mundo terrenal como el celestial (1990: 371). 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 filosofías. La esencia de la fe para Valla es la persuasión, por lo que se articula mejor con la retórica que con el discurso filosófico (1990: 383).

Aunque el libro de Lodi Nauta *In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy* (2009) tiene como objeto principal las *Disputationes Dialecticae*, contiene también algunas observaciones importantes sobre los aspectos más polémicos del *De vero falsoque bono* en relación con la ética antigua y medieval. 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 libros. 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 (2009: 170). En particular, resulta difícil asegurar si la concepción de la *voluptas* ligada a la *charitas* 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 falsoque bono* y en el décimo capítulo del primer libro de las *Disputationes*) 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 (2009: 189) y concluye que se derivan mayormente de las dificultades inevitables que surgen al acercar el cristianismo y el epicureísmo.

Estas interpretaciones nos advierten sobre la importancia de considerar la complejidad de la intervención de Valla con su *De vero falsoque bono*, que no discute

solamente con las fuentes epicúreas 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*.

1.3. El *Epicureus* de Erasmo de Rotterdam: descripción y estado de la cuestión

Escrito en 1533, sólo tres años antes de su muerte, el *Epicureus* es el último de los *Colloquia Familiaria* de Erasmo de Rotterdam. Quizás más que ningún otro de sus textos, el *Epicureus* lleva las marcas de las hostilidades que padecía su autor tanto desde el bando católico como desde el protestante. Las disputas con Lutero y las sospechas de los teólogos en relación con su heterodoxia respecto al dogma y a la institución eclesiástica habían alcanzado un punto crítico. Si bien está claro que ambos temas exceden por mucho los problemas que nos proponemos trabajar aquí, es necesario referirse a ellos para comprender cabalmente las amplias diferencias que existían entre el contexto de Lorenzo Valla (primera mitad del siglo XV) y el suyo, que en comparación, estaba mucho más cerrado a intervenciones heterodoxas.¹⁸

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 de Rotterdam en su *De servo arbitrio*. Este texto, de 1526, fue una respuesta al *De libero arbitrio* erasmiano, publicado en 1524. 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). Cómo veremos con más detalle más adelante, Erasmo sí había hecho referencia a la filosofía del placer de Epicuro en un texto de juventud titulado *De contemptu mundi* ("Sobre el desprecio del mundo"), aunque es imposible definir con precisión si Lutero estaba pensando en este texto cuando esgrime sus acusaciones. En el *De servo arbitrio* concretamente dice:

¹⁸ Utilizamos para este trabajo la edición crítica en latín de Halkin et. al (*Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, North-Holland Publishing Company, 1972). Las traducciones me pertenecen. Se tuvo en cuenta la edición en español de los *Coloquios* de Pedro Santidrián (Austral, 2001). Dado que el *Epicureus* es un texto breve que no presenta ninguna división interna, citaremos por el número de página de la edición de Halkin. Seguimos el mismo procedimiento para las citas del *Convivium religiosum*.

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 de todos los que lo creen y confiesan. Déjanos a nosotros hacer firmes declaraciones, elaborar aserciones, y deleitarnos en ellas; tú apoyas a tus escépticos y académicos hasta que Cristo te haya llamado también a ti.¹⁹ (*De servo arbitrio*, 605²⁰)

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". Hemos de recordar que pese a que el epicureísmo original reconocía la existencia de los dioses, la tradición patristica y medieval (tanto cristiana como hebrea) asoció a la escuela del Jardín con el ateísmo. Probablemente 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*? No nos corresponde aquí hipotetizar al respecto: el único motivo por el que traemos a colación este debate es para contextualizar lo que implicaba en 1533 para Erasmo establecer una asociación entre el concepto epicúreo de *voluptas* y la felicidad del cristiano.

En el ámbito católico, los *Colloquia* le traían problemas a Erasmo desde que estos dejaron de ser meras agrupaciones de expresiones pensadas con fines didácticos y se convirtieron en ensayos sobre asuntos polémicos, como la educación femenina, el ayuno y las peregrinaciones. En 1531 la Universidad de París —donde había iniciado la redacción de estos diálogos— decide prohibirlos, lo que lo motiva a escribir una autodefensa titulada *Declarationes ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* en 1532, que en última instancia no tuvo éxito en modificar la postura de sus críticos (Halkin, 1972: 14).

En este contexto fuertemente hostil, Erasmo decide continuar el gesto de Lorenzo Valla y promover una defensa de la *voluptas* en el interior de la fe cristiana desde un ángulo (y un género) distinto al *De contemptu mundi*, un texto de juventud en donde asociaba la vida solitaria y austera de los monjes con las enseñanzas de Epicuro. Recordemos que, en el

¹⁹ *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.*

²⁰ El número de página corresponde a la edición de las obras completas de Hermann Böhlau, *D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe* (vol.18). La traducción es nuestra.

ámbito de la filología, Erasmo había también retomado las reflexiones filológicas de Valla sobre el texto del Nuevo Testamento. Además, según Panizza (1995), no fue esta la primera vez que Erasmo se proponía continuar a su antecesor romano en cuestiones morales, ya que el *Elogio de la Locura* tiene muchos elementos en común con el *De vero falsoque bono*, en particular en lo relativo a la crítica del sabio estoico por su soberbia y su inhumanidad.

La situación que da comienzo al *Epicureus* es la lectura por parte de Spudeo, uno de sus interlocutores, del *De finibus* ciceroniano. Cuando aparece su amigo Hedonio, Spudeo manifiesta las dificultades que encuentra para determinar cuál de los oradores de ese texto presenta una concepción más acertada del *summum bonum*. La primera aparición del término *voluptas* aparece en boca de Hedonio, quien será el defensor de la postura epicúreo-cristiana:

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.²¹ (*Epicureus*, 721)

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 Bruni (González Rolán, 2000: 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.

Si bien de entrada el tema de la *voluptas* aparece ligado estrechamente al epicureísmo, el movimiento retórico de Hedonio consiste en separar lo que se ha dicho históricamente sobre Epicuro (*fuert 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

²¹ 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 lurimum habeat voluptatis, tristitiae quam minimum.

cristiana de forma directa. Esta actitud aparece tanto en Valla como en Erasmo, que optan conjuntamente por distanciarse de las autoridades y por discutir siempre a partir del asunto mismo. Este es uno de los motivos por los que no podemos describir el posicionamiento de los textos encuadrándolo dentro de una escuela de pensamiento concreta como el epicureísmo.

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:

SPUDEO: [Los cristianos se parecen] más propiamente a los cínicos: pues estos se mortifican con ayunos, deploran sus faltas y o son pobres o su compasión por los necesitados los lleva a la privación; son oprimidos por los poderosos y son burlados por la mayoría. Si el placer trae felicidad, este género de vida parece estar alejadísimo del placer.²² (*Epicureus*, 721)

Ni Hedonio ni Spudeo intentan definir la *voluptas* ni plantearse su relación con la *hedoné* griega o su relación específica frente a términos latinos similares (*delectatio*, *laetitia*, *iucunditas*). Cabe suponer que la mención inicial del *De finibus* ciceroniano sirve para indicar que estas definiciones provendrían de ese texto, cuya importancia para el *De vero falsoque bono* ya hemos podido destacar. El movimiento más importante que nos interesa describir en relación con la *voluptas* en este texto pasa por el rápido establecimiento por parte de Hedonio de una dicotomía entre *vera voluptas* y *umbra voluptatis*. No se habla aquí de *duplex voluptas* como vimos en Valla, pero la relación entre "verdaderos bienes" y "verdaderos placeres" está fuertemente presente, como se observa en la siguiente declaración de Hedonio: "¿Te parecen, acaso, sobrios y sanos los que por las apariencias y las sombras de los placeres desprecian los verdaderos placeres del alma y así obtienen verdaderos tormentos para sí?" (*Iam num tibi sobrii videntur aut sani, qui propter praestigias umbrasque voluptatum et ueras animi voluptates negligunt et ueros sibi cruciatus accersunt?*) (*Epicureus*, 724).

²² SPVDAEVS. Cynicis propiores : nam isti se macerant ieiuniis, deplorant sua commissa et aut sunt tenues aut benignitas in egenos conciliat illis inopiam; opprimuntur a potentioribus, deridentur a plerisque. Si voluptas adfert felicitatem, hoc vitae genus a uoluptatibus quam longissime videtur abesse.

El argumento central del texto se basa en esta asociación entre la sobriedad y "sanidad mental" (el texto habla de *dementia*, *insanitas* y *stultitia*) y la *vera voluptas*, vinculada al *verum bonum*. El verdadero bien es el verdadero placer, y quien no se deja llevar por el vulgo es capaz de reconocerlo como tal. La contemplación aparece destacada, pero sólo desde una perspectiva cristiana, en la que la *voluptas* depende exclusivamente de la capacidad de reconocer en el universo las bondades de su Creador.

Finalmente, las últimas palabras del diálogo retoman los temas de la mala conciencia y el arrepentimiento. Ligado a este asunto, es posible hallar un recorrido en el texto de Erasmo que está ausente en el de Valla, vinculado con la mención sucesiva de los peligros del infierno, al que se alude usando la palabra *gehenna*. Mientras que el epicureísmo cristiano en Valla adoptaba la forma de una descripción poética de las bondades del paraíso, en Erasmo la presencia más fuerte parece ser la contraria. Si bien el *Epicureus* dista muchísimo de ser un texto obsesionado con imágenes demoníacas, se insiste sucesivamente con la idea de que las *umbras voluptatis* conducen a la angustia eterna. La mala conciencia estaría implicada en ese movimiento descendente que aqueja a la humanidad que se deja llevar por la comprensión vulgar de la *voluptas*.

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*. Delcourt y Derwa (1969: 133) señalan 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 ninguno de estos autores se ocupe en lo más mínimo de la física epicúrea. Estas autoras señalan también que mientras que para Valla el epicureísmo no es más que una fuente de inspiración, es Erasmo quien 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* (1969: 131).

Aunque el objetivo central de Bultot (1969) es analizar el *De contemptu* erasmiano en el contexto de los elogios de la vida monástica, la revalorización de Epicuro que aparece en este texto lo lleva también a plantear relaciones 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* (1969: 212). Tal como harán

luego Onfray (2007) y Bietenholz (2010), Bultot llama la atención entre la relación entre los jardines como *locus amoenus* 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: 227). Por último, Bultot afirma que tanto el *De contemptu* como el *Epicureus* (cuyas tesis considera son muy 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 habitualmente como característica un rechazo del espiritualismo excesivo y un intento de recuperar el "derecho del cuerpo". En este sentido se separa también del *De vero falsoque bono* de Valla, y permanece mucho más anclado en la tradición cristiana medieval (Bultot, 1969: 238).

Chomarat (1981: 906) destaca en primer lugar el uso de la palabra *voluptas* por parte de Erasmo 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 (1981: 900).

Por último, Boyle presenta su análisis del *Epicureus* contextualizándolo en el debate con Lutero (1981: 68), quien identificaba a Erasmo como un “epicúreo” por considerarlo un ateo. La insistencia del tema de la "mala conciencia" en el *Epicureus* es también una forma de interpelar a Lutero, que reflexionó abundantemente sobre esta problemática. Erasmo se opone a la idea de una "voluntad corrompida" que sostenía su adversario e intenta mostrar al contrario 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 (1981: 80). 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 (2000: 72).

Verstraete (2006), por su parte, considera que no hay una fuerte deuda de Erasmo al 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 (*Convivium profanum* y *Convivium religiosum*). Prevalece en estos diálogos un uso positivo (aunque matizado) de la doctrina del Jardín, lo que se contrapone a la postura hostil que sostenía al respecto en el *Enchiridion*, fuertemente influido por el estoicismo. Para Verstraete (2006: 40), fue la lectura de Diógenes Laercio la que influyó decisivamente 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. La posición de Erasmo sobre la cosmovisión lucreciana, aludida indirectamente en este texto, es condenatoria, en la medida en la que se aparta de la concepción cristiana de la providencia y de la Creación. En cuanto al *Epicureus* y al *De contemptu mundi*, 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 (2006: 237).

No es esta la perspectiva de Michel Onfray (2006: 167), que además de trabajar con cierto detalle el *Convivium religiosum*, se detiene en el *Elogio de la locura*, donde desde su perspectiva Erasmo sienta las bases de su cristianismo epicúreo. La representación del éxtasis del cristiano "loco" en la última parte del texto ya estaría dando cuenta de esta concepción más amplia del placer, si bien allí no se usa la palabra *voluptas*. Deteniéndose específicamente en el *Epicureus*, Onfray observa que la *ataraxia* es reinterpretada por

Erasmus (y en esto no se apartaría tanto de su sentido original) como la "buena conciencia" de quien no tiene nada que reprocharse (2007: 172). En su formulación de esta tesis, Erasmo supera en claridad y precisión a Valla. Por último, tal como señalamos al final de nuestro primer capítulo, Onfray considera que la posibilidad de un cristianismo epicúreo como el que proponían Valla y Erasmo, orientado hacia la vida y no hacia la muerte, fue suprimida por la Reforma y la Contrarreforma (2007: 187).

El estudio de Bietenholz (2009) tiene varios puntos en común con el de Onfray. En primer lugar, sostiene también que el *Elogio de la locura* de Erasmo exhibe la influencia del epicureísmo de Valla. Ambos cuestionan la figura del sabio estoico como un ser insensible y a menudo hipócrita que se considera superior al resto de los mortales (2009: 125). Para Bietenholz, la Locura 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 cristiana" pone el acento sobre los placeres espirituales y desplaza los corporales. El *Epicureus* enfatizaría aun más este último aspecto, desplazando cualquier tipo de placer *stultus* de la vida del auténtico cristiano (2009: 138). Finalmente, Bietenholz concluye que aunque Erasmo ciertamente 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 (2009:139).

Van Ruler (2009) presenta un breve análisis del *Epicureus* en el que lo pone en relación con las tendencias generales de la filosofía moral de la modernidad temprana. En cuanto al texto de Erasmo, sostiene una posición más cerrada que la de Bietenholz en cuanto a las innegables diferencias entre la perspectiva de los interlocutores en el diálogo y las tesis epicúreas, y resalta el férreo dualismo alma-cuerpo que aparece en el texto. Probablemente su aporte más significativo sea de carácter más general, y consista en su afirmación de que una diferencia insoslayable entre los modos de filosofar de la Antigüedad y de la modernidad temprana es que mientras que en los primeros se debatía filosóficamente por el *summum bonum*, en la edad moderna la discusión consistía en preguntarse si la filosofía en sí misma (en su relación con la religión) podía conducir a la *beatitudo* (2009: 262).

Todas 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 falsoque bono*, aun cuando reconocen que puede haber puntos de contacto con esta obra. Parte del objetivo de este trabajo consistirá en señalar existen aspectos de la relación que a menudo han sido infravalorados por la crítica. De las interpretaciones que hemos citado, son las de Delcourt y Derwa (1968: 130-133) y la de Burucúa (2001:71-72) 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.²³

²³ 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.

2. Construcción dialógica de la *voluptas*

La pregunta que funciona como punto de partida de este capítulo es: ¿cómo se construye la articulación de la *voluptas* en la estructura dialógica del *De vero falsoque bono* y del *Epicureus*? Tanto la *duplex voluptas* presentada por el Raudense en la obra de Valla como la oposición entre *vera voluptas* y *umbra voluptatis* que establecen Hedonio y Spudeo aparecen en el contexto de una serie de planteos acerca de la mejor forma de argumentar sobre el placer en la intersección entre el discurso filosófico, poético (o en términos más generales, ficcional) y retórico.

Es importante destacar que cuando nos referimos a la conformación retórica de los diálogos estamos teniendo en cuenta la concepción que tenían los humanistas de esta disciplina. No pensamos por lo tanto exclusivamente en la ornamentación ni en la *dispositio*, sino en la estructuración del pensamiento mismo y de una actitud específica de búsqueda de la *res*. A medida que analicemos los textos tendremos más ocasiones de precisar a qué nos referimos con esto. Antes de eso, empezaremos por plantear algunas cuestiones generales sobre el género diálogo en el período renacentista.

2.1. Algunas consideraciones breves sobre el género diálogo en los siglos XV y XVI

Se ha señalado en numerosas ocasiones que, junto con el género epistolar, el diálogo fue una de las principales formas que utilizaron los humanistas para trabajar sobre las problemáticas que los interpelaban. Esta elección les permitía retomar un género de mucho peso en la Antigüedad y diferenciarse de los modos escolásticos de escritura que predominaban en los ambientes académicos. Tal como indica Cox (1992: 7), este formato 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.

Es importante aclarar que esto no significa que el género haya desaparecido en la Edad Media, como lo demuestran textos como el *Periphyseon* de Scoto Eurígena (siglo IX). Es célebre en este sentido el texto de Pedro Abelardo, *Dialogus inter philosophum iudaeum*

et christianum, cuya temática presenta puntos en común con el *De vero falsoque bono*. A su vez, las *Obligationes*, una suerte de juego dialéctico formalizado en el que un individuo intentaba sostener coherentemente una postura falsa frente a otro, eran habituales en las universidades (Walton, 2007: 66). Sin embargo, cuando Leonardo Bruni escribe su *Dialogi ad Petrum Histrum* a principios del siglo XV, reinaugura el género retomando el modelo ciceroniano (Marsh, 1980).

Existen diversas tipologías para pensar los diálogos renacentistas. Tanto Cox (1992) como Rallo Gruss (1996) señalan que las principales influencias antiguas determinan distintos modelos y destacan la importancia de Platón, Luciano de Samosata y Cicerón. Marsh (1980) señala también que el modelo agustiniano resulta importante para este período. Las diferencias entre el modelo platónico y el ciceroniano son las que nos resultan más útiles a los fines de este trabajo. Cox (1992: 12-13), concentrándose en la cuestión de la ambientación y de la historicidad, señala que el modelo ciceroniano incluye por lo general descripciones precisas de la situación en la que se desarrolla el intercambio y personajes históricos bien definidos por su posición social. Existe por lo tanto un efecto de *auctoritas* en sus textos, 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. Por su parte, el modelo platónico es menos enfático en relación con el *ethos* de los personajes, que no siempre aparecen caracterizados en detalle. Diálogos como el *Filebo* (cuyo tema central es precisamente la *hedoné*) empiezan *in medias res* (Cox, 1992: 12).

Rallo Gruss (1996: 12) 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), quien se presenta como participante en el proceso especulativo y no como el detentor de una verdad ya establecida. Marsh (1980: 3-4) señala la tensión que se produce en los escritos humanistas entre el modelo

ciceroniano de discusión académica, cuya resolución permanece abierta, y el modelo agustiniano del *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: 357) cuando se refiere a la "pregunta auténtica" por oposición a los modos viciados de interrogar

Para nuestro propósito específico corresponde enfatizar una diferencia en términos formales que, si bien no se aplica a todos los diálogos platónicos y ciceronianos, puede percibirse en aquellos más ligados a nuestros temas.²⁴ Mientras que los intercambios entre Sócrates y sus interlocutores suelen ser relativamente breves y fluidos, en Cicerón se privilegian las largas exposiciones ininterrumpidas por parte de cada uno de los contendientes (*oratio perpetua o continens*). Esto implica una forma muy distinta de acercarse al objetivo perseguido. El método socrático de la refutación (*elenchos*) implica llevar al interlocutor a analizar críticamente los presupuestos sobre los que se basan sus creencias para desmontarlos de forma progresiva y superar así el dominio de la *doxa*. Los oradores ciceronianos en cambio disputan desde bases teóricas ya definidas. Cox (1992: 12) marca esta división indicando que mientras que el método socrático se basa en la mayéutica (Sócrates como partero), la *auctoritas* de los oradores ciceronianos los sitúa más bien como "abuelos" de la verdad. Además, aunque los distintos participantes se cuestionan entre sí, no siempre se alcanza por esta vía un acuerdo: ni el epicúreo se convierte en estoico ni viceversa. Hay muchos motivos por los que esta diferencia es explicable, entre los cuales podemos destacar la adhesión por parte de Marco Tulio a la Nueva Academia, que proponía precisamente alejarse lo más posible de toda forma de dogmatismo y a discutir de forma ecléctica con todas las opiniones disponibles. Pero también, siguiendo al mencionado estudio de Cox, no podemos obviar el hecho de que los personajes ciceronianos representan

²⁴ Es decir, al *Filebo* y el *Gorgias* de Platón, que trabajan sobre el tema del placer, y al *De finibus*, *De natura deorum* de Cicerón, en donde el debate con el epicureísmo tiene un rol importante.

con cierta precisión personajes históricos concretos cuyas afiliaciones doctrinales no podía simplemente modificar *a piacere*.²⁵

Si nos referimos a esta diferenciación de algunas de las características formales más típicas de los diálogos platónicos y ciceronianos es solamente porque consideramos que se relacionan con los modos en los que se estructuran los dos textos de nuestro corpus. Todos los estudios que hemos citado coinciden en señalar que el modelo ciceroniano es preponderante durante el humanismo renacentista. En nuestro caso, veremos que el *De vero falsoque bono* sigue de cerca este modelo, mientras que el *Epicureus* combina elementos de distintas tradiciones, y está más próximo al *Filebo* platónico en su estructura que al *De finibus*. Esto tiene importantes consecuencias en lo que se refiere a la presentación del tema de la *voluptas* y su articulación interna.

Más allá de la tradición histórica concreta, al concentrarnos sobre la estructura dialógica en términos más abstractos, algunas de las diferencias centrales entre nuestros textos pueden pensarse a partir de la tipología propuesta por Douglas Walton (1997: 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. Walton señala como "beneficio" de este tipo de diálogo el hecho de que se produce una mayor comprensión colectiva de qué implica cada una de las posturas presentadas. En cambio, el *Epicureus* erasmiano tiene como punto de partida la "indagación" (*inquiry*) que nace de la ignorancia, y su objetivo implica obtener conocimiento mediante contribuciones mutuas que tratan de probar o rechazar las hipótesis que se presentan en el camino. Veremos al analizar cada diálogo en particular que estos modelos no aparecen "puros", sobre todo porque en ambos hay modificaciones importantes en el último tramo de la estructura de la argumentación.

²⁵ Cabe mencionar que estas diferencias no le impiden a Cicerón compararse con el modelo socrático en varias ocasiones. Por ejemplo, en las *Tusculanae* V, IV. declara su intención disputar con el modo socrático de ocultar su propia opinión y liberar gradualmente a los otros de sus errores. Las *Tusculanae* se aproximan más a los diálogos de Platón que el *De finibus* y el *De natura deorum* ya que aquí no se presenta a los interlocutores como pertenecientes a distintas escuelas. Pero a diferencia de lo que sucede en Platón, predominan los discursos largos, y la relación de maestro-discípulo está mucho más enfatizada entre los interlocutores. El maestro ya parte de un conocimiento estructurado sobre las cuestiones a trabajar.

2. 2. El modelo ciceroniano y la relación entre retórica, poética y filosofía en el *De vero falsoque bono*

Aun si en el proemio de su obra Valla no declara estar siguiendo ningún modelo formal en particular, existen motivos que nos permiten considerar al *De finibus bonorum et malorum* de Marco Tulio Cicerón como su inspiración principal en este aspecto.²⁶ San Agustín y Lactancio son mencionados como guías que lo apoyan en su ataque a la filosofía pagana, pero Valla propone su propio método como "nuevo" (*novam rationem*). El título de la versión con la que trabajamos anuncia la filiación con el texto ciceroniano, que no era transparente en el título original (*De voluptate*). Las características que le atribuimos al modelo de Cicerón, por oposición al platónico, aparecen en el *De vero falsoque bono*: interlocutores asociados a escuelas filosóficas definidas, turnos de habla prolongados (discursos más que "diálogo"), presencia de proemios explicativos, y uso de personajes históricos concretos y bien definidos en un marco espacio-temporal.

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. Teniendo siempre el *De finibus* a la vista, nuestro primer objetivo en este capítulo será analizar algunas de esas transformaciones pensándolas en relación con las tesis que se sostienen en el diálogo sobre la *voluptas*. Más adelante, veremos cómo algunos otros aspectos relacionados con la retórica y la enunciación permiten estructurar la teoría de la *duplex voluptas* en el horizonte de interrogantes abierto por este texto.

En una primera instancia, cabe preguntarse si la pregunta que dirige el recorrido del diálogo en el texto ciceroniano es el mismo que aparece en el de Valla. Dadas las particularidades que hemos señalado del modelo más frecuente en los textos del primero de estos autores, esto implica buscar en dos secciones del texto: el proemio "de autor", que consiste en este caso en una dedicatoria a Bruto, y el inicio del diálogo mismo entre los personajes involucrados. En el *De finibus*, Cicerón declara que su intención es averiguar:

²⁶ Marsh (1980: 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 falsoque 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 al 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.

¿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?²⁷ (*De finibus*, I, 11)

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.²⁸ Si observamos el comienzo del diálogo, 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*: Torcuato desea aprovechar el hecho de que Cicerón se encuentra con tiempo libre (*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 explícitamente en el texto, no es otro que incitar a Torcuato a iniciar una defensa sistemática de sus doctrinas.

El proemio de Valla y el inicio de la discusión en el *De vero falsoque bono* son bastante diferentes. 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 desde el primero al segundo gradualmente.²⁹ (*De vero falsoque bono*, I, 48)

²⁷ *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?*

²⁸ 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.

²⁹ *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 quendam fecisse videamur.*

Tal como señala Lorch (1977: 33), 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 *boni*. Reparemos en un aspecto importante presente 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 polémica.³⁰ 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.

En el diálogo en sí, sin embargo, encontramos muchos elementos en común con el *De finibus*: aquí también se trata de aprovechar el *otium* y de la presencia de un hombre con *auctoritas*, que en el *De vero falsoque bono* es Catón Sacco, y en la primera versión del texto era Leonardo Bruni. Además, como es de esperarse en el contexto del siglo XV (siguiendo al modelo del mismo Bruni), la situación misma del diálogo es valorada como una práctica que remite a la "costumbre de los antiguos" (*more veterum*). Estos dos elementos vuelven innecesaria la existencia de un interrogante concreto: Catón es libre para elegir el tema. En la situación que nos presenta Valla pareciera más importante la oportunidad de llevar a la práctica un diálogo con hombres eruditos a la manera antigua que la cuestión sobre la que este va a tratar. En este aspecto, el *De vero falsoque bono* es muy distinto al *Epicureus*, en la medida en que demora considerablemente el inicio del diálogo "persuasivo".

La primera cuestión que se discute no es la *voluptas*, sino la relación entre Naturaleza y virtud. Es el epicúreo Vegio quien, luego de escuchar a su adversario, iniciará el debate central del *De vero falsoque bono* en el capítulo XIV del libro primero. Luego de

³⁰ Es posible comparar el proemio del *De vero falsoque bono* con la *Peroratio* con la que cierra el tercer y último libro de las *Disputationes Dialecticae*. 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 las *Disputationes* polemizan 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: 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.

desestimar la exposición de Catón y de considerarla digna de risa (I, VIII), iniciará su defensa de la *mater natura*. Sólo cuando esta defensa haya finalizado aparecerá la cuestión del *vero bono* 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 realmente a estas sectas. Su objetivo será modificar la *presumpta opinione* de Catón con argumentos y no con un despliegue de elocuencia.

Si nos remitimos ahora a la estructura general del texto, 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 ya había anunciado 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. Da Rho declara explícitamente en el libro tercero que la concepción epicúrea de la *voluptas* está más cerca de la cosmovisión cristiana que la estoica con su *umbra virtutis*, 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 es el estoicismo el blanco fácil de los ataques.

Críticos como Fubini (1990: 372) han llamado la atención sobre la importancia de esta inversión de posiciones del estoicismo y el epicureísmo, independientemente de que Valla presente bajo estos nombres teorías que no se corresponden con las estas sectas en el mundo antiguo. 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 (Antolín Sánchez, 2003: 246). 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 sin duda un efecto importante en la lectura del texto.

El otro aspecto macroestructural que no debemos perder de vista en la dinámica de la búsqueda de la *res propria* del *De vero falsoque bono* se relaciona con las normas implícitas del diálogo. Como dijimos, se trata en un principio de aprovechar el ocio y la

erudición de Catón Sacco para volver a actuar 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 interlocutores discuten sobre temas como la providencia, 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 a todo lo que al respecto se dice en la Biblia o en los textos de los doctores de la Iglesia.³¹ 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.³² (*De vero falsoque bono*, III, VII, 258)

Es claro que esta intervención de da Rho, 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 reflexión sobre los *dogmata*. A continuación, da Rho identifica a Vegio y Catón como "defensores de la fe" que hablaron desde otros marcos conceptuales sólo para ejercitarse en la retórica. De aquí en más, 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 primera confrontación entre la *honestas*, instituida por el estoico como problema, y la subsiguiente respuesta del epicúreo en defensa de la *voluptas*.

³¹ 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 falsoque bono*. Cabe señalar una intromisión significativa en el horizonte pagan^o 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 falsoque bono*, I, X, 74), pero sin hacer alusión a la divinidad.

³² *Dii tamen melius quam ut illorum dogmata tu quidem, Cato, stoicum, tu autem, Vegi, epicureum velitis asserere et non potius onstenderitis vos vel exercitationis vel novitatis gratia delectatos in referenda priscorum hominum et materia et consuetudine disputandi.*

El segundo acto (que se corresponde con el segundo libro) consiste en la reducción de todos los problemas tradicionales ligados a la ética 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 *charitas* 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. Vimos por ejemplo que 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 (1991: 111) señala acertadamente que en el *De vero falsoque 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. Los cambios en las interrogaciones que introducen 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 en muchos aspectos 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.

Luego del discurso de da Rho, Guarino Veronese es invitado a evaluar las intervenciones de cada uno de los oradores anteriores. Si bien los dos diálogos ciceronianos a los que nos hemos referido (el *De natura deorum* y el *De finibus*) suelen finalizar con algunas observaciones elogiosas por parte de los interlocutores, no le dedican un gran desarrollo a esta sección. En el *De natura deorum*, de hecho, la cuestión queda abierta. El *De finibus* cierra —de forma en cierta medida análoga a lo que sucede en el *De vero falsoque bono*— remarcando los vínculos entre el sistema estoico y la academia, dejando de lado al epicureísmo. Guarino, en cambio, deja de lado el "estoicismo" de Catón y se refiere a los estilos oratorios de Vegio y da Rho 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 a estos pájaros? Ustedes saben que los poetas inventaron la historia de que estos pájaros eran hermanas, hijas del rey Pandión, porque creo yo, los pájaros parecen ser casi hermanos en su cantar, 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 civil que se ejercía entre paredes, en la curia y en las cortes, mientras que a Filomena (que llamamos ruiseñor) la elocuencia rural de los poetas, que busca 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 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.³³ (*De vero falsoque bono*, III, XXVIII, 320)

Guarino alude en primer lugar a la historia de Progme 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. 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 fragmento citado: el poeta le corresponde la soledad del bosque (*in nemora et lucos, id est in solitudinem*), lejos del *streptitus* de los litigantes de la urbe (*Dialogus de oratoribus*, 9-13).

Cabe aclarar que la distinción entre "poesía" y "retórica" presentada en el texto de Valla no puede ser tomada literalmente, en la medida en que tanto Vegio como el Raudense son oradores que comparten una misma situación enunciativa. Para interpretarla de forma correcta es necesario revisar la forma en la que aparece representado el discurso poético en otros pasajes del *De vero falsoque bono*. En primer lugar, cuando Vegio afirma que iniciará

³³ *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, un subsellis exercetur, philomenam (quam lusciniam dicimus) eloquentie memoriali et poetarum, qui silvas et solitudines consecantatur et loca non ab hominibus celebrata sed a Musis amant. Ita quantum luscinia 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. (DV, III, xxvii, 2-4)*

la defensa de la *voluptas* por sobre 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 falsoque bono*, I, XIII, 86). Los oradores del texto de Valla, siguiendo a Quintiliano (*Institutio*, X,V,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 *poetique loqui*, sino que se concentra en la crítica al discurso filosófico, identificado con los estoicos, a quienes acusa de *pervicacia*.

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 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 que acabamos de citar, el discurso filosófico de Catón queda directamente excluido de la comparación. En el relato de Progne y Filomela de las *Metamorfosis* aparece de hecho un tercer pájaro: la abubilla (*epops*) en la que es convertido el cruel Tereo, responsable por el 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)³⁴, no hay duda de que la exclusión de su discurso de la evaluación final del diálogo muestra que su conclusión no consigue armonizar todas las perspectivas en juego (Marsh, 1980: 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 falsoque bono*, I, VIII, 68). Lorch (1991: 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:

³⁴ *nomen epops volucris, facies armata videtur* (Ovidio, *Metamorfosis*, VI. 674)

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.³⁵ (*De vero falsoque bono*, I, IX, 74).

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 argumentos contrarios a la visión de la *voluptas-utilitas* 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 procatlepsis, es decir, en la introducción de objeciones potenciales dentro de su propia argumentación. En cierto sentido, esta forma de incluir la voz de un otro proyectado 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 los personajes históricos, imitando un procedimiento frecuente en Plutarco (Delcourt y Delwa, 1968: 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, XI, 17).³⁶ Dado que este recurso también aparece en el *Epicureus* erasmiano (a diferencia de lo que sucede con los personajes históricos, que allí no tienen presencia alguna), lo analizaremos aquí con más detalle.

El uso de la fábula de Giges 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

³⁵ *Sed nulla, queso, ornamento dicendi a me expectatis. Que si qua essent, cum tam illustri ac splendido oratore comparato velut stella aliqua ad solis radios delitesco. Unum rogo ut rem cum re, causam cum causa, non eloquentiam cum eloquentia conferendam putetis*

³⁶ En su *Disputationes Dialecticae* (III, 15), Valla incorpora varios capítulos del *Institutio* de Quintiliano, entre los que se encuentran aquellos referidos al uso de ejemplos históricos o ficticios.

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 si son descubiertos cometiendo una injusticia. Gíges, 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*. Cicerón, además, incluye una breve reflexión señalando 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 Gíges para saber si se trata o no de un hombre honesto (*De officiis*, III, 39).

Valla declara explícitamente estar tomando la historia de Cicerón, lo que resulta claro si tomamos en cuenta que la vinculación que propone Vegio entre *voluptas* y la *utilitas* debate con el *De officiis*. En primer lugar, 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 falsoque bono*, II, XXVI, 188), con el objetivo de mostrar que el ejemplo carece de toda coherencia. Tal como señala Lodi Nauta (2004: 107), Valla utiliza argumentos similares para cuestionar la verosimilitud de la historia de la donación de Constantino. La interpelación a la filosofía y a la historia desde el sentido común es una de las constantes que recorren su obra. 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 Gíges afecta negativamente 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 Gíges fue cambiar una vida feliz de campesino por una de 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*. Más llamativamente aun, Vegio considera que la violación de la reina por parte de Gíges 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 Gíges. La reina, dice también, se regocijaría (*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.³⁷

La crítica a la imposición de la virginidad a las mujeres que lleva a cabo Vegio en la última parte del libro primero es un interesante ejemplo del uso de la ficción y de la retórica deliberativa para sostener la causa de la *voluptas* terrenal. Vegio adopta el lugar de mujer en imaginario senado platónico y enuncia una serie de argumentos para sostener que la relación entre la sexualidad y la feminidad posee una intensidad natural que no debe ser sometida a una regulación tan estricta. Reaparecen aquí las *Metamorfosis* con el mito de Tiresias y la disputa entre Zeus y Hera acerca de a qué sexo le correspondía mayor goce. También aquí, como en Giges, la influencia de la *República* es evidente, dado que es precisamente en ese texto en donde se defiende la tesis de que las mujeres deben ser propiedad común, como Vegio se ocupa de señalar antes de dar inicio al discurso ficticio de la mujer. La ley de la *República* platónica que descarta el adulterio es la ley natural, dice explícitamente, mientras que la ley Juliana es arbitraria (*Quid platonem dico? Immo nature. Illa lex iulia scripta est, hec nata –De vero falsoque bono*, I, XL). Vegio instaura 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*."³⁸ (*De vero falsoque bono*, III, VII, 258). De esta forma, el discurso epicúreo no puede ser tomado literalmente,

³⁷ En muchos sentidos, esto es análogo a lo que declara sobre la violación de Lucrecia en II, IV. También en este caso Vegio señala que el adulterio no debería ser motivo de escándalo. Este tipo de declaraciones puede emparentarse sin dificultad con las que aparecen en algunas obras teatrales cómicas del período, como *Chrysis* de Eneas Silvio Piccolomini, en donde (en el contexto de un prostíbulo) se afirma que ni el hombre ni la mujer pueden mantener la fidelidad.

³⁸ *Proinde suspicor non serio te fecisse sed ioco, que tua consuetudo est, more Socratis quem eiróna greci appellabant.*

y en cierta medida se vuelve a lo que decía Catón desde un principio: la defensa de la *voluptas* sólo puede hacerse a modo de juego. No es exactamente esto lo que enuncia da Rho, de todas formas: 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 el Panormita Beccadelli podría haber sido identificado como un *auténtico* predicador del epicureísmo (Lorch, 1977: 23), lo que comprometería cualquier posibilidad de establecer vínculos entre las dos formas de *voluptas*.³⁹

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, recordemos, 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: 23) con el propósito de identificar los compromisos que cada interlocutor asume a lo largo de su intervención en la situación discursiva de forma independiente a las creencias que puedan sostener por fuera de ese contexto. Mientras que Catón se había comprometido con la tesis estoica de la *honestas* 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 estudiosos y firmemente creyentes. Sin embargo, el texto continúa, ya que 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.

Esto se realiza a partir de dos movimientos. El primero refuta la teoría aristotélica del "justo medio" a la que había apelado Catón para afirmar que los vicios son más numerosos que las virtudes. No nos concentraremos en esta sección, en la medida en que no tiene a la *voluptas* como tema central. En la segunda, en cambio, aparece la descripción de la *voluptas* celestial. En el proemio al libro primero, Valla anticipa esta sección anunciando

³⁹ 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 arbitrato sermonem cui volumus attribuimus, ubi non orationem persone, sed personam orationi accommodamus, ubi nihil admodum refert quis, sed quid loquatur* (II, IX, 11).

que la defensa de su tesis implicará un "cuasi-panegírico" del cielo. El panegírico se encuentra dentro del género epidíctico, como señala Quintiliano (*Institutio*, III, IV), y su propósito central es la *laudatio*. 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.

En su *Institutio*, Quintiliano señala que en la teoría retórica clásica los hombres que se reúnen para escuchar un panegírico buscan únicamente ser deleitados (*ad delectationem conveniat*). 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, VII, 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, 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 por cuánto este placer eterno supera al terrenal. Escuchen pues un discurso sobre los premios de los cristianos en el que yo trataré de no repetir lo que es conocido y trillado sino de decir algo nuevo.⁴⁰ (*De vero falsoque bono*, III, XVI, 282)

Será importante recordar esta concesión del Raudense a sus interlocutores, ya que veremos más adelante que en el *Epicureus* Erasmo no se abstiene de referirse a los pecadores. Notemos también cómo 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. Da Rho no desea

⁴⁰ *Non extimescunt generosi animi leges, non suppliciiis propositis deterrentur, sed premiis invitantur. De quibus premiis, que in eterena voluptate consistunt, ex instituto meo dicendum est et ostendum quanto plus voluptas eterna terrene antecellat. Accipite ergo sermonem de premiis christianorum in quo ego non trita et pervulgata sed nova dicere conabor.*

afirmar que presentará una visión del paraíso diferente de la del dogma, sino que la presentará de una forma novedosa. Recordemos que, tal como señalan Fubini (1990: 383) y Di Napoli (1971: 241), para Valla el cristianismo *es* persuasión.

La descripción de la vida ultraterrena del Raudense puede dividirse en dos partes si atendemos a sus recursos argumentativos. La primera es la descripción misma de la salida del alma del cuerpo y de la 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), sigue un modelo argumentativo bastante más cercano al que vimos en relación con el discurso de Vegio, en la medida en que utiliza la procatalepsis: se presenta la tesis de quienes niegan que debemos 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. La diferencia entre ambas partes estriba en los interlocutores que proyecta: 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 se propone como una respuesta a objeciones que podrían realizar hombres menos formados, tanto en el intelecto como en la fe.

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, *φαντασῖαι* (*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, III, 4). El procedimiento principal al momento de 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 (por ejemplo, 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.⁴¹ En el proceso aparecen entremezcladas

⁴¹ El Raudense sigue en esto a una larga tradición medieval que explicaba con este y otros argumentos la incapacidad de describir propiamente la vida ultraterrena o incluso de imaginarla (Muessig y Putter, 2007).

la *suavitas* (término habitualmente asociado a 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"⁴² (*De vero falsoque bono*, III, XXV, 308).

La reacción de los interlocutores de da Rho frente a esta plétora de imágenes de gloria, redención, *gaudium*, *voluptas* y *suavitas* se describe como una "*ingenti admiratione*", y 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 al finalizar. De todas formas, la presentación de la *voluptas* celestial no está exenta de contradicciones. Da Rho 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 la que ayuda a *stultos* y sabios por igual a valorar la auténtica *voluptas* y a desplazar al cuerpo y a las glorias terrenales del centro de nuestras preocupaciones.

A modo de epílogo, luego de la evaluación de Guarino, Vegio se ofrece a acompañar a da Rho 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 es interpretada por Marsh (1980: 76) como una prueba de las tensiones que permanecen abiertas luego de 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. 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

⁴² *Huic urbi affingere arbitrio suo qui vult potest*

clara y llanamente que los interlocutores sostienen opiniones distintas luego de la finalización del debate.

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 da Rho esté pensado sólo para la ostentación o el placer, sino que es en sí mismo una forma de demostrar un argumento. Podemos concluir, observando la estructura general de la argumentación en el *De vero falsoque 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 su validez 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.⁴³

Todos los elementos formales y argumentativos que hemos analizado tienen consecuencias significativas en la articulación de la *voluptas*. La preeminencia del discurso epicúreo por sobre el estoico invierte la estrategia ciceroniana y establece un espacio

⁴³ 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.

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-utilitas* terrenal pueda desarrollarse en total libertad. Los argumentos en contra 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 altamente valorada por los humanistas de principios del XV), emplea argumentos racionales y convincentes desde la retórica para demostrar su caso utilizando relativamente poca ornamentación, al menos en comparación con sus adversarios. Pero simultáneamente, 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 alegato.

No es posible decir, sin embargo, que la *voluptas* celestial aparezca, por oposición, dentro de un marco discursivo cuyas condiciones de verdad estén delineadas con claridad. La asociación con la poesía realizada por Guarino, y el carácter indudablemente imaginativo de la experiencia celestial que presenta 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-beatitudo* anula la apología de la *voluptas-utilitas* de Vegio? Notemos al pasar que esto no sucede 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 dii* contra la

concepción aristotélica de las virtudes. Es la cuestión de la *duplex voluptas* 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 falsoque bono*), Cicerón señalaba que *est enim finitimus oratori poeta*, aunque en última instancia el orador es superior por la magnitud de los conocimientos que exige su disciplina (*De oratore*, I, 70). 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, I, 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 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 falsoque bono*, II, XXX, 216). 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 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 enunciadorees 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 produce un mayor placer, al lograr articular poética y retórica de una forma tan innovadora como efectiva.

2. 3. El Epicureus y el horizonte de sus interrogaciones

La diferencia más obvia entre el texto de Valla y el de Erasmo pasa por la extensión: mientras que el *De vero falsoque bono* está dividido en tres libros de aproximadamente cuarenta capítulos cortos cada uno, el coloquio de Erasmo no tiene ninguna división interna y ocupa trece páginas en la edición latina moderna. Si bien el hecho de que el *Epicureus* sea el último coloquio agregado por Erasmo posibilita una separación relativa del conjunto general, no debemos olvidar que forma una serie con el resto. Algunas de las características formales que aquí señalaremos se aplican a otros coloquios, pero textos como el *Convivium religiosum* se aproximan más al texto de Valla (y al modelo ciceroniano en general) que al modelo que describiremos aquí en relación con el *Epicureus*.

La segunda diferencia clara entre el *De vero falsoque bono* y el *Epicureus* en términos formales pasa por la organización de los turnos de habla en cada uno de ellos. En este aspecto el diálogo de Erasmo se asemeja mucho más al modelo platónico, donde cada enunciado recibe una respuesta inmediata y la búsqueda de la verdad se produce en la interacción entre los participantes (Delcourt y Derwa, 1968: 131). Esto tiene una importancia clara para nuestro tema, ya que el funcionamiento del diálogo en el *De vero falsoque bono* posibilitaba que el cristiano da Rho permaneciera mudo durante toda la apología del epicureísmo de Vegio, dándole espacio para instaurar una noción de la *voluptas* terrenal muy alejada de los preceptos cristianos. No encontraremos aquí nada similar.

Por último, una tercera diferencia capital se refiere a la cantidad de participantes en el diálogo. Mientras que Valla menciona a diez integrantes (aunque sólo tres tendrán protagonismo), Erasmo se limita a dos: Spudeo y Hedonio. Ambos son ficcionales, no representan individuos históricos y nada sabemos de su pasado o del ambiente al que pertenecen. El coloquio de Erasmo 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 más directa con la *res*, es decir, la búsqueda de la verdad. 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 el *De vero falsoque bono* una simplificación radical de la ecuación que permite articular las dos formas de *voluptas*.

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.⁴⁴ 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 que recuerdan la risa del epicúreo Vegio. El nombre "Spudeus" proviene de *σπουδαίος*, término que aparece en la *Ética Nicomáquea*, cuando se discute que la vida no puede consistir en los juegos y la recreación (1176b), y se lo traduce a veces como "serio", como "virtuoso" y también para referirse a una persona activa, "entusiasta". No es posible compararlo con Catón Sacco, ya que no es un orador solemne ni un pesimista. Su actitud, al menos en la fase inicial del coloquio, consiste en aproximarse a la *res* de forma seria y en cuestionar críticamente las propuestas de su interlocutor.

A diferencia de lo que vimos en Valla, que tomaba como punto de partida el ocio (de inspiración ciceroniana) de un grupo de hombres letrados, aquí se trata de entrada de hacerle preguntas a un texto y de cazar a través de ellas la *res* que lo atraviesa. Para esto se sigue un método hermenéutico que tiene muchos elementos en común con la caracterización gadameriana de la interpretación y 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, 2009: 367). Desde el comienzo, Hedonio intenta reconstruir a partir del testimonio de su interlocutor cuál es la pregunta que orienta el texto ciceroniano. Pero los interlocutores deciden que el texto mismo es insuficiente para alcanzar la verdad, y de su lectura Spudeo sólo obtiene más dudas (*nunc magis etiam ambigam de finibus quam antea*). 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*), y no depende de la *auctoritas*.

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 conciente de estar introduciendo una "paradoja", es decir, una sentencia que a primera vista parece falsa en la medida en que pone en tensión a la *doxa*. Lo dice explícitamente

⁴⁴ 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.

Spudeo un poco más adelante: "Con esto nos ofreces una paradoja más paradójica que todas las paradojas de los estoicos"⁴⁵ (*Epicureus*, 722) ¿Cuál es aquí la *doxa*? En primer lugar, la idea de que la vida del cristiano debe estar privada por completo de *voluptas*. Estas es, por ejemplo, la postura que encontramos en el *Adversus Iovinianum* de Jerónimo, en donde todo lo vinculado con la *voluptas* era pecaminoso. El juego discursivo en el texto de Valla no incluía este momento paradójico, simplemente porque el "detractor" del placer, Catón Sacco, no se refiere en ningún momento al cristianismo en su discurso. Delcourt (1968: 132) señala acertadamente que el reconocimiento explícito de la paradoja inherente al discurso mismo de Cristo en la montaña, *beati qui lugent*, constituye uno de los aspectos más notables del *Epicureus*. Pero 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*.

Lo más importante para nuestro tema en concreto es detenernos en la forma en la que se anuncia la separación entre la *voluptas* verdadera y la ilusoria. Hedonio le señala a Spudeo que para continuar la discusión debe reconocer como verdaderos una serie de enunciados: 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) Dios es el sumo bien (*Nec illud negabis Deum esse summum bonum*). Estos cuatro postulados demarcan con precisión el horizonte en el cual se desarrollarán las preguntas del *Epicureus*, es decir, los límites de la apertura que admitirá la *res* en cuestión.

En cuanto al primer postulado, cabe decir que esta separación es uno de los aspectos más criticados por el orador epicúreo de Valla, que tiende a presentar continuidades entre el ámbito corporal y el espiritual. 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) 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, el alma puede gozar independientemente de los factores externos, mientras que el cuerpo depende

⁴⁵ *Nae tu nobis adfers paradoxum omnibus Stoicorum paradoxis παραδοζότερον.*

del entorno exterior. Tal como sucedía en el discurso del Raudense, en Erasmo la noción en un principio terrenal de "futuro" se transformará para abarcar la vida ultraterrena. Esta temática aparece en el *Epicureus* ligada específicamente a la vejez.

El segundo postulado nos ubica directamente 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 unívocamente la tradición teológica cristiana) a Dios en ese lugar. Sólo en el tercer postulado podríamos reconocer al epicureísmo antiguo, cuya ética del "cuidado de sí" (Foucault, 2001) implicaba sin duda una preocupación por la relación entre *voluptas* y salud.

Spudeo no intenta objetar nada frente a estos postulados, ni tampoco busca preguntar algo al respecto. Todos pertenecen a un suelo común en el que confluyen verdades aceptadas dentro de un horizonte de creencias compartido. Ninguna de ellas alude a Cristo o a elementos específicamente cristianos. Son en primera instancia enunciados filosóficos de carácter general, basados en la ética eudemonista y la ontología dualista platónica. Si bien sabemos que siguiendo la línea de la hermenéutica gadameriana es imposible pensar sin "prejuicios" (2004: 272), en algún punto, como lectores modernos, nos cuesta aceptar la existencia de una verdadera *apertura* en las preguntas que seguirán a estos postulados aceptados automáticamente. Si volvemos sobre la diferencia que planteamos entre diálogos "doctrinales" y "especulativos" (Rallo Gruss, 1996), nos encontramos con que, pese a seguir un modelo discursivo más platónico que ciceroniano, parece haber pocas dudas sobre el valor didáctico de estas aserciones por parte de Hedonio. Más adelante esto se resaltarán aún más con el énfasis en la *poenitentia*.

Al comienzo de este capítulo hicimos referencia a la tipología de los modelos de diálogo de Douglas Walton. Como acabamos de ver, el texto de Erasmo comienza con una "búsqueda" (la cacería) en principio compartida, que nace de la confusión de Spudeo frente a la multitud de opiniones presentada por Cicerón. Si bien Hedonio avanza con una tesis, no se presenta en el diálogo como un maestro ni parece estar en una situación asimétrica con su interlocutor. Pese a algunas similitudes con el modelo platónico,⁴⁶ es difícil hablar

⁴⁶ Como señalamos más arriba, es importante recordar que no existe un único "modelo" platónico, ya que no todos los diálogos presentan la misma estructura. Aquí estamos teniendo en cuenta sobre todo aquellos textos en donde se utiliza el método de la refutación y demostración progresiva mediante intercambios breves entre dos interlocutores, como sucede por ejemplo en el *Filebo* o en el *Sofista*, entre muchos otros.

aquí de una “mayéutica”. 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. Sólo al principio del diálogo, cuando sostiene que el cristiano se asemeja más al cínico que al epicúreo, ocupa el lugar de enunciador de la *doxa*.⁴⁷

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 más bien ligero y risueño (particularmente debido a los juegos de palabras de Hedonio) se cierra con los cinco postulados que hemos mencionado un poco más arriba, los "axiomas" sobre los que se estructurará la discusión sobre la *vera voluptas*. Esta segunda parte es la que más se aproxima al modelo socrático (y concretamente al *Filebo*), con Spudeo insistiendo sobre la dificultad de asociar la *voluptas* a la vida aparentemente miserable del seguidor de la fe cristiana y Hedonio extrayendo los corolarios de su tesis inicial. Para esto utiliza un procedimiento muy habitual en Sócrates, también descrito por Quintiliano, y que consiste en hacer afirmar una serie de postulados al interlocutor para luego demostrarle que si aceptó estos postulados, debe necesariamente aceptar el que sigue.⁴⁸ 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 finaliza en ese momento, sino que incluye como coda una exhortación al arrepentimiento (*poenitentia*) que tiene como figura central al *senex*.

Tal como lo hicimos con el *De vero falsoque bono*, observemos el uso que Erasmo hace aquí de relatos ejemplares que sirven para ilustrar la tesis principal que divide la *vera voluptas* de la *umbra voluptatis*. Es Hedonio quien se encarga de introducir dos narraciones para apuntalar su argumentación. No es casual que ambas aludan a los banquetes, asociados tradicionalmente a la *voluptas* y a sus excesos. La primera de ellas es la que mencionamos en la introducción y se refiere a un sacerdote con habilidades para la magia:

⁴⁷ Walton (2007: 25-26) caracteriza este tipo de diálogo como "disentimiento" (*dissent*). Su mayor diferencia con la discusión crítica es que el oponente no necesita presentar sus propias hipótesis y argumentos para contrarrestar a su interlocutor, sino que se limita a poner en duda sus afirmaciones.

⁴⁸ *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.

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 que significa 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 que deleitarse con ilusiones vacías.⁴⁹ (*Epicureus*, 725)

Como señala Thompson en una nota de su edición (1997: n.35), existen varios modelos posibles para esta historia, que pertenece en cierta medida al folclore. La segunda es la historia 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 era propio de su magnificencia no 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 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.

SPUDEO: ¿Cuál era la causa?

⁴⁹ *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, inuitauit. 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.

HEDONIO: Encima de su cabeza pende de un cabello una enorme piedra que parece a punto de caer.⁵⁰ (*Epicureus*, 732)

En primer lugar, en ambas se percibe un tono de comicidad explícitamente señalado por las respuestas de Spudeo ("*Ridiculam fabulam*").⁵¹ 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 estuvo entre 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* - *Proverbios* 15:15). El *iuge convivium* es el que viene asociado a la *vera voluptas* y por lo tanto se contrapone a las presdigitaciones 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 una de estas historias. Ambas 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

⁵⁰ *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.*

SPUDAEOS. Quid in causa?

HEDONIVS. Quoniam supra caput accumbentis de pilo pendet ingens saxum iamiam casuro simile.

⁵¹ Ambos relatos aparecen en los *Adagia*. El primero con el título *Pasetis semiobolus* y el segundo, *Tantali lapis*.

primordial. En el segundo, la roca que pende sobre Tántalo es alegóricamente interpretada como símbolo del infierno (*in singulas horas expectat, ut coniciatur in gehennam*) 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. Una primera diferencia a señalar consiste en el género mismo de los relatos. Aunque hay muchos modelos literarios posibles para la primera (entre ellos la Biblia, 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 un relato construido para transmitir un contenido filosófico velado, y así lo usa también Cicerón en las *Tusculanae* (IV, 35).

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, 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 impone como el tema final de su *Epicureus*. 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 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.⁵² En el *Epicureus* se presenta al respecto una cierta ambigüedad,

⁵² 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 falsoque bono* (II, XVI).

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*. Pero al mismo tiempo, la insistencia erasmiana en que la principal fuente de angustia del ser humano es el *animus cruciatus* y la posibilidad siempre abierta de obtener la salvación y recuperar la *amicitia* con Dios, inducen a pensar que la *philosophia christi* implicaría una liberación del miedo. 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 (*De rerum natura*, III, 1023).

Puede decirse, sin embargo, que ambos elementos no son incompatibles. El verdadero cristiano es aquel que no vive en el temor, sino en el placer (como el mismo Cristo), ya que conoce exactamente donde termina la *vera voluptas* y donde empieza la *umbra voluptatis*.⁵³ En este sentido, la historia de Tántalo ilustra los dos contra-modelos de la propuesta erasmiana en el *Epicureus*. 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 continuamente atemorizados por los peligros de la tentación. En ambos casos, se trata de individuos incapaces de distinguir *umbra voluptatis* de *vera voluptas*. El primer contra-modelo considera que todos los placeres son verdaderos, y el segundo, que todos son falsos. El cristiano-epicúreo de Erasmo, en cambio, puede gozar sanamente de la Creación.

Terminemos esta reflexión sobre la estructuración argumentativa del *Epicureus* concentrándonos en la última sección. Podría decirse que no hay ningún motivo para separar esta breve última parte del resto del coloquio, pero consideramos que existe aquí un cambio de tonalidad que tiende a acentuar los motivos religiosos presentes en el *Epicureus* y a orientarlos específicamente a la temática del arrepentimiento y el perdón, tal como señalan también Verstraete (2006: 44) y Bietenholz⁵⁴ (2009:139). En esta instancia la *res* ya ha dejado de ser el asunto que conduce el diálogo y la cuestión central

⁵³ 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*.

⁵⁴ Bietenholz (2009: 139) dice 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".

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: 113-117) había señalado (apoyándose en Séneca) 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. De nuestro corpus, el final del *Epicureus* es sin duda el momento menos "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.

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. Y la pregunta final 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 en el discurso de Hedonio, que indica que el perdón de Dios produce *gaudium*, *laetitia* y *exultare*. A diferencia del Raudense, que se esforzaba para que su elogio del paraíso no desplazara la *voluptas* del centro de la escena, Hedonio vuelve sobre el vocabulario más tradicional de la *beatitudo* cristiana.

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: 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 consideramos que haya además 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 del Jardín. 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, y que aparece también en las fuentes ciceronianas con frecuencia.

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: 17) en su introducción a la edición crítica de los *Colloquia*, la concepción de la *philosophia christi* erasmiana implica siempre un carácter paradójal 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. Asociar la *voluptas* a la moral cristiana implicaba ir en contra de una tradición ya bien establecida por lo menos desde la patrística. En esta línea podemos ubicar la negación de la asociación entre el cristiano y el cínico que aparece en el elogio de Diógenes de Sínope por parte de San Jerónimo, y que estudiaremos con más detalle en el siguiente capítulo. El clímax de esta afirmación de la *voluptas* no es otro que la figura de Cristo, de quien se afirma, vivió una vida de placer (*vitam omnium suauissimam ueraeque voluptatis plenissimam - Epicureus, 732*).

En cambio, el ataque a la *doxa* "vulgar" que apunta a la caracterización errónea de los placeres ya no presenta este flanco combativo y se adecúa a los preceptos habituales de la moral cristiana en la mayoría de sus aspectos. El segmento final sobre la vejez y los relatos ejemplares que hemos analizado brevemente destacan a este ángulo de la discusión, aunque hemos visto que la historia de Tántalo puede interpretarse en ambos sentidos. La desaparición del término *voluptas* en el último segmento del texto resalta las dificultades para emplearlo de forma armónica en el contexto más doctrinal y dogmático del *Epicureus*.

* * *

Nuestro análisis de la estructura argumental de ambos textos nos ha revelado una serie de diferencias importantes en relación con la formulación de la *duplex voluptas* y de la oposición entre *umbra voluptatis* y *vera voluptas*. En primer lugar, observamos las diferentes formas de reapropiación del género "diálogo" y el predominio del modelo ciceroniano del *De finibus* en el *De vero falsoque bono*, por oposición a una dinámica más propia de los textos platónicos en el *Epicureus*, en la que el argumento avanza siempre de

forma dialéctica. Esta diferencia es clave en la medida en que gracias a ella las dos formas de *voluptas* presentes en Valla quedan ligadas a dos enunciadores diferentes y a dos instancias diferentes de la discusión, mientras que en Erasmo no existe esta estructuración "dramática". Además, la elección por parte de Valla de un modelo ciceroniano implica establecer en su diálogo una serie de vínculos entre lo que sus personajes dicen y lo que sus equivalentes en el mundo real hacen y piensan (*commitments* y *beliefs*). Si bien no hemos analizado aquí las figuras históricas que se encuentran tras los interlocutores del *De vero falsoque bono*, vimos como el Raudense aprovecha sus características para reinterpretar sus enunciados en clave irónica.

Las diferencias que pudimos encontrar entre el tipo de relatos utilizados por Vegio y da Rho en relación con la *voluptas* terrenal y celestial en el *De vero falsoque bono* no tienen un equivalente preciso en el texto erasmiano. Sin embargo, los problemas que surgen a partir de la cuestión de la imaginación, la fe y la esperanza no son ajenos al *Epicureus*. Mientras que el orador cristiano de Valla se dedicaba exclusivamente a representar el mundo celestial con el objetivo de reforzar la fe de aquellos que dudan de la naturaleza de los premios futuros, Hedonio y Spudeo ponen mayor énfasis en caracterizar el estado de sufrimiento que proviene de un *animus cruciatus*. No hay descripciones en Erasmo del ámbito infernal, pero sí hay menciones repetidas al temor que debería provocarnos el conocer su existencia. De esta manera, lo que en Valla aparece como un ascenso de la *voluptas* terrena a la ultraterrena por medio del discurso, en Erasmo se presenta bajo la forma de una oposición, en la medida en que la *umbra voluptatis* conduce a un único destino: *gehenna*.

Tanto los oradores de Valla como Erasmo utilizan narraciones ficcionales para ilustrar y apuntalar sus argumentos, pero no exactamente de la misma forma. El mito de Giges es reinterpretado por Vegio para extraer conclusiones que se apartan profundamente de las que aparecían en sus textos fuentes (Cicerón y Platón), con el propósito de readaptarlas al elogio de la *voluptas-utilitas* terrenal. En cambio, si bien Erasmo interpreta alegóricamente a Tántalo al identificar la piedra que pende sobre su cabeza como la conciencia de la inevitabilidad del infierno, mantiene (*mutatis mutandis*) la intención moralizante de la historia original en la medida en que sirve para criticar la *cupiditas* insaciable y la *stultitia* de la concepción vulgar del sumo bien que lo identifica con bienes

externos. Será la *philosophia christi* la que puede enseñarnos a evitar tanto los pecados como los miedos irracionales, el infierno y el *animus cruciatus*.

Este movimiento está relacionado con una diferencia de carácter más general, que podemos describir como la interacción entre *doxa*, "sentido común" y paradoja. Vegio y da Rho, cada uno a su manera, se esfuerzan sistemáticamente por presentar argumentos novedosos y originales que los llevan más allá de la *doxa* filosófica identificada con la *umbra virtutis* de la filosofía pagana o paganizante. El elogio desenfrenado de la *utilitas* por parte del epicúreo alcanza sus puntos más altos en la representación del discurso de la virgen vestal y la reinterpretación del mito de Giges. El "sentido común" que identifica la *voluptas* con la felicidad es admitido en el *De vero falsoque bono* y utilizado para desmontar los errores de los filósofos estoicos, que desconocen la naturaleza de la vida humana. Sin embargo, la asociación de la *voluptas* con el paradigma cristiano no aparece presentada por da Rho como paradójica, en la medida en que (habiendo aceptado la diferenciación de bienes terrenales y celestes) parece acoplarse perfectamente a los otros términos utilizados para describir el gozo celestial, tales como *suavitas*, *delectatio* y *gaudium*. Si bien en el *Epicureus* la *doxa* está en primer lugar identificada con el *vulgus*, es decir, con aquellos que ven en los placeres terrenales placeres auténticos, vimos que en el texto hay dos debates: uno que apunta contra la tradición que asocia al cristiano con el cínico por la forma en la que vive en el mundo, y otro propiamente contra la opinión vulgar de la *voluptas*. Es en el primer debate en el donde surgían paradojas, ya que Spudeo presentaba la visión del cristiano sufriente por oposición a la vida voluptuosa. Estas paradojas, que forman parte esencial de la idea misma de *beatitudo* en la tradición cristiana, no aparecen investigadas en toda su profundidad, pero en el próximo capítulo de este trabajo indagaremos en su vinculación con la temática epicúrea de la *tranquillitas animi* (o *ataraxia*).

Para pensar todas estas cuestiones, debemos tener en cuenta las diferencias entre la forma en la que se presenta la fusión de horizontes entre la filosofía epicúrea y la cristiana en cada texto, así como la forma en la que dialogan con sus potenciales lectores. El *De vero falsoque bono* trabaja con un horizonte dominado exclusivamente por la filosofía y la historia grecorromana durante las dos terceras partes de su desarrollo, lo que hace que la entrada de la perspectiva cristiana introduzca nuevas preguntas que habían sido

voluntariamente desatendidas con anterioridad. Además, podemos hipotetizar que este texto estaba pensado mayormente para ser leído por un círculo de humanistas similar al que aparece presentado en el texto mismo. El texto de Erasmo no comparte estas características: la pregunta sobre “el fin de los bienes” que tiene como punto de partida el texto ciceroniano es inmediatamente ubicada en un horizonte cristiano dominado por una separación dogmática entre lo terrenal y lo ultraterreno, lo temporal y lo eterno, el cuerpo y el alma. Los *Colloquia* son textos pensados ya para un ambiente cultural dominado por la imprenta y no sólo para pequeños círculos ilustrados. En una primera instancia, su función era servir de apoyo para la enseñanza del latín. El *Epicureus* en particular también tiene otro propósito: la defensa de Erasmo frente al ataque de Lutero. Si bien los ejes de la disputa con el teólogo alemán no aparecen reiterados en este coloquio, es muy probable que el énfasis de sus personajes en el arrepentimiento (cuya efectividad no se discute, incluso en la vejez) se deba en parte a la necesidad de apuntalar la concepción católica de la gracia divina (Boyle, 1981: 75). Por estos motivos, sumados a las consideraciones generales sobre las dificultades que encontraba Erasmo en la compleja situación política y religiosa de 1533, consideramos que la argumentación didáctica y doctrinal se impone por sobre el modelo especulativo, y el Cristo *voluptarius* ocupa un lugar menor que el rechazo de la *voluptas* entendida vulgarmente.

Por último, cabe remarcar que no es casual que en el mismo segmento en el que se refiere a la vida de Cristo como a una vida de placer, Erasmo haga alusión a uno de los temas que recorren toda su obra: la *philosophia christi* (Halkin, 1972: 17). En este sentido, se aparta de las declaraciones de Valla en el proemio del *De vero falsoque bono*, según la cuál los filósofos son *allophilos* (extranjeros) contra los que se debe combatir empleando la retórica cristiana. La frecuentemente citada declaración de Nefalio en el *Convivium religiosum*, según la cuál la admiración que siente por Sócrates hace que lo identifique con un santo (*Sancte Socrates, ora pro nobis*)⁵⁵ no podría aparecer en el *De vero falsoque bono*. Pese a las considerables diferencias que encontramos en este capítulo entre los planteos erasmianos y el epicureísmo original, la posibilidad de pensar una filosofía cristiana que incorpore positivamente elementos paganos abre vías de contacto dejadas de lado por

⁵⁵ *Convivium religiosum*, 254.

Valla, que opta en cambio por utilizar las reinterpretaciones del epicureísmo como herramientas retóricas.

3. *Voluptas*, naturaleza y contemplación

En el capítulo anterior analizamos la articulación de la *voluptas* atendiendo principalmente a su estructuración formal, relacionándola con la argumentación retórica y con el modelo dialógico de nuestros textos. Vimos entonces que existen formas discursivas diferentes asociadas con las concepciones del placer que se discuten en cada caso, así como estrategias para orientar la discusión dentro de horizontes determinados. Nuestro objetivo ahora será concentrarnos en los problemas específicamente conceptuales que aparecen cuando los distintos interlocutores de nuestros textos se preguntan por la función que cumple la *voluptas* en la relación del ser humano con el universo que lo rodea, y del que forma parte. Para trabajar este problema analizaremos dos aspectos que aparecen en el texto de Valla y el de Erasmo presentados desde distintos ángulos: la relación del hombre con la naturaleza, ya sea entendida desde una perspectiva cristiana trascendente (la Creación) o desde un naturalismo inmanente (la naturaleza madre), y la contemplación como una forma particular de experimentar placer. En relación con este tema, recurriremos a otros textos que nos permitirán iluminar aspectos puntuales del *De vero falsoque bono* y del *Epicureus*: en particular, le dedicaremos especial atención a la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles y al *De vita activa et contemplativa* de Cristóforo Landino para pensar algunas cuestiones ligadas a los placeres contemplativos en el texto de Valla. Para trabajar con el *Epicureus* revisaremos otros textos de Erasmo escritos con anterioridad en los que aparece la idea de una *voluptas* cristiana con rasgos epicúreos: el *De contemptu mundi* y el coloquio *Convivium religiosum*.

3. 1. La naturaleza *mater* y la naturaleza *noverca* en el *De vero falsoque bono*

La concepción de la naturaleza, entendida como el mundo circundante y como "naturaleza humana", ocupa un lugar central en el primer libro del *De vero falsoque 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.⁵⁶ (*De vero falsoque bono*, I, IV, 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 (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).⁵⁷ La postura de Catón Sacco en el *De vero falsoque 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.⁵⁸ Ejemplos de ambos discursos se encuentran en los *Remediis* de Petrarca. Como señala Trinkaus (1995: 109) existen algunas similitudes entre la descripción de este último autor de los males que provoca la naturaleza y 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:

⁵⁶ *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*

⁵⁷ Di Napoli (1971: 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 conocimiento del estoicismo mucho más preciso en sus formulaciones, que Valla decide ignorar en la medida en la que no aporta a su argumento.

⁵⁸ Fois (1969: 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.

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 trabaja, 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.⁵⁹ (*De remediis*, I, prólogo⁶⁰).

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 (desde las tormentas hasta los insectos) que sufre el hombre en su vida terrenal.⁶¹ No encontramos en el texto de Petrarca ni en el de Catón referencias a temas específicos del cristianismo como el pecado original, o 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*”).⁶² En un horizonte pagano como el que maneja Catón, las actitudes "viciosas" son aquellas que se

⁵⁹ *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.*

⁶⁰ Cito según la traducción de Francisco de Madrid editada por Francisco Rico (*Obras I*. Prosa. Madrid, Alfaguara, 1978)

⁶¹ Pasannante (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 Marcobio, 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.

⁶² 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 contrapone al esfuerzo (*studium*): *quod uni studium fuit extruere, alteri sit voluptas evertere*

oponen a las virtudes reconocidas por los filósofos.⁶³ No nos referimos a estas similitudes porque intentemos postular la hipótesis de que Valla pensaba específicamente en Petrarca al redactar el discurso de Catón, sino para mostrar el carácter convencional de sus argumentos dentro de una tradición bien establecida.⁶⁴

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*. Encontramos un lejano eco de las protestas de Catón cuando 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 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, [1930] 1970: 20)

Por supuesto, la diferencia central entre Catón y Freud es que mientras que el primero elige cuestionar a la naturaleza, personificándola y extrayendo consecuencias antropológicas de su reinterpretación de la teología estoica (Fubini, 1990: 375), 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.

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 falsoque bono*. El epicúreo Vegio se

⁶³ No nos adentraremos aquí en el debate sobre esta cuestión aristotélica. Lodi Nauta (2009: 180) trabaja en detalle esta cuestión teniendo en cuenta la postura de Valla en las *Disputationes Dialecticae*

⁶⁴ Además del citado Trinkaus, Panizza (1978) establece el vínculo entre Petrarca y el Catón de Valla que hemos destacado.

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: 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*.

3.2. La contemplación de la naturaleza y la contemplación en el paraíso en el *De vero falsoque bono*

Vegio reserva la discusión sobre la contemplación para el final de su alegato en contra de las *umbras virtutis*. Para esto utiliza uno de los recursos que comentamos en el capítulo anterior, 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 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.⁶⁵ (*De vero falsoque bono*, II, XXVIII, 200)

⁶⁵ *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*

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 del *De rerum natura* o de las cartas incluidas en la biografía escrita por Diógenes Laercio 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, que combinaba elementos de la filosofía platónica y aristotélica con elementos específicos de la tradición monástica medieval, que también privilegiaba la contemplación (en este caso, en un sentido trascendental) (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 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, las *Disputationes Dialecticae*. 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, ligado al espacio de los juegos en

mercatum sed celum ipsum terras ac maria conntemplantium 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.

principio (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, el epicúreo considera que todos ellos (los juegos, la naturaleza, el arte y la belleza humana) deben situarse todos al mismo nivel, ya que participan por igual en la búsqueda de la *voluptas*, al igual que el resto de las actividades no-contemplativas que fueron descritas en los capítulos anteriores. 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.⁶⁶ 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.⁶⁷ Este elogio de la belleza no se contrapone a la asociación numerosas veces reiterada entre *voluptas* y *utilitas* que propone Vegio con el objetivo de romper la asociación ciceroniana entre este último término y la *honestas*, tal como aparece explicitada en el *De officiis*. La belleza humana para el epicúreo de Valla no está privada de *utilitas*, en la medida en que, como señala Lorch (1985: 86), fomenta la integración comunitaria.⁶⁸ 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.

⁶⁶ Véase por ejemplo la exaltación de los filósofos del aristotélico Boecio de Dacia en su *De summo bono* (§17).

⁶⁷ 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.

⁶⁸ Lorch (1985: 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.

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, desconociendo nuevamente que la postura de Epicuro era similar en este punto:

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.⁶⁹ (*De vero falsoque bono*, II, XXVIII, 200)⁷⁰

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 falsoque bono*, que en cambio oponen la vida “voluptuosa” (defendida por Vegio) a la vida de miedo y 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 en el capítulo anterior de este trabajo es usado también para cuestionar la actitud de quienes 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 crítica de la concepción de los dioses como seres inactivos en perpetua quietud. El último párrafo que hemos citado del *De*

⁶⁹ *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.*

⁷⁰ 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).

vero falsoque bono presenta similitudes con una observación llevada a cabo por Leonardo en el *Della familia* de León Battista Alberti, inserto en una crítica general del ocio:

A me qui non può dispiacere la sentenza dello Epicuro filosofo, el quale riputa in Dio somma felicità el far nulla. Sia licito a Dio, quello che forse non è a' mortali volendo, far nulla; ma io credo ogni altra cosa potere essere a Dio di sé stessi forse meno ingrata e agli uomini, dal vizio in fuori, piú licita che starsi indarno. (Alberti, *Della Famiglia*⁷¹, II,147)

Vegio, como acabamos de ver, discute con el 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 faltará ciertamente la oportunidad de burlarnos de la rusticidad y demencia de los estoicos mientras comemos.⁷² (*De vero falsoque bono*, I, XIII, 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

⁷¹ Citamos según la edición de Capasso (Milán, Sonzogno, 1961).

⁷² *Neque illa [natura], ut dixi, multa vitia excitavit atque in nos seivire 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.*

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 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 da Rho, como veremos más adelante) la vida humana no puede limitarse a esa única función. Como señala Trinkaus (1995: 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: 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 falsoque bono*, II, XXIX, 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 misma. Tal como señala Gentile (1962: 383), 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 los animales (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 (Lorch, 1985: 96).

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 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.⁷³ El Raudense retoma la división tradicional y separa la mortalidad del alma animal de la 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.

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 la forma en la que 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 en el capítulo anterior. 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 falsoque bono*, III, VII, 260). Será importante

⁷³ Corti (1983: 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*.

tener esta frase en mente cuando volvamos sobre el *Epicureus*. Por lo pronto, opera una objeción radical a la disputa entre *natura mater / noverca* que había ocupado el primer momento de la disputa, reemplazándola por un Dios *conditor*, palabra que en algunos contextos (como en Hebreos, 11.10) va de la mano de *artifex*. La naturaleza que el Raudense invitará a contemplar estará ordenada, según el esquema medieval, en un orden jerárquico y vertical.⁷⁴

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.⁷⁵ (*De vero falsoque bono*, III, XVII, 282)

No hay duda de que esta descripción se opone a la concepción pesimista de la naturaleza que encontrábamos en el discurso de Catón. Más difícil es determinar su relación con la concepción propia de Vegio de una naturaleza plena de oportunidades para el placer. En términos metafísicos, es posible distinguir entre una naturaleza madre inmanente y un Dios creador trascendente.⁷⁶ 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

⁷⁴ Robert Lenoble (1969: 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

⁷⁵ *Etenim ut altius repetam, quanta in nos benivolentia cernitur rerum conditoris, qui res ipsas omnes propter hominem condidit: celum, maria, terras et quecunque 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.*

⁷⁶ 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.

términos), podría plantearse que esta importante diferencia queda desplazada frente a una fuerte 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 las consecuencias pensadas desde el ángulo de la felicidad posible para el ser humano.

Sin embargo podemos pensar que esto implicaría una simplificación excesiva de dos elementos. El primero de ellos proviene de que 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 del mismo. 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 Lactancio⁷⁷ (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. ¿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 falsoque 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 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 lo que experimentamos en esta Tierra. Esta diferencia no es menor ya 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. Da Rho responde en principio algunas posibles preguntas relativas a la vida

⁷⁷ Véase al respecto Trinkaus (1995: 111).

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 previamente por el Raudense, implica que siempre tendremos motivos para preferir la ultraterrena y que despreciaremos la terrenal siempre que se ponga en riesgo a la otra. 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. Además, pareciera señalar una debilidad intrínseca a la noción de *voluptas* ultraterrena para resultar atrayente por sus propios medios. El mismo da Rho 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.⁷⁸

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?⁷⁹ (*De vero falsoque bono*,⁸⁰ III, XXIV, 300)

⁷⁸ La crítica presenta concepciones significativamente distintas acerca del paraíso presentado por da Rho. Di Napoli (1971: 244) considera que no es una visión particularmente heterodoxa y que no hay nada singularmente hedonista en un sentido material. Bietenholz (2009: 122) en cambio considera que hay elementos paródicos innegables en los banquetes celestiales descritos por el Raudense. Gentile (1962: 367), 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 grotesca y pueril.

⁷⁹ *Quid? Quid 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, nunc inter convalles, nunc ad excelsos montes, nunc ad aquas cum alatis sodalibus ludere? Aut si alarum nos pudet, quanquam angeli*

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 pez, 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 anguila, ya que en el paraíso no hará falta pescar ni cazar.⁸¹ Aunque estos placeres son caracterizados como pueriles en relación con otro tipo de placeres más intelectuales, su inclusión no es arbitraria, y ocupa un lugar importante dentro de los recursos retóricos de los que se sirve da Rho 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 movimiento argumentativos más fuertes por parte del interlocutor epicúreo es asociar la *voluptas* a la *utilitas*, contraponiéndolas 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*

alis finguntur ornati, non secus per aerem ingredi ac per humum ingredimur? Iam quis non optet se maxima velocitate et quasi tigrinia 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 advocatis arbitrato nostro ventis quasi vela dare et multa alia que a semet ipso cuique prout voluntas fert, subiici possunt?

⁸⁰ Traducción de José Emilio Burucúa incluida en *El Renacimiento italiano* (2004).

⁸¹ Es interesante observar que tanto el *De vero falsoque 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.

que nace del vínculo con la naturaleza. Este movimiento se complementa con una inversión: tal como señala Di Napoli (1971: 230), la *honestas* para el cristiano sólo se vuelve pertinente en tanto es el *medio* para un fin.

Esta diferencia puede relacionarse con un aspecto de la polémica valliana sobre el que llama la atención Fubini (1990: 370): la oposición de Agustín entre *uti et frui*. Ninguno de los oradores del *De vero falsoque 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. Sin embargo, la asociación de Vegio de la *voluptas* con la *utilitas* por contraposición a la *honestas* se encuentra claramente 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 que la trasposición celestial de la *voluptas* lleva consigo la *utilitas* —como hace Fubini (1990: 370)— 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, como también destaca Fubini, 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 ultraterrenal como un espectáculo para el entretenimiento del hombre cuyo aprovechamiento resulta en *voluptas*, tal como sucede con el aprovechamiento de la naturaleza para el epicúreo.⁸² 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

⁸² Fois (1969: 164) señala en este sentido, como una de sus dos principales conclusiones sobre el *De vero falsoque 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.

disquisición de Vegio sobre la finalidad de la actividad contemplativa.⁸³ Hay una ambivalencia en este sentido en la postura de Valla que se deriva de la complejidad que surge al pretender combinar una 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 falsoque bono*, III, VII, 258-259). 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? ⁸⁴ (*De vero falsoque bono*⁸⁵, III, XXIV, 304)

La combinación que existe en el paraíso entre los placeres sensuales y los intelectuales nos lleva a plantearnos una cuestión más general: ¿es posible concebir en el

⁸³ Fubini (1990: 370) extrae como consecuencia de su análisis de la crítica valliana al par *uti-frui* que la propuesta del *De vero falsoque 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.

⁸⁴ *Quid ais, Maphée, 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 respuiamus illa ut Salustius appellat servilia, quanto magis cognitis paradisi gaudiis hec que mundi sunt pro modico ducemus?*

⁸⁵ Traducción de Burucúa en *El Renacimiento italiano* (2004).

paraíso del Raudense una concepción de la *voluptas* inherentemente distinta a la que predomina en el discurso "epicúreo" de Vegio? De entre los numerosos textos que trabajan este problema en el siglo XV, tomaremos en cuenta el *De vita activa et contemplativa* de Landino, 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 como señala Magnavacca (2000: 36), la vida contemplativa es claramente superior dentro de la mezcla. 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 fuerte 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 [*summa voluptate*].⁸⁶ (*De vita contemplativa et activa*, III,113)⁸⁷

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 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

⁸⁶ *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.*

⁸⁷ Citamos según la edición de Silvia Magnavacca (*¿El intelectual o el político? El De vita contemplativa et activa de Cristoforo Landino*, Eudeba, 2000).

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.⁸⁸ (*De vita contemplativa et activa*, VI,193)

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 gozos [*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 gozo, así como el sol no deja de moverse y de dar luz y calor.⁸⁹ (*De vero falsoque bono*, III, XXIV, 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 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.⁹⁰ (*De vero falsoque bono*, III, XXV, 316)

⁸⁸ *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.*

⁸⁹ *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 gaudendo fatigabimur, sicut sol nunquam moveri, calere, lucere desistit.*

⁹⁰ *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.*

Resulta interesante comparar los dos párrafos de Valla con el de Landino, ya que podemos observar en ellos dos formas muy diferentes de expresar la idea de un placer eterno.⁹¹ 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 implicada en un movimiento de reposo (“*cessabitque actio*”) y de liberación absoluta del cuerpo. Los dos fragmentos que citamos de Valla en cambio presentan un matiz diferente. El primero de ellos forma parte de la mencionada argumentación contra los escépticos, 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 fragmento, en el que se está hablando de la *summa voluptas* que produce la contemplación de Dios mismo 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. La concepción neoplatónica de la contemplación, que no carece de vínculos con el epicureísmo,⁹² es esencialmente diferente de la que encontramos en Valla. La teoría de la *voluptas* en Valla 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 autores neoplatónicos como Landino y Marsilio Ficino.⁹³

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

⁹¹ Aunque en uno de los dos fragmentos citados del *De vero falsoque 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 (Lorch, 1976: 218), aquí los dos términos (*gaudium* y *voluptas*) funcionan estrictamente como sinónimos.

⁹² Los vínculos entre el neoplatonismo de Plotino, Proclo y Damascio y la teoría epicúrea de los placeres estáticos (catastemáticos) son estudiados en detalle por Van Riel (2000).

⁹³ Ver al respecto su comentario al *Filebo* de Platón y su texto de juventud titulado *De voluptate*, en donde se presenta una visión positiva del epicureísmo en la medida en la que reconoce como superior el placer intelectual de la *tranquillitas/ataraxia*.

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 toma en cuenta la división epicúrea que postula diferencias entre placeres de acuerdo al grado de su necesidad (y según la cuál, los placeres centrales eran los que son tan naturales como necesarios). Debido a esto, coincidimos con Lorch (1985) en cuanto a que en el *De vero falsoque 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. La *voluptas* celestial presupone en cambio un aprovechamiento en donde el *deus conditor* se complementa con la *mater natura*, que se convierte así en un espectáculo puro desligado del plano de la praxis, de forma análoga a la *voluptas* poética que hacía del Cielo una imagen perfecta en la descripción del Raudense. De todos modos, la defensa de la contemplación terrenal entendida como perfeccionamiento de la técnica realizada por Vegio permanece inalterada y no es cuestionada por el Raudense.

3.3. La naturaleza en el *Epicureus* y otros textos de Erasmo

Para trabajar la relación entre naturaleza, contemplación y *voluptas* en el *Epicureus* de Erasmo de Rotterdam tendremos en cuenta dos textos previos del mismo autor: el *De contemptu mundi* y el *Convivium Religiosum*. En ambos se habla explícitamente de Epicuro, y veremos que existen también otras coincidencias, así como diferencias significativas. También nos detendremos en un texto de San Jerónimo que Erasmo conocía en detalle y que, desde nuestra perspectiva, tuvo especialmente en cuenta al redactar su *Epicureus*. Nos referimos a la larga epístola titulada *Adversus Iovinianum*, en donde Jerónimo utiliza en varias ocasiones la expresión *Epicurus christianorum* para desprestigiar a su adversario.

Antes de comenzar nuestro análisis comparativo de estos textos en base a la concepción que presentan de la *voluptas*, veamos qué es lo que dice Hedonio explícitamente sobre la contemplación de la naturaleza en el *Epicureus*:

¿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. Aquellos, 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, pero de hecho redundante en aquel que la creó, si es que existe algo como la naturaleza.⁹⁴ (*Epicureus*, 730)

Es interesante notar que en este párrafo parecen aparecer condensados muchos de los elementos que hemos analizado en el *De vero falsoque bono*: la contemplación "vertical" de la naturaleza (propia del discurso 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 aparece la composición de la *natura* como espectáculo (*spectaculum*), pero la *voluptas* que puede producir está indisolublemente vinculada con 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 *animus* se angustia ante la incapacidad de comprender las causas de las cosas. De nuevo, aquí nos encontramos con la resignificación de una preocupación epicúrea: Epicuro en sus máximas capitales y en su epístola a Herodoto señala que el hombre puede hacerse libre 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, máx.12). En otras palabras, 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 falsoque bono*. Vega

⁹⁴ *Quod potest esse magnificentius spectaculum quam huius mundi contemplatio? Ex eo longe plus capiunt uoluptatis 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.*

(2006: 224), que analiza conjuntamente el *Sermo de immensa 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 en el fragmento del *Epicureus* citado más arriba de Momo, una figura mitológica de cierta popularidad en el Renacimiento (cuya manifestación más importante es el texto de León Battista Alberti escrito en 1450, *Momus sive de principe*) expresa 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*.

La oposición *natura mater / noverca* a la que estaba dedicada casi todo el libro primero del texto de Valla aparece aquí rápidamente mencionada. Tal como Vegio, Hedonio opta por el primero de estos términos y le atribuye la actitud contraria a la *mala miseria* que mencionamos. 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*. No se trataría de que Hedonio (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" del hombre ni de los placeres terrenales. ¿Sucedo lo mismo con la afirmación de Hedonio?

Para comprender mejor la concepción de la contemplación y de la naturaleza en el *Epicureus* dirigiremos momentáneamente nuestra atención al mencionado *De contemptu mundi*. Este texto se presenta como una epístola dirigida a un supuesto sobrino llamado *Iodocus*, y su propósito es hacer una apología de la vida monástica. Los primeros capítulos del texto presentan una descripción de la condición miserable del ser humano en el mundo secular y sus numerosas tentaciones. En el capítulo XI aparece una revalorización de Epicuro, y finalmente el capítulo XII presenta un importante giro en la argumentación, ya que ahora el autor de la epístola decide sostener la tesis opuesta y cuestionar la supremacía

de la vida monástica que acaba de exaltar. Este capítulo parece acercarse más a otros textos de Erasmo, donde rara vez encontramos elogios a la profesionalización de la religión, lo que lleva a Thompson (1988: 130) a decir que sólo aquí habla con honestidad

Las diferencias entre el *De contemptu* y el *Epicureus* son abundantes. Aunque no está del todo clara la fecha de composición del primero, suele ubicárselo (siguiendo las mismas palabras de Erasmo) como un texto de juventud, escrito entre 1502 y 1513, más de dos décadas antes que el coloquio de 1533.⁹⁵ Fue publicado por primera vez en 1521, con una nota introductoria de su autor declarando que el texto no tiene prácticamente ningún valor y que sólo aceptó revisarlo para su publicación porque de otra forma circularía sin su aprobación de todos modos. Más allá de la imposibilidad de precisar la fecha de su composición original, no hay duda de que el *De contemptu* apareció mucho antes de la acusación de epicureísmo pronunciada por Lutero en su *De servo arbitrio*, que data de 1524. En términos formales, el *De contemptu* está organizado como una epístola extensa, dividida en doce capítulos. Si bien esto le da un cierto carácter dialógico en la medida en la que hace aparecer la voz de su destinatario, su estructura no deja de ser mucho más lineal y monológica que la de los *Colloquia*. Por último, el tema central difiere significativamente, ya que nada se habla de la conveniencia o inconveniencia de entrar en la vida monacal en el *Epicureus*, y la importancia de valorar la *voluptas* es sólo uno de los numerosos argumentos que aparece en el *De contemptu* con este propósito, aunque sin duda el más original.

Durante los primeros diez capítulos se hacen varias referencias a la *voluptas* carnal en términos fuertemente negativos, como es de esperarse en un texto que está destinado a promover la vida de retiro espiritual. Si bien las críticas a la vida voluptuosa son similares a las que tradicionalmente se hicieron en contra del epicureísmo (en particular, la afirmación de que la búsqueda del placer es propia de las bestias y no de los hombres), nunca se menciona a la escuela del Jardín ni a su maestro en estos capítulos. Luego de presentar los numerosos peligros para el cristiano que intenta vivir en el mundo secular, el capítulo IX introduce las tres grandes ventajas de la vida monástica: *libertas*, *tranquillitas*, *voluptas*. 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

⁹⁵ Para más detalles sobre la composición del texto, ver la introducción de Erika Rummel a la edición de la Universidad de Toronto (*Collected works of Erasmus, Spiritualia*, vol.66, 130-133)

no naturales, y si asociamos la *ataraxia* epicúrea con la *tranquillitas*, como hace Marsilio Ficino en su *Liber de voluptate* (XVII). La descripción que Erasmo realiza de los dos primeros ideales no incluye, sin embargo, ninguna referencia a esta corriente filosófica. Las fórmulas que cita Erasmo a este respecto en estos apartados no son específicamente epicúreas, sino que más bien se acercan al tipo de discurso que podemos encontrar en las epístolas de Séneca y algunos textos de Cicerón. Las herramientas que proveían estos autores para asegurar la independencia de la fortuna para el hombre sabio son reconstruidas en clave cristiana para defender el ascetismo monacal. Apenas hace falta mencionar que Erasmo, que reconoce explícitamente que su argumentación se basa en lugares comunes, no está innovando en este sentido.

La defensa de la *voluptas* es, en cambio, el punto más polémico de su discurso. Bultot (1969: 226) advierte que la recuperación parcial de la figura de Epicuro es el único punto en el que se aparta, al menos parcialmente, de los contenidos esperables de este tipo de textos. Epicuro aparece por primera vez cuando en el capítulo XI Erasmo afirma: “Acaso no sea tan absurda la sentencia de Epicuro, que yerran los mortales en la calificación de los placeres, pero que todos unánimemente, si bien por distintos caminos, cada cual por el que más le complace, van hacia ellos”⁹⁶ (*De contemptu*, XI⁹⁷). Un poco más adelante sostiene, en un enunciado muy próximo a los que aparecen en el *Epicureus* en boca de Hedonio: “Toda la razón de nuestra vida es epicúrea” (*tota vitae nostrae ratio Epicurea est*), refiriéndose a la vida del monje cristiano. El argumento en el que se basa para afirmar esto es el famoso “cálculo epicúreo”, según el cual un placer mayor debe siempre preferirse a uno menor, y es incluso conveniente experimentar dolores módicos si estos tienen como consecuencia un placer más significativo (Diógenes Laercio, *Vidas... X*, 128-129). Siguiendo esta lógica, que también encontramos en el *Epicureus*, afirma que las privaciones de la vida monástica son muy inferiores a los goces que provee, ya que la diferencia, como en el *Epicureus*, es entre placeres y bienes finitos y que acarrear consecuencias negativas y los placeres celestiales que no tienen fin y que son inconmensurablemente mayores. Se presenta, previsiblemente, una división tajante entre el

⁹⁶ *Et illud fortasse non absurde Epicurus, errare quidem mortales in iudicandis voluptatibus, omneis tamen uno animo aliis quidem atque aliis modis eas expetere.*

⁹⁷ Las traducciones del *De contemptu* nos pertenecen. Hemos tenido en cuenta las traducciones de Riber (1956) en las *Obras escogidas* para su realización.

cuerpo (*terrestre, brutum, tardum, mortale, morbidum, caducum, iners, ignobile*) y el alma (*coelestis, subtilis, divina, immortalis, perpetua, lucida, generosa*) y se afirma que un mismo sujeto nunca puede gozar de ambos tipos de placeres. Optar por los del alma es descartar los del cuerpo y viceversa.

Es importante destacar que incluso para el cristiano bajo un régimen monástico el mayor placer no es la contemplación divina. Este proviene, en cambio, de tener la conciencia tranquila. Dice exactamente:

Sospecho que deseas ya saber cuáles son estos placeres del espíritu de los que nos alimentamos. El primero consiste en carecer de la tortura horrible y sórdida de la conciencia torturada, de acuerdo a Epicuro (y por no apartarnos de su opinión) este es el placer máximo. Pues no es poco lo que tiene para gozar quien nada sufre.⁹⁸
(*De contemptu mundi*, XI, 75)

No carece de importancia este señalamiento, que aparece una vez más (y con aun mayor insistencia) en el *Epicureus*. En cierta medida, Erasmo parece aquí hacerse culpable de aquello que criticaba Valla en el proemio al *De vero falsoque bono*, y el mismo Lutero algunas décadas después: ubicar los ideales filosóficos paganos por sobre la gracia que sólo le es concedida a quienes viven según el ideal de la cruz. La *tranquillitas* que aquí asocia a la *beatitudo*, según sus intérpretes más hostiles, es más epicúrea que cristiana.⁹⁹

El placer ligado a la contemplación de los bienes celestiales aparece en un segundo lugar, y tiene varios puntos en común con la descripción del Raudense que trabajamos más arriba en el *De vero falsoque bono*. Dado que el objetivo es defender las ventajas de la vida monástica, no es sorprendente que se enfatice aquí el placer que provoca imaginar estos bienes, más que la naturaleza de estos bienes en sí mismos. Los espíritus contemplativos (*sacri animi*) precisamente se caracterizan por su capacidad para percibir cuasi sensorialmente los placeres del Cielo. La autoridad para referirse a este tipo de placeres es San Bernardo, aunque este último habitualmente elija hablar de *suavitas* (uno de los términos que aparecía también en el discurso del Raudense) y no de *voluptas*.

⁹⁸ *Sed iam dudum audire te velle suspicor, quibus hic animi pascamur voluptatibus. Primum, eo horribili sordide conscientiae cruciatu vacare, Epicuro autore (ne ab eo recedamus) voluptas est vel maxima. Nam illi non parum multum est quod gaudeat, cui nihil est quod doleat.*

⁹⁹ Así lo afirman por ejemplo dos autores de del siglo XX: Bernardus Timmermans (1938: 418) y André Prevost (1969: 119).

Hasta aquí la noción de contemplación que aparece en el *De contemptu mundi* carece de cualquier referencia al mundo natural, a diferencia de lo que veíamos en el párrafo del *Epicureus*. Cerca del final del capítulo XI, sin embargo, aparece la idea del *paradiso voluptatis*, una visión alegórica de los bienes de la vida contemplativa en la que se describen las flores y los campos en términos efusivos. El placer que le provocan a Erasmo (y a sus personajes) los jardines es una constante en su obra que ha sido señalada en ocasiones para vincularlo con Epicuro (Onfray, 2006; Bietenholz, 2009). Sin embargo, Bultot (1969: 225) considera con buenos motivos que aquí se trata de una alegoría tradicional que pertenece al tópico del *hortus deliciarum*, basado en la idea de un estado idílico previo al pecado original. En nada se relacionan estos pasajes con la concepción de la naturaleza que aparecía ni en Vegio ni en el Raudense.

El coloquio titulado *Convivium religiosum*,¹⁰⁰ en cambio, presenta un largo segmento en el que la contemplación estética de la naturaleza parece tener un valor importante en un sentido no exclusivamente alegórico. Antes del inicio del banquete, Eusebio lleva a sus invitados a recorrer su propiedad en el campo, que incluye jardines cuidadosamente adornados. En la entrada se encuentra la imagen de San Pedro, ya que es el guardián del paraíso. También hay una imagen de Jesucristo que ocupa el lugar que ocuparía, para los paganos, la de Príapo. Admirado por las bellezas de estos lugares, Timoteo declara: "*Epicureus hortos mihi videre videor*", a lo que Eusebio responde significativamente: "Todo en este lugar está dedicado al placer, pero al placer honesto, para satisfacer los ojos, recrear la nariz, reparar el alma"¹⁰¹ (*Convivim religiosum*,235) Aparece aquí una combinación de los términos que en Valla —que seguía en esto a Cicerón— se oponían: *honestas* y *voluptas*, así como una combinación de placeres sensoriales y espirituales. Es interesante destacar además que estos placeres honestos en este contexto están asociados al goce de la naturaleza y no a la contemplación entendida en términos trascendentales.

¹⁰⁰ Este coloquio ya había aparecido en la versión de 1522 del texto de Erasmo, con lo que corresponde ubicarlo también en un período previo al de las acusaciones de Lutero y de los conflictos con la Universidad de París a los que nos referimos en el capítulo I.

¹⁰¹ *Totus hic locus voluptati dicatus est, sed honestae, pascendis oculis, recreandis naribus, reficiendis animis.*

La *utilitas* no está del todo ausente ya que se habla, por ejemplo, del uso que se le da a un arroyo de agua, donde se observa el concepto del aprovechamiento de la naturaleza desde una perspectiva tradicionalmente cristiana:

Eusebio: Cruel, a menos que la bondad del Dios eterno lo haya hecho para este uso. Somos entonces crueles cuando contaminamos con nuestros pecados y nuestros insensatos deseos la fuente de las Sagradas Escrituras, una fuente mucho más placentera que esta, otorgada para refrescar y para purgar nuestras almas, y desperdiciamos un regalo tan inefable de Dios. No desperdiciamos esta agua si la empleamos para los varios propósitos por los que nos la dio aquel que provee todo abundantemente para las necesidades humanas.¹⁰² (*Convivium religiosum*,235).

Aun teniendo en cuenta esta reflexión sobre la *utilitas*, en todo el recorrido por el elaborado jardín de Eusebio predomina la idea de la naturaleza como espectáculo que habíamos encontrado, en una perspectiva “vertical”, en el *Epicureus*. Leído con ojos modernos, la artificialidad del jardín de Eusebio pareciera tener rasgos decadentes. Al lado de las distintas flores hay cuadros que las representan, con el propósito de exhibir las ventajas comparativas de la representación y de la naturaleza misma:

EUSEBIO: [...] Además, nos deleitamos cuando vemos una flor pintada competir con una real. En una admiramos la inteligencia de la naturaleza, en la otra, la inventiva del pintor. En ambas vemos la bondad de Dios, que nos da todas estas cosas para nuestro uso y es igualmente generoso y amable en todas ellas.¹⁰³ (*Convivium religiosum*,236)

El placer que obtienen los invitados de este recorrido es señalado una y otra vez, aunque no siempre con la palabra *voluptas*. A la observación de las plantas (reales y pintadas) le sigue la de una serie de cuadros que representan distintos animales, muchos de ellos peligrosos, como el escorpión. Los visitantes del jardín pueden acercarse a ellos sin riesgo, de todas formas, por tratarse de meras pinturas. Desde nuestra perspectiva, este es precisamente el punto central de la caracterización de la naturaleza en el *Convivium*

¹⁰² *Crudele, ni et in hunc usum parasset aeterni Numinis benignitas. Tum crudeles sumus, quum fontem divinae scripturae longe hoc amoeniorem, recreandis simul ac purgandis animis nostris datum, conspurcamus vitii nostris prauisque cupiditatibus, abutentes tam ineffabili dono Dei. Nam hac acqua non abutimur, si partimur in varios usus, in quos illam dedit is, qui nihil non affatim suppeditat usibus humanis.*

¹⁰³ *Praeterea his delectamur, quum pictum florem cum vivo decertantem videmus, et in altero miramur artificium naturae, in altero pictoris ingenium. In utroque benignitatem Dei, qui in usum nostrum largitur haec omnia, nulla in re non mirabilis, pariter et amabilis.*

religiosum: para los personajes erasmianos, los jardines representan un *paradiso voluptatis* que carece de los peligros de la tentación pecaminosa. 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 el alma puede experimentar *honestas voluptates* sin temor a ceder a impulsos desordenados.

Esta perspectiva sobre el carácter amable y placentero del espectáculo de la naturaleza reaparece el *Epicureus*. El placer de la contemplación del universo creado sigue destacándose como una gran fuente de *vera voluptas*, como vimos más arriba. 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 ahora 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 del ser humano. ¿Los placeres falsos (*umbra voluptatis*) derivan de la naturaleza humana o son extrínsecos a ella?¹⁰⁴

3.4. La voluptas y la *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, como expresaba la historia del ilusionista a la que nos referimos en el capítulo anterior. Nada encontramos en este texto de Erasmo de la proximidad que proponía el orador epicúreo de Valla entre hombre y animal. Los placeres falsos son propios de las bestias únicamente 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), 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. La antropología de Erasmo es

¹⁰⁴ Para Timmerman (1938: 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.

considerablemente más esquemática que la de Valla en este sentido. El dominio de lo animal no se relaciona positivamente 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, la forma principal de este 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. Hedonio señala que siempre es posible recuperar la *amicitia* con Dios: *Ego vero et purgatos habeo pro puris*. En cuanto a los frailes de apariencia más miserable, si carecen de mala conciencia, sus aparentes malestares físicos no opacan su *beatitudo*, dice Hedonio continuando una larga tradición que se conecta tanto con el epicureísmo como con el estoicismo:

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.¹⁰⁵ (*Epicureus*, 728)

Sabemos por otros diálogos y epístolas que Erasmo no era muy proclive al elogio de la vida mendicante y a prácticas de piedad "externa" como el ayuno (Chomarat, 1981: 900) pero el *Epicureus* es ambiguo al respecto.¹⁰⁶ Desde un principio Hedonio busca deshacer la asociación entre cínicos y cristianos, de forma similar a la separación del Raudense entre cristianos y estoicos (estoicos que eran a su vez equiparados a los cínicos en el *De vero falsoque bono*). Para Spudeo los cínicos se caracterizan por sus ayunos y por su condición sufriente en relación con sus propios crímenes (*se macerant ieiuniis, deplorant sua commissa et aut sunt tenues aut benignitas in egenos conciliat illis inopiam*). Estos no son

¹⁰⁵ HEDONIVS. Adde monarchae sceptrum, si libet, adde pontificiam coronam eamque e triplici fac centuplicem, modo detrahas animum sibi bene conscium, 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.

¹⁰⁶ 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.

verdaderos cristianos, dice Hedonio, ya que el cristiano es el auténtico epicúreo y su vida es la vida de *voluptas*.

Para resaltar esto es útil volver sobre el texto de Jerónimo que mencionamos previamente, el *Adversus Iovinianum*, que presenta una postura opuesta en muchos aspectos, en la medida en que defiende el ideal del cristiano-cínico. El propósito de la epístola de Jerónimo es desprestigiar a Joviniano, a quien denomina "Epicuro de los cristianos" por su concepción liberal sobre aspectos como el ayuno y la virginidad. Aun si le reconoce algunos aciertos a la filosofía epicúrea, Jerónimo 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 cristiana, declara que estas son *charitas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo* y *continentia*, siguiendo la epístola a los Gálatas (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. 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 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 menos imiten la sobriedad de los paganos.¹⁰⁷ (*Adversus Iovinianum* II, 14)
108

¹⁰⁷ *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 pugnīs sunt et syllogismo in calcibus, qui paupertatem apostolorum et crucis duritiam aut nesciunt aut contemunt, imitentur saltem gentilium parcatem.*

¹⁰⁸ Citamos según la edición bilingüe de Ruíz Bueno (Madrid, Católica, 1962).

Cabe destacar sin embargo que en uno de los fragmentos en los que Jerónimo reivindica a Epicuro (*Adversus Iovinianum*, II, 11) destaca su vegetarianismo y su insistencia en que sólo hay que saciar los deseos necesarios, y califica todo exceso como una inclinación *ad vitium voluptatis*. Aunque esta conjunción no deja de evidenciar su continua desconfianza hacia el uso de *voluptas* en un sentido positivo, permite entrever la posibilidad de un epicureísmo volcado hacia la *sanitas*, que distingue el placer auténtico del dominado por el vicio. Desde nuestra perspectiva, el gesto polémico de Erasmo 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*.

Hedonio es consciente de que existe una tensión entre la crítica al cínico y el elogio del monje mendicante, e intenta resolverlo apelando precisamente a la *natura*. 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 precedero, 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 muchas veces veamos hombres verdaderamente religiosos experimentar mayor alegría en la muerte que otros en un banquete.¹⁰⁹ (*Epicureus*, 728)

Aquí reencontramos el adjetivo *vehemente* que encontrábamos en la *vehementissima contemplatione* de Valla, sólo que aquí es el *vehementem naturae impetum*. El uso de la palabra griega *energeia* (traducida a menudo como "acto") nos remite a la tradición aristotélica, en donde ocupa un lugar central. 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). ¿Es posible que Erasmo estuviera

¹⁰⁹HEDONIVS. *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.*

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 encontraríamos para 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. Aunque Aristóteles difícilmente pueda ser considerado un hedonista (pese a lo que sostenían algunos filósofos del siglo XV, como Gemisto Pletón en su *De differentiis*)¹¹⁰, desarma sistemáticamente muchos de los argumentos anti-hedonistas que Hedonio y Spudeo parecen dar por sentados al momento de criticar la *umbra voluptatis*. 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. No son estos elementos que encontremos 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 oponerle a la concepción de la *voluptas* como movimiento 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 que es un estado perfecto en sí mismo, o sea, *energeia* (Rorty, 1974).

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 falsoque 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, a través de ella, a Dios. En otras palabras, 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,

¹¹⁰ *De differentiis*, PG XIII. Allí, Pletón sostiene que el hecho de que Aristóteles atribuya el mayor placer a la contemplación, y que considere a esta última como la actividad suprema del hombre, implica también que para Aristóteles nada hay superior al placer, y por esto, puede asociárselo al epicureísmo.

puede ser fuente de angustia.¹¹¹ 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 epicúrea 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, 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 falsoque bono* y el *Epicureus* es la que se suele utilizar para señalar que el segundo de estos textos poco le debe al primero (Verstraete, 2006: 38) y que la concepción del epicureísmo que presenta se aleja tanto del modelo original antiguo como de la forma de reapropiación que predominó en la Italia de mediados del *Quattrocento*. 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*. Para este autor (1969: 236), aun con 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 Filelfo, Raimondi y Valla), ya que sostienen un dualismo férreo y en ninguna instancia defienden el "derecho del cuerpo".

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 estaría para nosotros respondiendo 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 y escrito dentro de los mismos patrones genéricos que el *Epicureus*, resulta de mayor relevancia. Encontramos en ese texto una concepción de la naturaleza y de los placeres sensoriales mucho más optimista y flexible. Observado desde este ángulo, incluso la insistencia en el dualismo alma-cuerpo de Hedonio y Spudeo deja entrever una serie de

¹¹¹ Agustín se refiere a esta forma de Angustia en *Confesiones* X, 35 (Rosenfeld, 2011: 21).

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.

Continuamente Hedonio se refiere a la *sanitas* tanto física como mental como un requisito fundamental para la *vera voluptas*, aunque enfatiza más el *animus*, debido a la importancia determinante de evitar la mala conciencia que aparece en el *Epicureus*.¹¹² 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*, ya que trae dolores y consecuencias indeseadas de todo tipo. Sin duda Hedonio y Spudeo concuerdan en este aspecto.¹¹³ Vegio en el *De vero falsoque 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 inmanente que pertenece al ámbito de la vida terrenal.¹¹⁴ 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

¹¹² 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*, 723).

¹¹³ No hay en cambio alusiones específicas a la diferencia que establecían los epicúreos entre placeres ligados al movimiento y placeres del reposo (catastemáticos), tal como señala Verstraete (2006: 44). Sin embargo, la insistencia en la tranquilidad de conciencia bien podría considerarse como un placer perteneciente a esta última categoría.

¹¹⁴ No coincidimos enteramente con Chomarat (1981: 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 (entendida como cosmos) 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: 133) cuando señalan que el *Epicureus* promueve la posibilidad del espíritu del cristiano de gozar de sí mismo.

cuerpo y el apetito del estómago”¹¹⁵ (*Epicureus*, 731). 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 en el capítulo anterior y reiterado en diversas ocasiones durante su desarrollo. 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*.¹¹⁶

En otras palabras, y respondiendo las preguntas que nos hemos planteado más arriba, no hay en el *Epicureus* una asociación entre la naturaleza humana y los placeres falsos, sino que una 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.¹¹⁷ El *De contemptu mundi*, en cambio, se aparta de esta corriente y se aproxima más a Jerónimo, a quien cita como autoridad de las *deliciae* de la reclusión monástica. Por nuestra parte, compartimos la valoración de Bultot (1969) 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. Boyle (1981: 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, independiente de si fue considerado así explícitamente por Erasmo. Desde una perspectiva opuesta, Lutero, quien ubicaba la felicidad cristiana únicamente en el más allá, le recrimina

¹¹⁵ *Iam conuiuiorum suauitas non est sita in lauticiis palati aut coquorum condituris, sed in prospera corporis valetudine et stomachi appetentia*

¹¹⁶ Van Ruler (2009: 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).

¹¹⁷ 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.

esta actitud “naturalista”, que ubica a Dios en las bellezas de la creación y no sufriendo en la cruz (Boyle, 1981: 79).

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, como señala Vega (2006: 237). Sin embargo, 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 naturaleza y permitió 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* (*Epicureus*, 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.

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 mucho más a lo que aparece en el corpus epicúreo que lo que encontrábamos en el *De vero falsoque bono*. 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*.

* * *

Nuestro recorrido por las distintas concepciones de la naturaleza y de la contemplación (ya sea tomadas conjuntamente o por separado) en el *De vero falsoque bono* y el *Epicureus* implicó pasar por varios textos diferentes y tocar, a veces de forma lateral, una considerable cantidad de problemáticas. ¿Qué nos dicen estos problemas de la articulación interna de la *voluptas* en cada texto?

La contemplación, como hemos visto sobre todo a partir de la herencia aristotélica, es una de las formas privilegiadas de *voluptas* por la tradición filosófica tanto pagana como cristiana. Con distintas inflexiones, implica la posibilidad del ser humano de colocarse en un lugar desde el que puede apreciar el espectáculo del cosmos y eventualmente acercarse por esta vía a la divinidad. Aun si tomamos como definitivos los enunciados más dualísticos del Raudense y de Hedonio y afirmamos que la única *voluptas* es puramente ultraterrena, la contemplación realizada en esta vida de esa futura gloria es una actividad loable para el cristiano, con lo que representa un punto liminar en el antagonismo entre la vida en la tierra y su continuación en el más allá.

En nuestro análisis del discurso de Vegio, vimos como el problema de la contemplación aparecía enteramente desvinculado del horizonte cristiano. La crítica a los dioses contemplativos de Aristóteles se basaba, como todo el discurso epicúreo en el texto de Valla, en el concepto de *utilitas* y en el cuestionamiento de que pueda existir un fin en sí mismo aparte de la *voluptas*. El problema de la *utilitas* vinculada a la naturaleza no aparece en el Raudense ni en el Hedonio de Erasmo, aunque sí pudimos observarlo de forma lateral en Eusebio en el *Convivium religiosum*. La revalorización de la naturaleza en los enunciados de estos personajes aparece siempre enfocada desde una perspectiva vertical: el cuerpo y alma del bienaventurado, dice da Rho, puede bajar y subir por los cielos y contemplar la naturaleza en todos sus misterios. Además, vimos que la *voluptas* ultraterrena de Valla no pierde su contacto con la concepción más material del placer, que siempre está en movimiento, siguiendo en esto a la concepción platónica de la *hedoné* (Van Riel, 2000),

aunque Valla quizás no fuera consciente de esta asociación. Hedonio presenta una visión más tradicional de la actividad contemplativa, en la que el hombre encuentra satisfacción en la medida en que entienda la naturaleza como un *spectaculum* creado por Dios para su beneficio y evite de esta forma cualquier perturbación irracional de su ánimo.

Hablamos en relación con el texto de Valla sobre la oposición augustiniana entre *uti et frui*, de larga tradición en el cristianismo. Vimos entonces, siguiendo la hipótesis de Fubini (1990), que el *De vero falsoque bono* cuestiona implícitamente esta división al proponer un uso placentero de la naturaleza en el discurso de Vegio. Pero en el paraíso esto se modifica significativamente, ya que en esa instancia no habría otro fin que la *voluptas* (entendida ahora como equivalente de *beatitudo*). ¿Dónde se ubica la diferencia entre el epicúreo que disfruta de la anguila que ha sabido aprovechar, basándose en su confianza en la *mater natura*, y el cristiano que goza de la vida en el Cielo porque sabe que Dios es la causa eficiente de su felicidad? La concepción de Vegio de la naturaleza implica siempre la capacidad de intervención humana y su *vehementissima contemplatione* incorpora la idea de un involucramiento en el mundo basado en la técnica. En este sentido en particular, la *voluptas-utilitas* desaparece en el Cielo, donde el *usus* no va asociado al aprovechamiento de los recursos, sino a la pura recreación.

En el *Epicureus* no se reflexiona explícitamente sobre este problema (la palabra *utilitas*, por ejemplo, no aparece pronunciada ni por Spudeo ni por Hedonio), pero vimos que la idea de aprovechamiento del mundo natural, con la justa medida que imponía la ascética epicúrea, aparece identificada también con la *voluptas*, diferenciándose así de la concepción cristiano “cínica” de San Jerónimo. Aunque con énfasis diferentes, y sin poner el acento en la dimensión lúdica (salvo por los juegos verbales de Hedonio, la mayoría de las actividades lúdicas son consideradas en el *Epicureus* como parte de la *umbra voluptatis*), también en el texto de Erasmo la oposición entre *uti* y *frui* aparece desdibujada. La *vera voluptas* implica la *sanitas* y esta última es *voluptas* en sí misma, tanto para disfrutar de un banquete frugal como de la conciencia del alma libre de pecado. Esta preocupación continua por la conciencia moral del ser humano, aunque tiene vínculos con la *ataraxia*, es sin duda propia del horizonte cristiano en el que se desarrolla el coloquio. La *umbra voluptatis* no consiste en primer lugar en concentrarse en los placeres terrenales,

sino en hacerlo irracionalmente, insanamente. Aunque el texto habla de *stultitia* en una ocasión, prevalece la palabra *insanitas*.¹¹⁸

Algunas de las diferencias que encontramos en el enfoque de Valla y el de Erasmo pasan por un problema específicamente teológico. La idea de que Dios debe ser amado como causa eficiente y no como fin en sí mismo es una de las posturas más heterodoxas de Valla (Nauta, 2009: 169), y aparece desarrollada también en sus *Disputationes Dialecticae* (libro I, cap.X). Vimos que esta diferencia permitía a los interlocutores del *De vero falsoque bono* sostener que la *voluptas* es el sumo bien, y que Dios es la causa de este bien. En el *Epicureus* en cambio se sostiene la visión más tradicional, según la cuál Dios es en sí mismo el *summum bonum*. Debido a esto, Hedonio no declara que la *voluptas* sea el *summum bonum* (ya que de otra forma, Dios tendría que ser la *voluptas* misma, problema que también enfrentaba el Raudense): más modestamente, su objetivo es señalar que la vida del cristiano, así como la del mismo Cristo, debe estar llena de placer. Este placer implica un acto (*energeia*) donde el impulso natural y el espiritual se fusionan y superan cualquier causa de dolor.

Tal como la crítica ha señalado insistentemente, ninguna de estas concepciones de la naturaleza es epicúrea en un sentido propio. No sólo la teoría atómica, uno de los temas dominantes del *De rerum natura*, está ausente, sino que la principal consecuencia que se derivaba de ella, la ausencia de una fuerza providencial-divina, está explícitamente negada una y otra vez en los discursos de Vegio, da Rho y Hedonio. En este sentido, refiriéndose al *Epicureus*, Vega (2006: 230) señala que su teología es "una antítesis exacta" a lo que se sabía ya del epicureísmo en el *Quattrocento*.

Pero aunque la física y la metafísica que presuponen nuestros textos no esté inspirada en el corpus epicúreo, existen sin embargo puntos de contacto que podemos encontrar en las reflexiones sobre la actitud que debe tener el hombre frente a los fenómenos naturales y frente a su propia naturaleza. Encontramos estos elementos reunidos en el elogio de la contemplación que pronuncia Hedonio, en el que sostiene que el creyente es el único que puede observar la naturaleza sin experimentar angustia por todo lo que desconoce, lo que nos remite directamente a la angustia que aquejaba a Catón Sacco en el

¹¹⁸ La palabra *stultitia* aparece precisamente cuando Hedonio critica a quienes se imponen ayunos y penurias sin motivo alguno (*Epicureus*, 729), lo que nos recuerda (por oposición) a la última sección del *Elogio*, en donde esta forma de locura es asociada con el auténtico cristianismo.

De vero falsoque bono y contra la que reaccionan Vegio y el Raudense. Gracias a esto, podemos identificar la continuidad de algunos de los ideales epicúreos en la tesis de que debemos relacionarnos con la naturaleza bajo el signo positivo de la *voluptas*, que pudimos identificar en los dos textos que analizamos.

Conclusiones

"El cristianismo es una religión sin moral"
Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*

La propuesta inicial de la que partimos consistía en analizar la articulación dialógica y conceptual de la *voluptas* en el *De vero falsoque bono* de Lorenzo Valla y el *Epicureus* de Erasmo de Rotterdam. Al adentrarnos en los textos, comprobamos rápidamente que en ambos se realizan una serie de operaciones destinadas a introducir modulaciones dentro del concepto de *voluptas*, en las que se percibe el choque y la fusión de horizontes pertenecientes a distintas tradiciones de pensamiento. De entre estas tradiciones, siguiendo la letra de los textos, destacamos al epicureísmo, cuya relación con el dogma cristiano ha estado históricamente plagada de tensiones.

Con el propósito de comprender las implicaciones de estas tensiones en el contexto de nuestros autores, partimos de un recorrido por la bibliografía abocada específicamente a analizar las vicisitudes del epicureísmo en los siglos XV y XVI. Este recorrido nos permitió identificar cuatro conceptos recurrentes que intentan dar cuenta de la actitud de los humanistas interesados en la escuela del Jardín: modernidad, secularización, eclecticismo y heterodoxia. Hallamos reiterada la idea de que los planteos epicúreos sobre la *voluptas* terrenal como *summum bonum* fomentaron la secularización de la moral que ya se venía produciendo (al menos) desde el aristotelismo del siglo XIII, contribuyendo de esta forma al asentamiento de la modernidad, o del pensamiento moderno, heterodoxo con respecto a la tradición medieval cristiana. El eclecticismo alude al hecho, admitido incluso por aquellos autores más entusiastas respecto de la influencia de Epicuro y Lucrecio, de que ningún humanista de este período puede ser denominado "epicúreo" en un sentido riguroso, sino que todos los que optan por llamar la atención sobre alguna de las enseñanzas de esta escuela filosófica lo hacen sin abandonar postulados de otras corrientes intelectuales.

Sin embargo, al ingresar en los dos textos que forman nuestro corpus y en la bibliografía específica abocada a su análisis, nos encontramos con que estas categorías tienen una utilidad limitada para describir las operaciones que presentan sobre el concepto

epicúreo de *voluptas*. Valla y Erasmo, con estrategias diferentes, están interesados en relacionar al placer con la vida cristiana, y ninguno de ellos emplea al epicureísmo en un sentido específicamente filosófico (como sí lo hará, por ejemplo, Marsilio Ficino en el último tramo del siglo XV). Aunque no hay duda de que leídos hoy, muchos de los enunciados de Maffeo Vegio en el *De vero falsoque bono* parecen anticipar al utilitarismo hedonista moderno,¹¹⁹ no hemos de olvidar que su inclusión dentro del horizonte de los dos primeros libros del texto de Valla, así como su carácter irónico explícitamente declarado, demarcan los límites de su interpretación. En otras palabras: siempre será posible considerar al "epicúreo" Vegio como un hedonista moderno *avant-la-lettre*, pero sólo si lo aislamos de la articulación global de la *voluptas* que tiene lugar en el *De vero falsoque bono*, cuyo propósito no consiste en utilizar la *voluptas* epicúrea para destruir la moral cristiana, sino más bien en recuperar el placer cristiano en el contexto de la reincorporación de los debates de la antigüedad acerca de la relación entre la filosofía y el sumo bien del hombre.

El *Epicureus* de Erasmo ofrece dificultades aun mayores si intenta incorporárselo dentro del proceso de secularización, motivo por el cual autores como Bultot (1969) y Greenblatt (2011) optan por excluirlo de la corriente general de recuperación del epicureísmo en el humanismo renacentista. Aquí no resulta posible aislar segmentos "epicúreos", ya que Erasmo presenta un diálogo en el que el horizonte cristiano y el pagano están entrelazados a lo largo de todo su desarrollo. Hemos visto en nuestro breve análisis del contexto de 1533 que el *Epicureus* no surge de un movimiento heterodoxo abocado a desvalorizar (o "modernizar") la moral cristiana, sino de la coyuntura del debate con Lutero junto con las crecientes sospechas del ámbito católico, y sus respectivas actitudes hostiles frente a la perspectiva de una *philosophia christi* que incorpore elementos paganos. La apuesta erasmiana encontrará su límite en la contrarreforma, que echará un velo sobre los aspectos más radicales de su pensamiento, entre ellos, la idea de una *vera voluptas* inspirada en Cristo.

En nuestro análisis de la estructura dialógica de los textos de Valla y Erasmo encontramos más diferencias que similitudes. Aunque ambos autores presentan una fractura

¹¹⁹ Nos referimos, por ejemplo, al utilitarismo de Jeremy Bentham (1748-1832) y John Stuart Mill (1806-1873), que reflexionaron abundantemente sobre el lugar del placer en la ética.

interna en el concepto de *voluptas* (*duplex voluptas* en el primer texto, *vera voluptas/umbra voluptatis* en el segundo), la estructura tripartita del *De vero falsoque bono*, inspirada en el modelo ciceroniano, implica elementos singulares que no tienen un equivalente en el diálogo erasmiano. En particular, nos concentramos en la diferencia marcada entre el horizonte paganizante asumido por los dos primeros interlocutores (Catón y Vegio) en el libro I y II, y la ruptura introducida por Antonio da Rho en el libro III, cuyas consecuencias afectan retroactivamente las primeras partes del texto condicionando las figuras de los oradores y sus modos de acercarse a la *res* en cuestión. Vimos además que mientras que Vegio plantea una defensa basada en el uso de la retórica forense y deliberativa (esta última empleada de forma lúdica en el discurso de la vestal), el Raudense utiliza el género demostrativo o epidíctico para sostener su concepción de la *voluptas* ultraterrena. Apoyándonos en esta diferencia, analizamos la caracterización de los discursos llevada a cabo por los distintos oradores, en particular, la atribución de una modalidad "poética" y "retórica" a el Raudense y a Vegio respectivamente por parte de Guarino al final del texto. Pese a esta contraposición, un análisis del uso de estos términos nos permitió comprobar que ambas modalidades presentan una serie de elementos en común, en particular, el uso de la *narratio* como herramienta argumentativa, y que ambos se presentan en oposición a la modalidad filosófica, atribuida en el diálogo a los "estoicos". Esta última modalidad queda excluida en la resolución final del texto en la medida en que es una forma discursiva que no engendra ninguna *voluptas*.

En contraste, el debate presentado en el *Epicureus* tiene una estructura diferente, cuyo eje no es la confrontación de perspectivas sino la búsqueda de la verdad, definida en el mismo texto como una cacería. En esta línea, encontramos similitudes con el diálogo de matriz platónica. Identificamos que el procedimiento central que estructura la argumentación es la aceptación cuasi apriorística de una serie de postulados pertenecientes, en su mayor parte, al dogma cristiano, que identifica a Dios como el *summum bonum*. No aparece en Erasmo una diferenciación entre la retórica y la poesía por un lado y la filosofía por otro, sino que al contrario, tal como sucede en otros de sus escritos, se concibe una *philosophia christi* como forma de enseñanza pacífica de los aspectos esenciales del mensaje cristiano. Si bien en el *Epicureus* la *doxa* está mayormente identificada con el *vulgus*, es decir, con aquellos que ven en los placeres bajos placeres auténticos, vimos que

en el texto hay dos debates: uno que apunta contra la tradición que asocia al cristiano con el cínico, y otro contra la opinión vulgar de la *voluptas*. Mientras que el segundo tiene como resultado la definición de la *umbra voluptatis*, el primero tiene el propósito de explorar las consecuencias de la frase de Cristo: *beati qui lugent*, vinculando esta *beatitudo* con la *vera voluptas*. En el análisis de la estructura dialógica, privilegiamos el primero de estos debates y la forma en la que los postulados de Hedonio demarcaban precisamente los límites de la especulación erasmiana sobre el placer, con lo que las divergencias entre el *Epicureus* y el *De vero falsoque bono* resultaron más destacables que sus puntos de contacto.

En el tercer capítulo de este trabajo nos abocamos al análisis de la relación entre el hombre y la naturaleza y su incidencia sobre la articulación de la *voluptas*. Dentro del texto de Valla nos detuvimos particularmente en el contraste entre la visión "pesimista" de la naturaleza de Catón, a quien vinculamos con los proemios del *De remediis* de Petrarca. Vimos como, en contraste con este posicionamiento, la concepción de la naturaleza como *mater* de Vegio y el *Deus conditor* del Raudense presentan elementos en común, en la medida en que ambos postulan que el universo terrenal provee al ser humano oportunidades infinitas para la *voluptas*, entendida como el aprovechamiento de la naturaleza (*utilitas*). El análisis del panegírico acerca de la vida ultraterrena del Raudense nos permitió observar que los goces del mundo natural no desaparecen en el paraíso, sino que se multiplican mediante la adición de nuevas facultades y capacidades para admirar el espectáculo de la creación. La *voluptas* de Valla no aparece vinculada con la satisfacción absoluta, ni con la vida contemplativa entendida como inactividad, sino con el incremento permanente de las oportunidades para el placer.

Para estudiar estos mismos temas en el *Epicureus* revisamos también otros textos de Erasmo donde se alude a la *voluptas* epicúrea, en particular, el *De contemptu mundi* y el *Convivium religiosum*. Es en la concepción de una *honestas voluptas* que aparece en este último texto donde encontramos la posibilidad de hacer emerger en el *Epicureus* una defensa del placer asociada a la *sanitas* y a la percepción del mundo natural, que incluye la naturaleza del hombre mismo en la medida en que haya sido liberada de la culpa y de la angustia. Para esto, mencionamos algunas analogías entre la presentación del Cristo *epikouros* de Erasmo y el mismo Epicuro tal como aparece en el *De rerum natura* de Lucrecio. Vimos también que el dualismo del *Epicureus* no implica un rechazo de la

felicidad terrenal, y se contrasta con la concepción cristiano-cínica que aparece, por ejemplo, en el *Adversus Iovinianum* de Jerónimo. Por este motivo, pudimos identificar que existen elementos importantes que vinculan el texto de Valla con el de Erasmo, en la medida en que ambos incorporan la *voluptas* como parte esencial de la relación entre el hombre y el mundo que lo rodea.

A lo largo de nuestro análisis hemos dejado varias cuestiones de lado. En relación con el *De vero falsoque bono*, hemos visto por ejemplo que Vegio y el Raudense atacan posturas aristotélicas que se desprenden de la lectura de la *Ética Nicomáquea*. Esto resulta en cierta medida paradójico, ya que fue a través de este texto que, en la baja Edad Media, se planteó la posibilidad de sostener una ética que no dependiera exclusivamente del plano religioso (Wieland, 1982). Desde nuestra perspectiva, el rechazo de Aristóteles por parte de los oradores en el *De vero falsoque bono* apunta específicamente a algunas ramas de su apropiación escolástica, que tendía a asociar la *bios theoretikos* con la suma felicidad, a la que sólo los filósofos pueden aspirar (Rodríguez Gesualdi y Tursi, 2000). Si a esto se suma que a comienzos del siglo XV humanistas destacados como Bruni apuntaban a una combinación de elementos aristotélicos y estoicizantes, es previsible que la defensa aristotélica de la *hedoné* en el libro X frente a los cuestionamientos platónicos no resultara un punto de apoyo lo suficientemente convincente para Valla en su ataque a la *umbra virtutis*.¹²⁰ De ahí que, en vez de presentar su elogio de la *voluptas* como una recuperación de elementos ya presentes en Aristóteles, opte por reflotar al "epicureísmo" que encontraba en los textos ciceronianos. Para estudiar la compleja relación entre Valla, Aristóteles, y el aristotelismo medieval, resultaría imprescindible tomar en cuenta también sus *Disputationes Dialecticae*, algo que aquí apenas hemos tenido ocasión de hacer.

En el caso del *Epicureus*, entre los múltiples aspectos que hemos dejado relativamente desatendidos, puede destacarse la reflexión sobre el *animus cruciatus* y su significado preciso en el contexto de las disputas con Lutero. Aquí hemos optado por concentrarnos en la vinculación entre la *sanitas* y la *ataraxia* epicúrea, que desde nuestra perspectiva, se contraponen a la sensación de perpetua angustia de Tántalo. Sin embargo, el

¹²⁰ Como mencionamos en nuestro trabajo, la asociación entre epicúreos y aristotélicos distaba de ser imposible, ya que Gemisto Plethón, en su *De differentiis* no se priva de acusar de "epicúreo" al Estagirita. Corti (1983: 57) señala también que los aristotélicos radicales (o "averroístas") eran a menudo considerados "epicúreos" por sus detractores.

texto de Erasmo es ambiguo al respecto, ya que la crítica a Tántalo puede entenderse como un mero señalamiento de las consecuencias inevitables de seguir la *umbra voluptatis* vulgar, sin relación directa con los planteos del monje alemán.

Identificados los procedimientos retóricos y conceptuales con los que se articulan las distintas formas de *voluptas* en los textos que estudiamos, y más allá de la declaración literal, en cada uno de ellos, de que se está siguiendo la doctrina epicúrea, cabe preguntarse ¿qué tipo de vínculo existe entre los planteos de Hedonio y de Vegio y las tesis sostenidas por Epicuro en la Atenas del siglo III a.c.?. En primer lugar, resulta considerablemente complejo, sino imposible, recomponer el cuerpo doctrinal del epicureísmo original, ya que no contamos con ninguna de los "más de trescientos rollos" que Diógenes Laercio (*Vidas...*, libro X, 26) le atribuye a su fundador. Además, como sucede con cualquier escuela filosófica de importancia, la evolución histórica de las doctrinas durante su apogeo no puede dejarse de lado, más aun si tomamos en cuenta que una de nuestras principales fuentes es el *De rerum natura* de Lucrecio, escrito en latín dos siglos después. Por último, no caben dudas de que Cicerón, al igual que Séneca, seleccionaba los elementos epicúreos que le interesaba destacar, a menudo con fines polémicos.

En nuestro trabajo no privilegiamos una lectura de los textos basada en la identificación de aquellos elementos específicos que aparecen en las obras conservadas del epicureísmo antiguo y que reaparecen en los parlamentos de Vegio o Hedonio, sino que hemos intentado comprender el uso que Valla y Erasmo le dan a los elementos que ellos perciben como distintivos de esta corriente de pensamiento. En el caso de Valla, se trata principalmente de la identificación de la *voluptas* con el sumo bien al que todos los seres tienden de forma natural, tal como aparece en la defensa de Torcuato del sistema epicúreo en el *De finibus*. En cambio, todo lo relativo al elogio de la vida contemplativa (humana o divina) en el sentido filosófico, la ascética epicúrea basada en la selección de los placeres únicamente basados en deseos naturales y necesarios (con la admisión ocasional de deseos no necesarios también) y el rechazo de todo hedonismo "sibarítico", está directamente ausente, pese a que estos elementos también podían recuperarse de las obras de Séneca y Cicerón. Erasmo, por su parte, defiende la idea de los placeres naturales vinculando la *sanitas* y la *tranquillitas* a la *ataraxia*, y destaca la selección prudente y racional del placer basado en la medida justa. En otros términos, recupera aquellos elementos del epicureísmo

que pertenecen a la tradición del *epimeleia heautou* ("cuidado de sí"). Aun con un siglo de por medio, la lectura de Erasmo del epicureísmo no parece vinculada con un conocimiento más profundo del *corpus* antiguo que el que pudo tener Valla, sino que se trata de una selección diferente, basada en otro tipo de intereses.

La mención del tópico del *epimeleia heauto*, o *cura sui* en su versión latina, nos conduce a un problema fundamental que subyace en los debates presentados por Valla y Erasmo, y que aparece también en otros autores de la época que se planteaban cuestiones morales en relación con la tradición del pensamiento antiguo. Michel Foucault sostiene en *La hermenéutica del sujeto* (2001: 252) que la mayor parte de los elementos que solemos considerar como propios de la "moral cristiana" se encuentran ya en las prácticas ascéticas del período helenístico. Desde nuestra perspectiva, en el contexto de los siglos XV y XVI, Lorenzo Valla y Erasmo de Rotterdam reflexionaron sobre el mismo problema. Ambos, desde su coyuntura particular, percibieron que el dogma cristiano en el que se apoyaban y desde el cuál concebían la relación del hombre con el mundo estaba constituido también por una tradición cuyo origen está ligado a las disputas filosóficas y a las prácticas del mundo helénico. En Valla, Erasmo y Foucault podemos rastrear una preocupación en común: encontrar la especificidad de la forma cristiana de encarar el placer, y un mismo recorrido, que pasa principalmente por el estoicismo y el epicureísmo. Aunque sus propósitos son muy distintos, los tres parecen concluir que la posibilidad de diferenciar netamente estas tradiciones resulta imposible. Este es el sentido profundo de la "fusión de horizontes": no se trata del contacto entre dos planos separados entre sí por líneas discretas, sino que en rigor, existe una continuidad entre ambos (la moral pagana y la cristiana) que sólo necesita ser correctamente interpretada. Desde esta perspectiva, los textos que analizamos implican una operación sobre el horizonte ético cristiano que busca revitalizarlo desde adentro, demostrando que el epicureísmo, reducido a sus componentes esenciales, tiene tanto o más derecho a ingresar en el núcleo de la "moral cristiana" que el modelo cínico, que Valla identifica también con el estoico.¹²¹

No se nos oculta, sin embargo, que la tradición del cuidado de sí analizada por Michel Foucault tiene como núcleo la relación entre el sujeto y la verdad, una temática que

¹²¹ El hecho de que Valla se refiera a los filósofos en general como *allophilos* en el proemio de su obra no se opone a esta conclusión, en la medida en que para Valla, el "epicúreo" Vegio no es realmente un filósofo, sino un poeta-orador que trata sobre la experiencia directa, terrenal, del ser humano.

mencionamos en la introducción de este trabajo pero que no hemos desarrollado extensivamente. Ninguno de los dos textos que conforman nuestro corpus tiene un énfasis epistemológico. No se plantea la pregunta sobre si es posible decir algo verdadero sobre el placer, sino sobre si existen, y cuáles son, los "placeres verdaderos". Esta pregunta aparece casi siempre vinculada a la distinción entre bienes verdaderos y bienes ilusorios, lo que en cierta medida dificulta la posibilidad de establecer un criterio sobre la *voluptas* que se base en su realidad intrínseca y no sólo en sus efectos. El *De vero falsoque bono* llega más lejos en esta dirección que el *Epicureus*. En su extensa defensa de la *voluptas* terrenal, Vegio discute que pueda atribuirse al placer *per se* consecuencias negativas: el hombre enfermo que bebe agua fría en contra de la recomendación de su médico experimenta malestar por el agua que bebió, y no por el placer que le produjo. De hecho, el agua hubiera sido igual de dañina aun si no le hubiera producido placer alguno.¹²² Más adelante, como tuvimos ocasión de ver, el Raudense proveerá una descripción del placer en términos de movimiento continuo que nunca deja de aumentar. En contraste con esto, el *Epicureus* maneja un esquema ético en el cuál la definición de la *voluptas* y su carácter verdadero o ilusorio depende de los efectos (a corto o largo plazo) que produce sobre la conciencia, o el *animus*, de quien lo experimenta. Sin embargo, precisamente por focalizar el problema de la *poenitentia* y del *animus cruciatus*, el *Epicureus* presenta un análisis mucho más profundo del trabajo que debe realizar el sujeto sobre sí mismo para poder acceder a la *vera voluptas*, y en esto, como dijimos, retoma elementos de la tradición epicúrea que el texto de Valla no aparecen destacados

En conclusión, nuestro trabajo nos ha permitido analizar algunas de las complejas operaciones de reapropiación del horizonte pagano en dos textos renacentistas que tienen como asunto central la pregunta por el lugar de la *voluptas* en la existencia humana. Hemos visto así que en ambos casos se produce articulaciones y modulaciones en el concepto de *voluptas*, cuya unidad se encuentra continuamente comprometida. ¿Seguimos en el presente pensando en el placer de forma análoga? En la introducción aludimos a la diferencia lacaniana, retomada por Barthes, entre *plaisir* y *jouissance*. Podemos terminar refiriéndonos a la neurología, que al contrario, tiende a subsumir las distintas modalidades

¹²² El segmento que estamos parafraseando es: *Non voluptas que est, verbi gratia, in bibenda aqua frigida nocet febrem parienti sed qualis aque que etiam sine voluptate nocuisset [...] Quare omnis voluptas bona est. (De vero falsoque bono, I, XLII, 120-122).*

que hemos enunciado del placer bajo el dominio absoluto de la química cerebral. David Linden (2011), un experto en esta disciplina, analiza cómo opera la dopamina en sucesos tan diferentes como la alimentación, el sexo y las experiencias religiosas, y se pregunta, como el Raudense, si tendría sentido la moderación en un mundo (que él no concibe en el paraíso cristiano, sino que en un futuro tecnológicamente más avanzado) en el cual el placer pudiera obtenerse con gran facilidad y eficacia y estuviera liberado de todas las consecuencias negativas que, en el *Epicureus*, le atribuían Hedonio y Spudeo. La pregunta repercute sobre otra de orden más general, que ha estado presente de forma velada en casi todo nuestro desarrollo: la relación entre placer y deseo, *voluptas* y *cupiditas*. No hemos encarado frontalmente este problema (aunque hicimos alusión a él al referirnos a la teoría epicúrea de los "deseos necesarios y naturales"), pero forma parte, junto con otros de los temas que aquí apenas se enuncian, de un trabajo más amplio que culminará en una tesis doctoral.

Bibliografía

Fuentes

Alberti, León Battista. (1961). *Della Famiglia*. Editado por Carlo Capasso. Milán, Sonzogno.

Aristóteles. (2005). *El arte de la retórica*. Traducción de E. Ignacio Granero. Buenos Aires, Eudeba.

----- (2007). *Ética nicomaquea*. Traducido por Eduardo Sinnot. Buenos Aires, Ediciones Colihue.

Boecio de Dacia. (2000). "De summo bono sive de vita philosophi" en: Rodríguez Gesualdi, Carlos, y Tursi, Antonio, eds. *Tres tratados "averroístas": Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Jacobo de Pistoia*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras: 45-68.

Cicerón, Marco Tulio. (1942). *De oratore*. Edición bilingüe a cargo de H. Rackham. Cambridge, Harvard University Press.

----- (1955). *De natura deorum*. Editado por Arthur Stanley Pease. Cambridge, Harvard University Press.

----- (1987). *Del Supremo Bien y Del Supremo Mal*. Traducido por Herrero Llorente, Víctor. Madrid, Gredos.

----- (1994). *M. Tulli Ciceronis De officiis*. Editado por Michael Winterbottom. Oxford, Oxford University Press.

----- (2009) *Obras filosóficas. II. Disputaciones tusculanas*. Traducción de Alberto Medina González. Barcelona, Gredos.

----- (2010). *De Finibus Bonorum Et Malorum Libri Quinque*. Editado por Madvig, Johan Nikolai. Cambridge, Cambridge University Press

Erasmus de Rotterdam, Desiderio. (1956). *Obras escogidas*. Traducido por Lorenzo Riber. Madrid, Aguilar.

----- (1972). *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. Editada por L. Halking, F. Bierlaire y R. Hoven. Amsterdam, North-Holland Publishing Company, vol I-3.

----- (1977). "De contemptu mundi" en: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. Editada por S. Dresden. Amsterdam, North-Holland Publishing Company, vol V-1: 3-86

----- (1988). *Collected Works of Erasmus. Vol. 66: Spiritualia*. Editado por John W O'Malley. Toronto, Univ. of Toronto Press.

----- (1997). *Collected Works of Erasmus Vol. 40: Colloquies*. Traducido al inglés por Thompson, Craig. Toronto, Univ. of Toronto Press.

----- (2001). *Coloquios*. Traducción de P. Rodríguez Santidrián. Madrid, Austral.

Ficino, Marsilio. (1561) *Marsilii Ficini Florentini, insignis philosophi Platonici, medici, atque theologi clarissimi, Opera*. Basilea, Officina Henricpetrina.

Laercio, Diógenes. (1985). *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Traducción de José Ortiz y Sainz. Madrid, Orbis.

----- (1991). *Lives of Eminent Philosophers*. Edición bilingüe a cargo de Hicks, Robert. Cambridge, Harvard University. Press.

Landino, Cristóforo. (2000). *¿El intelectual o el político? El De vita contemplativa et activa de Cristóforo Landino*. Edición bilingüe a cargo de Silvia Magnavacca. Buenos Aires, Eudeba.

Lucano, Marco. (1962). *Lucan. The Civil War*. Edición bilingüe a cargo de A. Housman y J. Duff. Cambridge, Harvard University Press

Lucrecio Caro, Tito. (1992). *On the Nature of Things / De rerum natura*. Edición bilingüe (latín-inglés) a cargo de W.H.D. Rouse y Martin F. Smith. Cambridge, Loeb Classical Library.

----- (2003). *La naturaleza*. Traducción de Francisco Socas. Madrid, Gredos.

Lutero, Martin. (1908). *D. Martin Luthers Werke Bd. 18. Bd. 18*. Editado por Knaake, Joachim K.F. Weimar, Böhlau, H.

Ovidio Nasón, Publio. *Metamorfosi*. (2009). Edición a cargo di A. Barchiesi. Mondadori, Milán.

Petrarca, Francesco. (1978). *Obras. Prosa*. Editado por Francisco Rico. Vol. I. Madrid, Alfaguara.

----- (2004). "De Remediis Utriusque Fortunae." *Biblioteca Italiana*. <http://www.bibliotecaitaliana.it/xtf/view?docId=bibit000299/bibit000299.xml>. [Accedido el 6 de Agosto del 2013.]

Pletón, Gemisto. (1986). "De Differentiis." En: Woodhouse, Christopher. *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press: 191-214.

Quintiliano, Fabio. (1905). *Institutionis oratoriae libri duodecim*. Editado por Eduard Bonnell. Lipsia, B. G. Teubner.

san Jerónimo de Estridón. (1962). *Cartas de San Jerónimo*. Editado por Daniel Ruiz Bueno. Madrid, Católica.

Tácito, Cornelio. (1894). *Dialogus de oratoribus*. Edición a cargo de A. Gudeman. Ginn, Boston.

Valla, Lorenzo. (1977). *De voluptate / On pleasure*. Edición bilingüe a cargo de Hiatt K. y Llorch, M. New York, Abaris Books.

----- (2004). "Sobre el verdadero y el falso bien (Libro III)." En: Martín Ciordia y José Emilio Burucúa (eds): *El Renacimiento Italiano*. Traducción de José Emilio Burucúa. Buenos Aires, Dante Alighieri: 143-156.

----- (2012). *Dialectical disputations*. Edición bilingüe a cargo de Lodi Nauta. Cambridge, Harvard University Press.

Bibliografía crítica

Allen, Don Cameron. (1944). "The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance." *Studies in Philology* 41(1): 1-15.

Antolín Sánchez, Javier. (2003). *El epicureísmo en el cristianismo primitivo*. Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid.

Bajtín, Mijail M. (1986). *Problemas de La Poética de Dostoievski*. México, Fondo de cultura económica.

----- (2005). *Estética de La Creación Verbal*. Buenos Aires, Siglo XXI.

- Barthes, Roland. (2011). *El placer del texto y lección inaugural*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bietenholz, Peter G. (2009). "Erasmus, His Mistress Folly, and the Garden of Epicurus". *Encounters with a Radical Erasmus: Erasmus Work As a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*. Toronto, University of Toronto Press: 109-140.
- Blanchard, W. Scott. (2000). "The Negative Dialectic of Lorenzo Valla: A Study in the Pathology of Opposition." *Renaissance Studies* 14(2): 149-189.
- Boyle, Marjorie O'Rourke. (1981). *Christening pagan mysteries: Erasmus in pursuit of wisdom*. Toronto, University of Toronto Press.
- Brown, Alison. (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. *Scrinium Erasmianum*. Leiden, E.J. Brill. Vol. 2: 205-238.
- Burckhardt, Jacob. ([1860] 1985). *La cultura del renacimiento en italia*. Madrid, Sarpe.
- Burucúa, José. (2001). *Corderos y elefantes. Nuevos apuntes sobre la modernidad clásica*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Cartagena, Nelson. (2009). *La Contribución de España a La Teoría de La Traducción. Introducción Al Estudio y Antología de Textos de Los Siglos XIV y XV*. Madrid, Iberoamericana.
- Chomarat, Jacques. (1981). *Grammaire et rethorique chez Erasme*. Paris, Les Belles Lettres.
- Ciordia, Martín, Américo Cristófalo, et al. (2011). *Perspectivas actuales de la investigación literaria*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Cox, Virginia. (1992). *The Renaissance Dialogue : Literary dialogue in its social and political contexts, Castiglione to Galileo*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DeWitt, Norman W. (1964). *Epicurus and His Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota.
- Di Napoli, Giovanni. (1971). *Lorenzo Valla: filosofia e religione nell'umanesimo italiano*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Donis, Marcelino. (1995). "El epicureísmo y su repercusión histórica". *Themata: Revista de filosofía*: 175-198

- Flores, Enrico. (1980). *Le Scoperte di Poggio e il testo di Lucrezio*. Napoli, Liguori Editore.
- Fois, Mario. (1969). *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*. Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana.
- Foucault, Michel. ([1969] 2007). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund. ([1930] 1970). *El Malestar En La Cultura y Otros Ensayos*. Traducido por Rey Ardid, Ramón. Madrid, Alianza.
- Frye, Northrop. (1988). *El Gran Código*. Traducido por Casals, Elizabeth. Barcelona, Gedisa.
- Fubini, Ricardo. (1990). "Indagine sul De voluptate di Lorenzo Valla". *Umanesimo e secolarizzazione*. Ricardo Fubini. Roma, Bulzoni Editore: 339-394.
- Gadamer, Hans. ([1960] 2004). *Truth and Method*. New York, Continuum publishing group.
- Gambino-Longo, Susanna. (2004). *Savoir de la Nature et Poésie des Choses. Lucrèce et Épicure à la Renaissance italienne*. París, Honoré Champion.
- García Gual, Carlos. (1996). *Epicuro*. Madrid, Alianza.
- Garin, Eugenio. (1961). "Ricerca sull'Epicureismo del Quattrocento." en id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: Ricerche e documenti*, Florencia, Sansoni.
- Gentile, Giovanni. ([1902] 1962). *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*. Florencia, Sansoni.
- González Rolán, T., A. Moreno Hernández, y P. Saquero Suárez-Somonte (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 Alphonsiana: (Alfonso de Cartagena Vs. L. Bruni y P.Candido)*. Madrid, Ediciones Clásicas.
- Greenblatt, Stephen. (2011). *The Swerve: How the World Became Modern*. New York, W.W. Norton & Cía.
- Grilli, Alberto. (1953). *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milán, Fratelli Bocca Editori.

- Hadot, Pierre. (2006). *The Veil of Isis: an Essay on the History of the Idea of Nature*. Cambridge, Harvard University Press.
- Halkin, L.E., F. Bierlaire, *et al.* (1972). "Introduction" En: Erasmo de Rotterdam. *Colloquia*. Amsterdam, North-Holland Publishing Company, vol. I, 3: 4-23.
- Heller, Agnes. (1984). *El hombre del Renacimiento*. Barcelona, Península.
- Jungkuntz, Richard P. (1962). "Christian Approval of Epicureanism." *Church History* 31(3): 279-293.
- Kraye, Jill. (1988). "Moral philosophy" En: Charles Schmitt (ed). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. New York, Cambridge University Press: 301-386.
- Kristeller, Paul Oskar. ([1964] 1996). *Ocho filósofos del renacimiento italiano*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, Jacques. (2012). *Seminario de Jacques Lacan: libro 20: Aún, 1972-1973*. Traducido por Diana Rabinovich. Buenos Aires, Paidós.
- . *La ética del psicoanálisis, 1959-1960*. (2007). Traducido por Diana Rabinovich. Buenos Aires, Paidós,.
- Lenoble, Robert. (1969) *Histoire de L'idée de Nature*. Paris, Albin Michel.
- Linden, David. (2011). *The Compass of Pleasure*. New York, Viking.
- Lorch, Maristella de Panizza. (1976). "Voluptas, molle quoddam et non invidiosum nomen: Lorenzo Valla's Defense of Voluptas in the Preface to his De Voluptate" En: Edward Mahoney. *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*. New York, Columbia University Press: 214-228.
- . (1977). "Introduction" En: Lorenzo Valla. *On Pleasure / De voluptate*. New York, Abaris: 7-46.
- . (1985). *A Defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*. Munich, W. Fink Verlag.
- . (1991). "The Epicurean in Lorenzo Valla's On Pleasure" En: Margaret J. Osler. *Atoms, Pneuma, and Tranquility*. New York, Cambridge University Press: 89-114.
- Magnavacca, Silvia. (2000). "Estudio preliminar" En: Cristóforo Landino. *¿El intelectual o el político? El De vita contemplativa et activa de Cristoforo Landino*. Buenos Aires, Eudeba: 9-59.
- Marsh, David. (1980). *The Quattrocento Dialogue*. Cambridge, Harvard University Press.

- Muessig, Caroly, y Ad Putter (eds). (2007). *Envisaging Heaven in the Middle Ages*. London, Routledge.
- Nauta, Lodi. (2004). "Lorenzo Valla and the Limits of Imagination" En: Lodi Nauta y Detlev Pätzold (eds). *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*. Lovaina, Peeters: 94-113.
- (2009). *In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press.
- Onfray, Michel. (2007). *El cristianismo hedonista*. Barcelona, Anagrama.
- Pabel, Hilmar. (2002). "Reading Jerome in the Renaissance: Erasmus' Reception of the "Adversus Jovinianum"." *Renaissance Quarterly* 55(2): 470-497.
- Panizza, Letizia A. (1978). "Lorenzo Valla's De Vero Falsoque Bono, Lactantius and Oratorical Scepticism", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol 41: 76-107.
- (1995). "Valla's *De voluptate ac de vero bono* and Erasmus' *Stultitiae Laus*: Renewing Christian Ethics." *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 15: 1-25.
- Passannante, Gerard. (2011). *The Lucretian Renaissance. Philology and the Afterlife of Tradition*. Chicago, University of Chicago Press.
- Prévost, André. (1969). *Thomas More et La Crise de La Pensée Européenne*. Lille, Maison Mame.
- Rallo Gruss, Asunción. (1996). *La escritura dialéctica: estudios sobre el diálogo renacentista*. Málaga, Universidad de Málaga.
- Rico, Francisco. (1997). *El sueño del humanismo (de Petrarca a Erasmo)*. Madrid, Alianza.
- Robert, Aurélien. (2013) "Épicure Et Les Épicuriens Au Moyen Âge." *Micrologus* XXI: 3-46.
- Rodríguez Gesualdi, Carlos, y Tursi, Antonio. (2000). *Tres tratados "averroístas": Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Jacobo de Pistoia*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Rorty, Amelie Oksenberg. (1974). "The Place of Pleasure in Aristotle's Ethics." *Mind* 83 (332): 481-497.
- Rosenfeld, Jessica. (2011). *Ethics and Enjoyment in Late Medieval Poetry: Love after Aristotle*. New York, Cambridge University Press.

- Rummer, Erika. (1988). "On Disdaining the World / De Contemptu Mundi.", en: Erasmo de Rotterdam. *Collected Works of Erasmus. Spiritualia, vol.66*. Toronto, University of Toronto Press: 129-176.
- Saitta, Giuseppe. (1928). *Filosofia italiana e umanesimo*. Venecia, La nuova Italia.
- Stinger, Charles L. (1977). *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and the Revival of Patristic Theology in the Early Italian Renaissance*. State University of New York Press, Albany.
- Symonds, John Addington. ([1876] 1957). *El Renacimiento en Italia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Timmermans, Bernardus Johannes. (1938). "Valla et Érasme, défenseurs d'Épicure." *Neophilologus* XXIII(4): 414-419.
- Trinkaus, Charles. ([1970] 1995). *In Our Image and Likeness*. Notre Dame, University of Notre Dame.
- Van Riel, Gerd. (2000). *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonist*. Leiden, Brill.
- Van Ruler, Han. (2009). "The *philosophia Christi*, its Echoes and its Repercussions on Virtue and Nobility" En: Alasdair MacDonald, Zweder von Martels and Jan Veenstra. *Christian Humanism : Essays in Honour of Arjo Vanderjagt*. Leiden, Brill: 235-264.
- Vega, María J. (2006). "Erasmo y la dignidad del hombre" En: Guido M. Cappelli. *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo: atti del convegno internazionale di Madrid, 20-22 maggio 2004*. Roma, Salerno: 201-237.
- Verstraete, Beert. (2006). "The Defense of Epicureanism in Erasmus' Colloquies: from the 'Banquet' Colloquies to Epicureus"." *Canadian Journal for Netherlandic Studies* XXVII (2): 38-48.
- Walton, Douglas. (1997). "How can logic best be applied to arguments?" *Logic Journal of the IGPL* 5(4): 603-614.
- (2007). *Dialog Theory for Critical Argumentation*. Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- Warburg, Aby. (1999). *The Renewal of the pagan antiquity*. Los Angeles, Getty Research Institute.

Wieland, Georg. (1982) "The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics." En: Kretzman, Norman, Kenny, Anthony, y Pinborg, Jan (eds). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. New York, Cambridge University Press, 673-686.