

Huellas epicúreas en el pensamiento de Lorenzo Valla

Mariano Vilar¹

Recibido 25 de noviembre de 2016 / Revisado 14 de julio de 2017 / Aceptado 16 de julio de 2017

Resumen. En su diálogo titulado *De vero bono*, Lorenzo Valla cuestiona la admiración de los principios morales paganos por parte de sus contemporáneos. Con este propósito presenta un orador epicúreo que defiende la *voluptas* en contraposición al elogio estoico de la *honestas*. En las últimas décadas la crítica ha enfatizado el hecho de que el conocimiento del epicureísmo por parte de Valla era muy limitado al redactar esta obra, y también que su propósito no consistió en defender los postulados de esta escuela filosófica, sino en utilizarlos como un medio para lograr el objetivo de desestimar la importancia de la ética pagana en relación con la vida cristiana. Sin embargo, un análisis de aquellos puntos en los que el *De vero bono* de hecho se aproxima a las tesis epicúreas y de cómo algunas de las ideas allí presentadas se continúan en sus *Dialecticae disputationes* y en su *Apologia* permite observar que existieron aspectos de su obra inspirados en una visión positiva del filósofo de Samos.

Palabras clave: Lorenzo Valla; Epicureísmo; Renacimiento; Placer.

[en] Epicurean Traces in the Thought of Lorenzo Valla

Abstract. In his dialogue entitled *De vero bono*, Lorenzo Valla questions the admiration of pagan moral principles by his contemporaries. For this purpose he presents an Epicurean speaker who defends *voluptas* as opposed to the stoic praise of *honestas*. In recent decades critics have emphasized the fact that Valla's knowledge of Epicureanism was very limited when he wrote this work in 1431, and that its purpose was not to defend the principles of this philosophical school, but to use them as a means to achieve his objective of underestimating the importance of pagan ethics in relation to the Christian life. However, an analysis of those points where the *De vero bono* in fact approaches Epicurean thesis and how some of the ideas presented there are continued in his *Dialecticae disputationes* and in his *Apologia* show that there are aspects of his work inspired by a positive view of the philosopher of Samos.

Keywords: Lorenzo Valla; Epicureanism; Renaissance; Pleasure.

Sumario: 1. Introducción. 2. El epicureísmo en el *De vero bono*. 3. La *Dialectica* y la *Apologia*. 4. La defensa del término *voluptas* y el debate Bruni-Cartagena. 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Vilar, Mariano (2017): «Huellas epicúreas en el pensamiento de Lorenzo Valla», *Cuadernos de Filología Italiana*, 24, pp. 131-148.

1. Introducción

El *De vero bono* de Lorenzo Valla (también conocido como *De voluptate* y *De vero falsoque bono*) fue considerado durante mucho tiempo como una de las principales

¹ Universidad de Buenos Aires / CONICET. San José 347, 2ºB (CP: 1076), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
marianovilar@filo.uba.ar

pruebas de que ya en la primera mitad del *Quattrocento* la filosofía epicúrea comenzó a ser valorada positivamente². Sin embargo, en las últimas décadas se ha tendido a reconsiderar críticamente esta idea, y hoy por hoy la mayoría de los especialistas sostiene que esta asociación de Valla con el epicureísmo no está apoyada en bases sólidas. Esto se debe a dos motivos. En primer lugar, los lectores críticos del *De vero bono* reconocieron que no puede considerarse que lo que en este texto se presenta bajo la categoría de “epicúreo” se corresponde con lo que enseñaba el filósofo de Samos (Kristeller 1964 [1996: 46]). Muchos de los principios básicos del epicureísmo antiguo (en particular en relación con la moderación de los placeres) se contradicen con la caracterización que recibe en este texto la *voluptas*. Tampoco lo que allí se dice sobre el funcionamiento del cosmos y de las fuerzas divinas es equiparable con la física y la teología de Epicuro y sus seguidores.

En segundo lugar, el gran interés que despertó en la última década el proceso de reincorporación al canon del *De rerum natura* de Lucrecio a partir de su redescubrimiento en 1417 implicó, en la mayoría de los casos, un esfuerzo por esclarecer hasta qué punto la influencia de este texto puede percibirse en los años inmediatamente posteriores a su primera circulación entre los humanistas. No hay evidencia alguna de que Valla hubiera podido tener acceso al texto descubierto por su futuro enemigo, Poggio Bracciolini, y la probabilidad de que hubiera podido leerlo al momento de redactar el *De vero bono* en 1431 (en aquel entonces con el título *De voluptate*) es muy limitada.

Estos dos aspectos confluyen en la percepción contemporánea de que Valla no puede ser considerado con justicia como un representante de un eventual retorno renacentista al epicureísmo. La enciclopedia *The Classical Tradition*, editada por Anthony Grafton *et al.* (2010: 321), lo expresa de forma breve y concisa: «Valla's treatise cannot be taken as an endorsement of Epicurean views without serious misreading». El propósito de este artículo consiste en aportar una nueva perspectiva a esta cuestión a partir de un análisis cuidadoso de los elementos epicúreos en el *De vero bono* y en otros textos posteriores de Valla, partiendo de la hipótesis de que no es posible simplificar la interacción de este autor con el epicureísmo a una única respuesta, sea esta afirmativa o negativa.

2. El epicureísmo en el *De vero bono*

Valla contaba con menos de treinta años cuando escribió el *De vero bono* y se encontraba en Pavia luego de haber fracasado en su intento de ingresar a la Curia

² Puede encontrarse en Santangelo (1963) y en Pagnoni (1974) una síntesis de los principales autores que sostuvieron esta postura. Don Cameron Allen (1944), en su estudio sobre el proceso de recuperación y revalorización del epicureísmo, señala a Valla como una de las principales figuras a tener en cuenta. Garin (1961) también incluye a Valla dentro de su estudio sobre la recuperación de Epicuro en el siglo XV, pero se ocupa de diferenciarlo de los autores que propusieron estudiar a Epicuro desde una perspectiva “extremadamente seria”, librada de cualquier exceso hedonista pero también contraria al ascetismo sin fundamento. Filelfo pertenecería a esta última corriente. Vickers (1986) analiza estas y otras interpretaciones y sostiene la hipótesis de que Valla en ninguna medida aspira a defender el hedonismo materialista y que el epicureísmo únicamente está en función de ser superado por la perspectiva cristiana. No por eso deja de admitir, sin embargo, que Valla aspiró a recuperar positivamente algunos aspectos de la *voluptas* epicúrea en trabajos posteriores. La reciente interpretación de Byrne (2013), sin apartarse de estos presupuestos, enfatiza el carácter radical de las tesis de Valla en el *De vero bono* respecto de la tradición cristiana.

como secretario papal. Es el primer texto suyo que ha llegado hasta nosotros, ya que no hay testimonios conservados de su *opera prima*, el *De comparatione Ciceronis Quintialinique*.

Tal como mencionamos más arriba, Poggio Bracciolini redescubrió el *De rerum natura* en 1417. Este texto, junto a muchos otros descubrimientos, fue enviado a su colaborador Niccolò Niccoli, quien lo retuvo durante décadas en su residencia en Florencia (Reeve 2010). De acuerdo a las investigaciones más recientes, solo alrededor de 1440 el texto comenzó a circular entre los interesados en los *studia humanitatis* (Palmer 2014). Hay escasas probabilidades de que Valla, alejado en ese momento del círculo florentino, haya tenido un acceso temprano al poema de Lucrecio. Esto se refuerza por el hecho de que no hace mención alguna a él en su correspondencia, y las escasas citas que aparecen en su *De vero bono* pueden haber sido tomadas de fuentes secundarias, como las *Divinae Institutiones* de Lactancio³. Cabe suponer que si Valla hubiera realmente conocido el texto de Lucrecio, teniendo plena conciencia de su novedad, hubiera hecho de él un uso más profundo. En la segunda versión, de 1433 (ahora con el título *De vero bono*), no se produce ningún incremento de la presencia de Lucrecio que posibilite especular que por esos años entró en contacto con su célebre poema científico-filosófico⁴.

Descartada en principio la posibilidad de hablar de una transmisión directa del epicureísmo a través del *De rerum natura*, cabe preguntarse si existe alguna posibilidad de que Valla conociera la otra principal fuente del limitado corpus de esta corriente filosófica: el libro décimo de las *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, que no solo contiene una biografía apologética de Epicuro, sino que incluye también sus cartas y sus *Máximas capitales*. Durante la Edad Media circuló una versión de esta obra en la traducción de Henri Aristippus en el siglo XII, pero no incluía el décimo libro, por lo que no proveía testimonios directos del epicureísmo. La primera traducción integral al latín es de 1433 y fue producida por Ambrogio Traversari, un monje de la orden Camaldulense que colaboró en diversas ocasiones con los estudios humanísticos a partir de su amplio conocimiento de la lengua griega⁵. Esta fecha coincide con la segunda redacción del *De vero bono*, pero nuevamente las probabilidades de que Valla hubiera tenido acceso a la traducción ni bien esta fue finalizada son limitadas, sobre todo por no pertenecer al ámbito florentino, eje de la revalorización de Epicuro en la primera mitad del siglo XV (Brown: 2010)⁶.

Coincidimos con las apreciaciones de los especialistas en cuanto al hecho de que las principales fuentes secundarias que empleó Valla para caracterizar la filosofía epicúrea son Cicerón y Séneca en el ámbito de la literatura pagana, y Lactancio y

³ Davies (1987: 124 n7) señala que una de las dos citas de Lucrecio en el *De vero bono* proviene de Lactancio (*Institutiones*, III.17) mientras que la otra («ispaque deducit dux vitae dia voluptas» —*De rerum natura* II.172) es más difícil de ubicar en fuentes secundarias. Considera, sin embargo, que es altamente improbable que Valla haya tenido acceso al poema completo. En un estudio sobre la biblioteca de Valla, Gargan (2010: 235) señala que Lucrecio estaba disponible para Valla en 1440, cuando se encontraba en Nápoles.

⁴ Maristela Lorch presenta un análisis completo de las distintas versiones en sus respectivos manuscritos y ediciones impresas en el prólogo de su edición crítica (Valla 1970).

⁵ Véase Robert (2013) sobre la transmisión medieval del epicureísmo.

⁶ No puede descartarse del todo la posibilidad de que Valla, quien había aprendido griego con Giovanni Aurispa en Roma, conociera el texto de Diógenes Laercio en su lengua original. Filelfo tenía una copia de este texto en 1431 (Kraye 1997: 237, n. 3). Sin embargo, esto es doblemente improbable ya que no sólo tendría que haberse procurado el manuscrito sino que además es difícil asegurar que su conocimiento del griego fuera tan elevado por aquellos años. Recordemos que sus traducciones de Tucídides fueron realizadas por encargo de Nicolás V en su madurez.

Agustín en el de la literatura cristiana⁷. No hay duda de que estas fuentes tenían una orientación ideológica particular y venían acompañadas de una valoración por lo general negativa, aunque no de forma unívoca. Teniendo en cuenta estos elementos ¿puede considerarse que el *De vero bono* implicó un intento serio para ubicar el epicureísmo en un lugar de privilegio frente a otras escuelas filosóficas paganas?

En el proemio a la versión de 1433 Valla declara que los epicúreos son «abietos homines et contemptos» (*DVB*, p. 52), pero que aun así están más cerca de la verdad que sus rivales estoicos⁸. De acuerdo a la clásica biografía de Mancini (1891: 52), Valla se habría propuesto defender sistemáticamente al epicureísmo de las calumnias con las que fue acusado. Tal como vimos, en la actualidad esta interpretación ha perdido peso, y predomina la idea de que la exaltación del epicureísmo en Valla no es más que una herramienta oratoria empleada con el propósito específico de atacar la valoración exacerbada de la filosofía moral de los antiguos⁹. Por nuestra parte, si bien coincidimos con esta interpretación en términos generales, no consideramos que esto anule cualquier posibilidad de leer en el *De vero bono* rastros de la filosofía del Jardín, si más no sea a través de fuentes secundarias. Para eso nos concentraremos en algunas secciones clave en las que los distintos personajes del diálogo invocan a Epicuro y a su filosofía.

Fuera de su mención en el prólogo, el epicureísmo hace su entrada en uno de los primeros parlamentos de Maffeo Vegio, quien, en todas las versiones a partir de 1433, estará encargado de defender la *voluptas*¹⁰. Luego de interpelar a Catón Sacco —defensor del estoicismo— declara:

En verdad no deberías estar sorprendido si yo, que parezco defender a Epicuro (pues como él coloco el bien supremo en el placer), sostengo que todas las cosas fueron producidas por la providencia de la naturaleza, cosa que él rechaza. [...] Es sin embargo agradable que se permita tomar para la causa que uno defiende apoyos de cualquier lugar, como hace vuestro Séneca, defensor enérgico en primer lugar de vuestra secta [estoica], que muchas cosas repite del mismo Epicuro como si él fuera epicúreo, o que a veces pareciera que hiciera de Epicuro un estoico. Esto debería permitírseme aún más a mí que soy un iniciado no en los ritos de la filosofía sino en los de la oratoria y la poesía, que son mayores y más dignos¹¹.

⁷ Sobre las fuentes cristianas del pensamiento de Valla véase especialmente Trinkaus (1970 [1995]) y Fois (1969). Bouwsma (1975) presenta a Valla como un seguidor de la corriente agustiniana, que él opondría a la estoica.

⁸ Todas las citas del *De vero bono* corresponden a la edición crítica de Maristela Lorch citada en la bibliografía final (Valla 1970). Todas las traducciones del texto al español aquí presentadas fueron realizadas por el autor de este artículo.

⁹ Esta es la perspectiva de Fois (1969), quien tiende a reducir la importancia del epicureísmo y del elogio de la *voluptas* en pos de una interpretación basada en las intenciones declaradas por Valla en el proemio de las versiones de 1433 en adelante. La mayoría de los estudiosos contemporáneos del texto continúan en esta línea, aunque algunos autores, como por ejemplo Lorch (1991), han dado una importancia mayor al rol cumplido por la perspectiva epicúrea (o pseudo-epicúrea) en este texto.

¹⁰ En la versión de 1431 era Antonio Beccadelli (el “Panormita”) quien cumplía esta función.

¹¹ «Neque vero te admiratio teneat si ego qui Epicurum defendere videor (nam summum bonum ut ille in voluptate constituo) omnia nature providentia non inficior esse effecta, quod hic noluit. [...] Et nihilominus undecunque libuerit licet sue queneque cause adiumenta arcessere, quod fecit Seneca tuus, istius secte assertor in primis acer, qui ita multa ab ipso Epicuro repetit ut vel ille Epicureus vel hic stoicus interdum factus esse videatur. Et quanto id mihi magis est concedendum qui non philosophie sacris sed oratoriis et poeticiis initiatus sum maioribus et prestantioribus». (*DVB*, I, X, 2)

Desde un primer momento se establece un claro recorte de la filosofía epicúrea, siguiendo la estela de Séneca, que apunta a desvincular por completo la física atomística y la negación de la influencia de los dioses sobre el mundo de la filosofía moral epicúrea, identificada con la ecuación *voluptas = summum bonum*. Tal recorte se mantendrá constante en las obras de madurez de Valla, quien nunca mostró interés en los átomos de Demócrito o el *clinamen* lucreciano¹². Inmediatamente después del pasaje citado, Vegio se lanza a pronunciar una apología del *ars oratoria*, que contrapone a la filosofía. Mientras que los filósofos son *obscurus, squalidi y exangues*, los oradores están dotados de *magnificentia* y tienen la capacidad de presentar sus ideas de forma clara y poderosa.

Algo más adelante, Vegio sostiene que seguirá a Aristipo ya que se encuentra más cerca de la verdad que cualquier otro filósofo¹³. Pese a que en la mayor parte del texto, Vegio se presenta como defensor del epicureísmo, parece no hacer una distinción entre esta filosofía y la de los cirenaicos. Dicha diferencia es clara en Lactancio, por lo que Valla no podía desconocerla¹⁴. La exaltación de placeres como los de la alimentación, la bebida y el sexo presente en algunos pasajes del parlamento de Vegio sin duda se acercan más a lo que sabemos de Aristipo de Cirene que a los testimonios sobre la vida de Epicuro.

Sin duda los elementos que hemos presentado hasta ahora apuntalan la hipótesis actualmente aceptada de que no pueden encontrarse en este texto elementos epicúreos en el sentido específico del término. Una de las soluciones propuestas para explicar el uso del término “epicúreo” es la que propone Fubini (1990), para quien la propuesta de Valla no consiste en defender el epicureísmo en sí, sino más bien atacar el anti-epicureísmo. Para esto emplea una serie de argumentos que apuntan principalmente a exhibir la falsedad y la hipocresía de quienes dicen considerar que la *honestas* es su propia recompensa, cuando en rigor sólo aspiran a la *utilitas* que de una forma u otra les proporciona.

Este espíritu crítico no está ausente de la doctrina de Epicuro, quien —se supone— dijo alguna vez: «Escupo sobre lo bello y sobre quienes lo admiran vanamente, toda vez que no produzca ningún placer» (Usener, fr. 512)¹⁵. Esta declaración, que es incluso más fuerte que los cuestionamientos de Vegio al estoicismo, no es sin embargo parte del cuerpo central de doctrinas de la escuela del Jardín. Para poder encontrar elementos que iluminen aspectos concretos de esta escuela y que permitan separarla de la exaltación generalizada de la *voluptas* es necesario hilar más fino entre los argumentos presentados por Maffeo Vegio.

La máxima *lathe biosas*, ‘vive ocultamente’, es uno de los elementos por los que suele separarse al epicureísmo del estoicismo, en la medida en que dentro de este último movimiento existieron figuras fuertemente vinculadas con la vida política del

¹² Así fue en la enorme mayoría de los casos en el *Quattrocento*, aunque ha de destacarse que Marsilio Ficino mostró un interés específico en cuestiones relativas a la teoría de la percepción que aparece en el *De rerum natura* y a algunas observaciones fisiológicas sobre la naturaleza del deseo. Esto se ve con especial claridad en su *De amore* (el comentario al *Banquete*) y en su *Comentario al Sofista*. Véase al respecto Allen (1989).

¹³ «Honestum grece kalon vocant atque ad hanc diffinitionem nihil te posse, Cato, addere arbitror et suum uterque dicimus non summum amodo sed etiam solum bonum, tu quidem Zenone auctore, ego autem Aristippo quem verissime omnium sensisse existimo». (*DVB*, I, XV, 2).

¹⁴ En el libro III de las *Institutiones*, Lactancio condena de forma unívoca a Aristipo y sus seguidores, quienes privilegiaban el placer carnal, y admite una relativa superioridad de la filosofía de Epicuro que valoraba la paz del cuerpo y del espíritu antes que los excesos.

¹⁵ Citamos según la traducción de Bieda (2015).

Imperio Romano. Ya Petrarca había destacado que la máxima epicúrea de alejarse de la actividad civil y de la opinión de las multitudes era uno de los elementos rescatables de su pensamiento¹⁶. Si bien Valla no era un defensor de la vida contemplativa, en el *De vero bono* el personaje de Maffeo no se abstiene de pronunciar el siguiente juicio sobre la reutilización de la fábula platónica de Giges: «Ciertamente ante tu pregunta de si Giges obró de forma correcta, responderé: no lo hizo. ¿Antepongo por eso la virtud al reino? Yo en verdad he antepuesto la vida pastoril, o sea el placer de la seguridad de antaño frente a las preocupaciones del reino, y por esto pienso que Giges es merecedor de su infortunio»¹⁷.

Aunque no ahondaremos aquí en la significación de esta fábula en el contexto del *De vero bono*, Vegio repite en distintas ocasiones que el motivo principal por el que considera que las acciones del pastor invisible son reprobables es porque sacrifica la calma de la vida pastoril por la preocupación constante de quien se encuentra en el poder¹⁸. Estas observaciones concuerdan con la interpretación de Vegio de las *Georgicas* de Virgilio. Mientras que algunos versos de esta obra habían sido utilizadas por el personaje de Catón Sacco para condenar la *stultitia* de los que consideran placentera la vida campestre, el orador epicúreo resalta los versos en los que Virgilio alude a Lucrecio, uno de sus principales maestros, por proveer (gracias a las enseñanzas de Epicuro) una forma de gozar sin temores de la contemplación de la naturaleza: «Dichoso aquel que ha podido conocer las causas de las cosas y ha pisoteado todo tipo de temores, el destino inexorable y el estrépito del ávido Aqueronte»¹⁹.

Estas líneas aparecen en estrecha relación con otra de las temáticas en las que podemos encontrar afinidades entre los planteamientos de Vegio y los del maestro del Jardín: la de la *ataraxia*, traducida como *tranquillitas*. Encontramos aquí una valoración de Epicuro que se mantiene sorprendentemente fiel al espíritu original de su pensamiento (o al menos, a las hipótesis que hoy manejamos sobre su pensamiento). Vegio comienza por afirmar que poseer una conciencia limpia es para los estoicos como una «diadema del alma virtuosa» (*diadema honeste mentis*), la seña principal de que se ha llevado una vida acorde con los principios esenciales de la moral. Vegio coincide en que la *tranquillitas* es un valor fundamental, pero según él solo tendrá sentido en la medida en que la relacione con la *voluptas* y no con la *honestas*. Epicuro estaría de acuerdo.

Sostener esta perspectiva implica para Vegio enfrentarse a una de las acusaciones más comunes en contra del hedonismo: la idea de que quien vive por el placer, se encuentra perpetuamente atormentado por la culpa que sus actividades acaban por producirle. En este contexto declara: «Los vicios deben ser evitados porque no permiten a la mente estar tranquila, y hay cierta molestia que la mente retiene por el recuerdo de las cosas y de los hechos. [...] Por eso debemos alejarnos también de aquellos

¹⁶ Petrarca, *Rerum memorandarum libri* III, 77.

¹⁷ «Nempe quod interroganti tibi an probem factus Gygis, respondebo: non probro. Ergo honestum regno anteponis? Ego vero pastoritam vitam anteposui, hoc est voluptatem pristinae securitatis regie sollicitudini et ob id Gygem de se male meritum puto». (*DVB*, II, XXVI, 8)

¹⁸ Para un análisis de la función argumentativa de esta fábula en el *De vero bono*, véase Vilar (2014).

¹⁹ «Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subieci pedibus strepitumque Acheronis avari». (*Geórgicas* II, 490-493)
Citamos según la traducción de Jaime Velázquez editada por Cátedra (1994).

vicios que mencioné, ya que no permiten que sean obtenidos aquellos placeres que surgen de una mente serena»²⁰.

Aquí Vegio parece estar tomando una dirección muy diferente de la que predomina en el resto de su extenso parlamento (que cubre la mayor parte del libro I y la totalidad del libro II del *De vero bono*). La exaltación de los distintos placeres sensoriales da lugar a la búsqueda de una vía media, basada en la postulación de que un alma que no esté guiada por la *honestas* no tiene por qué estar dominada por el vicio. La aparición aquí de la figura histórica de Epicuro, por única vez en el diálogo, no es casual. Vegio utiliza una argumentación *ad hominem* muy frecuente en la defensa del epicureísmo y que aparece en su máxima expresión en el libro décimo de las *Vidas* de Diógenes Laercio: la exaltación de la moralidad de Epicuro y de la dignidad con la que enfrentó su muerte²¹.

¿Es este elogio de la *tranquillitas* una forma de referirse a los “placeres catastemáticos”?²² Esto parece improbable, ya que no hay duda de que el elogio de la *voluptas* sensorial (“cinética” según la terminología del filósofo de Samos) es la que predomina a lo largo del texto. La idea de que el placer más importante (y al que debemos aspirar como objetivo existencial) es aquel que se caracteriza por la ausencia de malestares no concuerda con la apología de los cinco sentidos que aparece en el libro primero de la obra. Este elogio de la *tranquillitas* alude a la posesión de una mente libre de culpas y no a la inactividad o a la ausencia de sensaciones placenteras o dolorosas.

Admitida la ausencia de los placeres catastemáticos en el texto, resta preguntarse si pervive en el *De vero bono* la diferenciación de la elegibilidad de los placeres dependiendo de sus consecuencias. Esta es la base del cálculo epicúreo (también conocido como “cálculo hedonista”) que postula que hay placeres que deben ser evitados por generar un mayor dolor a largo plazo, y que hay dolores que deben ser aceptados por el placer que proporcionarán (“Carta a Meneceo”, 129). Esta idea nunca aparece expresada con toda claridad en el texto de Valla, si bien veremos más adelante que el *De vero bono* incluye una reflexión al respecto que aparecerá reproducida en obras posteriores. La exaltación de la *voluptas* no está aquí acompañada por una reflexión sobre el lugar que ha de tener su opuesto, el dolor, en la vida del ser humano²³. Cuando se expresa el criterio para elegir placeres, este se presenta en base a un cálculo de naturaleza religiosa y en la boca de Antonio da Rho, el orador que sucede a Vegio en la estructura del diálogo y que representa la superación cristiana de las limitaciones de la ética pagana:

²⁰ «Que vitia devitanda sunt quod mentem quiescere non sinunt, que molestia quedam est quam mens sustinet gestarum rerum recordatione. [...] Ergo a vitis tum propter ea que attigi temperandum est tum vero ne amittas eas voluptates que ex mentis serenitate capiuntur». (*DVB* II, XXIX, 2).

²¹ Lorch (1985: 199) observa que Vegio modifica significativamente algunos términos de su fuente (*De finibus* II, 96) para aminorar la importancia de la contemplación en la felicidad de Epicuro. Esto probablemente sea consecuencia de la valoración de Valla de la voluntad y el afecto (comprendidos dentro de la *caritas* cristiana) por sobre las teorías del *summum bonum* de corte exclusivamente teórico-contemplativo.

²² De acuerdo a Diógenes Laercio (*Vidas* X, 136) los placeres catastemáticos son aquellos que no implican movimiento ni modificaciones en el cuerpo, sino que aparecen como consecuencia de la ausencia de todo malestar físico y anímico. Para De Witt (1964: 243), son el aspecto clave del epicureísmo y el principal elemento que lo distingue de otras teorías que destacan el rol de la *hedoné* en el pensamiento Antiguo.

²³ Sabemos, por una carta que le escribió a Valla en 1431, que Antonio Beccadelli planeaba escribir un libro específicamente sobre el dolor, donde pensaba utilizar la argumentación de su entonces amigo y colega. Sin embargo, no tenemos ningún testimonio de que haya producido este texto. Puede encontrarse esta carta (OB) en la reciente edición del epistolario de Valla (Valla 2013: 6-11).

Pues el placer existe en dos sentidos: uno aquí en la tierra, otro luego en el cielo [...], uno es madre de los vicios, el otro de las virtudes. Lo diré de forma más llana: todo aquello que fue hecho sin expectativa de aquel placer posterior, y por la esperanza del placer del presente es pecado; en las cosas importantes, como cuando edificamos casas, compramos propiedades, comerciamos, contraemos matrimonio, y en verdad en las cosas menores, como cuando comemos, dormimos, caminamos, hablamos, deseamos: delante de todas estas cosas por un lado está el premio y por otro el castigo frente a nosotros. Por esto hemos de abstenernos de este placer si queremos gozar del otro; no podemos gozar de ambos²⁴.

La última frase es la que resulta de especial importancia para comprender cómo, en esta obra de Valla, aparece la cuestión de la elección de los placeres a partir de la expectativa de obtener dolor como consecuencia. Tanto para el humanista romano como para Epicuro, la elección de abstenerse de ciertos placeres no implica una contradicción interna al hedonismo. La diferencia principal es que aquí el cálculo entre placer y dolor incorpora como elemento definitorio la vida ultraterrena, un aspecto que los epicúreos originales no estaban dispuestos a considerar en su sistema ético. El hecho de que la *voluptas in terris* aparezca como *mater vitiorum* en esta descripción no debe hacernos perder de vista que es posible gozar también en esta vida, siempre y cuando este goce se defina en relación con la expectativa o esperanza (*spes*) del verdadero placer, cuya naturaleza no es de este mundo.

Antes de pasar al análisis de otros textos de Valla, es importante señalar que aquí se producen diferencias entre Maffeo Vegio (el orador epicúreo-cirenaico) y Antonio da Rho (el defensor del cristianismo), ya que el primero había negado la vida ultraterrena y había afirmado que el cuerpo y el alma no pueden realmente separarse²⁵. Pese a oponerse tajantemente a estas aseveraciones (que interpreta como un juego irónico-socrático de su interlocutor), el Raudense continúa afirmando la supremacía de la *voluptas* en la medida en que se la entienda en base a la vida ultraterrena. El placer en el sentido auténtico (celestial) y la virtud en su significado profundo (indisociable de la religión cristiana) siguen estando fuertemente asociados para ambos personajes. En otras palabras, lo que proclama Vegio al inicio de la discusión continúa siendo cierto incluso cuando se le da al cristianismo la victoria:

Así pues en primer lugar ha de disponerse lo siguiente: o el placer o la virtud son el supremo bien a alcanzar, pero no ambas. No es posible que se obtenga el mismo efecto y consecuencia de cosas contrarias, como por ejemplo de la salud y la enfermedad, de lo húmedo y lo árido, de lo ligero y lo pesado, de las luces y las tinieblas, de la paz y la guerra, a no ser que las virtudes no sean partes de la

²⁴ «Nam ea [voluptas] duplex est: altera nunc in terris, altera postea in celis [...], altera mater est vitiorum, altera virtutum. Dicam planius. Quicquid citra spem illius posterioris fit propter spem huius presentis peccatum est; nec in magnis modo, ut quod domos edificamus, fundos emimus, mercature operam damus, matrimonium contrahimus, verum etiam in minimis ut quod comedimus, dormimus, ambulamus, loquimur, cupimus, pro quibus omnibus et premium nobis et pena proposita est. Quare hac abstinendum est si frui illa volumus; utraque non possumus». (*DVB*, III, X, 1)

²⁵ La negación de la posibilidad de separar por completo el cuerpo y el alma aparece en *DVB* II, XVIII, mientras que la refutación de la vida ultraterrena puede encontrarse en II, XXX-XXXI.

honestas sino que asistan para la procuración del placer, lo que con razón declara Epicuro y que yo apruebo²⁶.

3. La *Dialectica* y la *Apologia*

Aunque el *De vero bono* es la única obra de Valla que suele ser asociada con el epicureísmo, en algunos de sus textos posteriores pueden encontrarse referencias a esta escuela y sus principales doctrinas. Nos referiremos a dos textos: sus *Dialecticae disputationes* y su *Apologia pro se et contra calumniatores ad Eugenium IV*. El primero de ellos fue elaborado y re-elaborado en sucesivas ocasiones y, al igual que el *De vero bono*, tuvo distintos títulos²⁷. La primera versión es de 1439, pero Valla continuó trabajando en la *Dialectica* hasta su muerte en 1457. La *Apologia* fue escrita en 1444 en Nápoles como un intento de obtener el favor papal tras el juicio por herejía que había sufrido Valla como consecuencia de algunas de sus tesis más radicales, entre las que destacan su cuestionamiento frontal de la “donación de Constantino” (expuesta en su *De falso credita et ementita Constantini donatione*), su refutación de que el credo apostólico había sido elaborado por los apóstoles mismos, y el antiaristotelismo generalizado de las *Dialecticae disputationes* (Radetti 1953).

Valla se refiere específicamente a su *De vero bono* en el décimo capítulo del libro primero de la *Dialectica*, titulado *De virtutibus*. El objetivo general del capítulo consiste en atacar la concepción aristotélica y estoica de la *virtus*, para lo cual enfatiza el valor del *affectus* y la *voluntas* por sobre la *sapientia* o *scientia*. Valla considera que la *prudentia*, en la medida en que pertenecería a este último ámbito, no debe ser considerada una virtud, ya que la virtud y la voluntad son la misma cosa²⁸. Además, al igual que el Raudense en el *De vero bono*, sostiene que la verdadera virtud es la *caritas* y que la *fortitudo* no es más que una de sus formas. La virtud no es en sí misma placentera, al contrario, es *tormentus*, *poena*, *supplicium*, por lo que jamás puede identificarse en sí misma con el sumo bien. Valla explica que Dios debe ser amado como causa eficiente y no *propter se*. Esta aclaración es importante porque sirve como defensa ante la que podría ser una objeción a la concepción de la divinidad del *De vero bono*, según la cual no se trata de amar a Dios por la recompensa que esperamos de este amor (como si se tratara de un príncipe al que cortejamos) sino de identificarlo como la fuente de todos los bienes propios de la Creación (*Dialecticae disputationes*, I, IX, p. 161)²⁹.

²⁶ «Itaque hoc constituendum est inprimis: aut hanc [honestas] aut illam [voluptas] finem boni consequi, nequam ambas. Nequit enim fieri ut contrariarum rerum unus sit finis atque effectus, ut incolumitatis et egritudinis, humentium et aridorum, levium et gravium, lucis et tenrbrarum, pacis et belli, nisi ea ratione ut virtutes non sint partes honestatis sed comparande voluptati asserviant, quod sane Epicuro placet et mihi approbatur». (*DVB* I, XIV, 2).

²⁷ Además de *Dialecticae disputationes*, el texto fue conocido como *Repastinatio dialecticae et philosophiae* (el título de su primera versión) y *Retractatio totius dialecticae cum fundamentis universae philosophiae*.

²⁸ «Virtus, ut dicebam, est voluntas, sive amor boni, odium mali, quorum neutrum sine altero fit» (*Dialecticae disputationes*, I, ix, p. 150).

²⁹ La *Dialectica* trabaja también con otra temática que ocupa cierto espacio en el *De vero bono*: el ataque a la teoría aristotélica del justo medio que opone una virtud a dos vicios, uno por defecto y otro por exceso. Antonio da Rho demuestra la falsedad de esta teoría, que había sido introducida en el texto por Catón.

La *Dialectica* presenta una defensa de Epicuro que, pese a su brevedad, puede ser considerada como una de las pruebas fundamentales de que Valla tenía una valoración propia de esta figura más allá de su uso oratorio en el *De vero bono*:

Puesto que Epicuro coloca el sumo bien en el placer del alma, me admira que Lactancio haya esperado refutar el placer con estas palabras: “por lo tanto, no fue sabio quien creyó que el sumo bien estaba en el placer del alma puesto que, ya sea que este es una sensación de seguridad [*securitas*], ya sea que es un goce [*gaudium*], es común a todos”. ¿“Goce”, Lactancio? ¿Nuestro goce casi angélico en las cosas divinas, y luego el goce angélico mismo, que tú admites es una forma de placer, es compartido con las bestias?³⁰

El pasaje al que se refiere Valla es *Divinae institutiones* III, viii, donde Lactancio refuta la concepción del *summum bonum* de Epicuro (sin nombrarlo directamente) porque no es específica del ser humano³¹. Luego del párrafo que hemos citado, Valla procede a demostrar la falsedad de la argumentación de Lactancio interpeleándolo con preguntas en un estilo que recuerda fuertemente al de Vegio en el *De vero bono*. Su principal objetivo no consiste tanto en diferenciar la naturaleza intrínseca de los placeres animales de aquellos que provienen de las *res divinae*, sino en ligar estos últimos a la inmortalidad (el auténtico sumo bien para Lactancio), ya que una inmortalidad sin *voluptas* no podría ser considerada un premio para aquellos que se esfuerzan en el camino de la virtud. Para esto cita otros pasajes de las *Institutiones* que apoyan los posicionamientos de la *Dialectica* y del *De vero bono*, puesto que marcan la diferencia entre las *voluptates incorruptas* de la recompensa celestial y las *iocunditates inanes* de los que se entregan a los vicios (*Institutiones* VI, 3). La vinculación entre *voluptas* e inmortalidad que ya está contenida en Lactancio (pero sin el desarrollo que le otorga Valla en el texto anterior) le permite distanciarse del problema de si el placer puede ser en sí mismo un bien pese a que los animales lo comparten. Mientras que Vegio, negador de la vida ultraterrena, coincidía con el epicureísmo en el reconocimiento de la universalidad de la búsqueda de la *voluptas*, aquí la inmortalidad, una propiedad que los hombres no comparten con las criaturas inferiores, funciona como la barrera que separa los dos planos. Las características de la *voluptas* no son, sin embargo, diferenciadas en sí mismas, y el hecho de que Valla cuestione aquí a Lactancio, presentado como una de sus principales guías en el *De vero bono*, muestra que consideraba pertinente detenerse a defender la figura de Epicuro incluso cuando se opone a sus autoridades predilectas.

La *Apologia* de 1444 es más abundante en la defensa del filósofo de Samos. En primer lugar, ni bien comienza la sección del texto dedicada al *De vero bono*, Valla

³⁰ «Miror Lactantium sperasse a se voluptatem —cum Epicuro summum bonum in animi voluptate ponente— confutatam his verbis: Sapiens ergo non fuit qui summum bonum credidit animi voluptatem quoniam sive illa securitas est sive gaudium commune est omnibus. An gaudium, Lactanti, illud nostrum de rebus divinis paene angelicum atque adeo ipsum angelorum gaudium, quae tua confessiones voluptas est, cum beluis est commune?» (*Dialecticae disputationes*, I, IX, p. 166). Las referencias pertenecen a la edición crítica bilingüe de Copen (Valla 2012). Las traducciones pertenecen al autor de este artículo.

³¹ El sumo bien ha de ser, según dice Lactancio en esta misma obra, específico del ser humano, estar asociado con el espíritu antes que con el cuerpo, y asequible mediante el conocimiento y la virtud. El placer, como dice en el pasaje citado por Valla, no cumpliría con estas características.

remarca que su propósito fue cuestionar las virtudes de los filósofos, *exceptis epicureis*³². Algo más adelante dice:

Los calumniadores señalan llanamente en esto su impericia, puesto que no entienden ni qué es la secta epicúrea ni qué significa el nombre *voluptas*. Epicuro no fue un mal hombre, ni se entregó al vientre y a los apetitos. Por el contrario, no encuentro entre todos los filósofos uno más frugal, moderado, modesto y que haya estado más lejos de los vicios. Muchos hombres honestos, tanto griegos como romanos, fueron epicúreos. Pero dicen: aquel alabó el placer. Dejo para más adelante el significado de esta palabra. Él alabó cierto placer, pero es aquel placer que había encontrado alabado por todos [los filósofos]³³.

Valla parece referirse simultáneamente a los *calumniatores* de su propia obra y a los de Epicuro. El elogio, aunque breve, es bastante más enfático que lo que puede encontrarse al respecto en el *De vero bono*, donde Vegio se había limitado a señalar su muerte tranquila y su frugalidad en la sección sobre la *tranquillitas*. Es posible que Valla haya incorporado aquí más información debido a que en 1444 pudo haber tenido acceso tanto al *De rerum natura* como a las *Vidas* de Diógenes con más facilidad, aunque el hecho de que Epicuro fue un hombre honesto también está atestigüado por Cicerón y algunos autores cristianos³⁴.

El pasaje citado finaliza con el señalamiento de que el sentido que Epicuro da a la *voluptas* no ha sido entendido correctamente, una afirmación que suele aparecer en todos sus apologistas desde la Antigüedad. Los siguientes puntos que trabajaremos en relación con los tres textos apuntan a definirla con mayor precisión. Para empezar, aunque sin atribuírselo a Epicuro, Valla se refiere al cálculo hedonista que aparece en la *Carta a Meneceo* y en las *Máximas capitales*: «Así es que todos huyen de la incomodidad, así como apetecen el placer, pero a aquella la aceptan por causa del último, si aquella fuera menor, y el otro mayor»³⁵ (*Dialecticae disputationes*, I, IX, p. 162). Aunque aquí la palabra usada es *delectatio* y no *voluptas*, Valla rápidamente aclara que el sustantivo más habitual para el verbo *delectare* es *voluptas*, cuyo nombre deriva de *voluntas*. En otro pasaje de la *Dialectica* se alude una vez más a la relación entre placer y dolor con énfasis en la cuestión de la elección:

Los mismos filósofos, y por sobre todos ellos Platón, dicen que algunos placeres son buenos, otros malos. Pero decir que el placer es un mal equivale a no decir nada con sentido, puesto que es lo que la naturaleza busca y aquello que la satisfa-

³² «Primum, super opere de uero bono, quas dixerunt philosophi uirtutes, exceptis Epicureis, non fuisse propter se expetendas». (*Apologia* f 797r). Las citas de la *Apologia* corresponden a la *Opera omnia* (Valla 1543). Las traducciones pertenecen al autor de este artículo.

³³ «In quo plane indicant isti calumniatores imperitiam suam, qui neque sectam Epicuri, nec uoluptatis nomen quid significet intelligunt. Malus ne uir Epicurus fuit, gulae uenterque deditus. Imo uero quis eo parciore quis contentior, quis modestior et quidem in nullo philosophorum omnium minus inuenio fuisse uitiorum: plurimique honesti uiri, cum Grecorum, tum Romanorum, Epicurei fuerunt. At laudauit ille uoluptatem, differo paulisper de uocabulo dicere, laudauit ille quidem uoluptatem, sed quam ab omnibus laudatam inuenerat». (*Apologia* 797r).

³⁴ La *Dialectica* demuestra un conocimiento mucho más específico de Lucrecio que el *De vero bono*. Esto se observa por ejemplo cuando lo cita como autoridad acerca de si el sonido es o no es corporal en I, xiv.

³⁵ «Molestiam itaque omnes fugiunt, sicuti appetunt delectationem, sed illam ferunt propter hanc, si modo illa minor fuerit, haec maior».

ce. En cambio es un mal la elección débil y necia de los hombres, como la de aquel que afiebrado toma agua fría, cuando es mayor el placer de la salud del cuerpo que aquel breve placer de tomar el agua. Así cuando seguimos los placeres mundanos, no es culpa de los placeres mismos sino de nuestra elección, en la que colocamos primero los placeres inciertos por sobre los ciertos, los terrenos por sobre los celestiales, los caducos por sobre los eternos³⁶.

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

No es el placer aquel que, por ejemplo, daña al paciente afiebrado al beber agua fría, sino la propiedad del agua, que también lo hubiera dañado de no haber producido placer. Puesto que recuerdo haber tomado agua sin ningún placer (ya que a veces sucede que el agua es desagradable), así como que agua deliciosa, tomada hasta la saciedad en el ardor de la fiebre, en contra del juicio de los médicos, resultara saludable. De modo que ninguna culpa puede ser imputada al agrado [*dulcedini*]. De ahí que todo placer [*voluptas*] es un bien³⁷.

En el *De vero bono* el argumento es presentado con el propósito de mostrarle a Catón que es errado cuestionar la *voluptas* por ser la causa de futuros malestares («*voluptas frequentissime causa malorum est*»). En el texto de la *Dialectica* esta idea aparece combinada con un argumento que había sido enunciado por Antonio da Rho al referirse a la *duplex voluptas*, y que retoma la defensa del cálculo epicúreo que mencionamos más arriba: el hecho de que el placer sea en sí mismo un bien no implica que todos los placeres sean igual de elegibles. Por el contrario, la distinción entre placeres buenos y malos en sí, atribuida a Platón, carece de toda validez. La cuestión que debemos considerar es la *qualitas* o la *natura* de aquello que produce el placer y la *electio* de quien actúa.

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

En tanto que el placer o deleite fue creado por el artífice de las cosas, no debe ser llamada un mal, como no es un mal la dulzura del agua en la fiebre, sino que mala es la elección y la debilidad del alma; puesto que es falso que la dulzura pueda ser culpada, incluso si hubiera sido menor el daño si el agua fuera amarga. Es la propiedad del agua lo que daña, no el sabor: aquel que dice que fue engañado por

³⁶ «Iisdem philosophis et imprimis Platoni placet alias voluptates bonas esse, alias malas. Sed nulla dicenda voluptas malum quippe quam natura expetit et qua fruitur, sed stulta et imbecilla hominis electio —ut in febris aquam frigidam potantis cum sit maior voluptas salubritas corporum quam illa brevis in aqua potanda. Ita cum mundanas voluptates sectamur, non sunt ipsae voluptates culpandae sed nostra electio qui praeponimus has incertas illis certis, terrenas caelestibus, caducas aeternis». (*Dialecticae disputationes*, I, IX, p. 166)

³⁷ «Non voluptas que est, verbi gratia, in bibenda aqua frigida nocet febrem patienti sed qualitas aque que etiam sine voluptate nocuisset. Nam memini sine ulla voluptate (nam contingit aliquando insuavis aque) bibisse, contraque iussum medici in ipso estu febris dulcissimam aquam et ad satietatem et suavissime potam saluti fuisse, ut nihil imputari dulcedini aque possit. Quare omnis voluptas bona est». (*DVB* I, XLII, pp. 36-37)

el sabor hace como el ebrio que para excusar su culpa se la atribuye a la dulzura del vino³⁸.

Aquí Valla reitera que no es posible hablar del placer como de un mal, enfatiza el hecho de que es producto del *Deus conditor*, y agrega el ejemplo del ebrio que intenta justificar su condición con la dulzura del vino. El énfasis en la *electio* y en la relación entre la naturaleza de la cosa y la situación del sujeto que usa de ella nos recuerda que Valla tiende a enfatizar los valores contextuales de los afectos y las virtudes por sobre cualquier consideración que los abstraiga de la realidad más concreta (Lorch: 1991; Nauta: 2009). Tal como señala Trinkaus (1995 [1970]), esta dinámica se observa en el *De vero bono* en el triunfo de Veggio por sobre Catón, ya que demuestra que en un contexto en el cual no existen los *dogmata* divinos el epicureísmo es superior por su capacidad para argumentar sobre la base de la experiencia directa.

4. La defensa del término *voluptas* y el debate Bruni-Cartagena

La lectura de la *Dialectica* y la *Apologia* en paralelo con el *De vero bono* permite identificar otro argumento recurrente: la defensa de la relevancia y valor positivo del término *voluptas* mediante su equiparación con sus cuasi-sinónimos más prestigiosos (*delectatio*, *gaudium*, etc.). La principal evidencia textual de la conexión de la palabra *voluptas* con la recepción del epicureísmo es el debate filológico-filosófico producido por la traducción de Leonardo Bruni de la *Ética Nicomaquea*, que fue identificado por Giovanni Gentile (1962: 310-325) (entre otros autores) como una de las inspiraciones de Valla para su *De vero bono*³⁹. Alfonso de Cartagena, el principal oponente de la versión de Bruni, cuestiona en particular la traducción de la *hedoné* de Aristóteles por la palabra latina *voluptas*⁴⁰. Desde la perspectiva de Alfonso, la palabra *delectatio*, que había sido utilizada con frecuencia por los escolásticos para debatir sobre este problema en los siglos XIII y XIV, resulta más apropiada para captar el sentido de las ideas aristotélicas. La prueba que aduce es que el término *voluptas* remite al epicureísmo, ya que fue Epicuro el filósofo quien la asoció al *summum bonum* y es por este motivo (siempre de acuerdo a Alfonso) que fue atacado tanto por los otros sabios paganos como por los mismos Padres de la Iglesia⁴¹. La *voluptas*

³⁸ «Quum enim uoluptas siue delectatio a rerum conditore creata sit, non est malum appellandum, ut dulcedo aque in febrī, sed mala electio atque animi imbecillitas: adeoque falsum est dulcedinem culpari posse, modo minus offutura fuerit, quam si amara extitisset. Qualitate enim nocuit, non sapore: quo sapore si quis se deceptum dicat, hic dum ebrius est, in excusationem culpae, suavitatem uini causetur». (*Apologia*, p. 798v)

³⁹ Suele citarse como el aspecto fundamental la traducción de *t'agathon* griego como *bonum* o como *summum bonum*. Saitta (1928: 62) analiza esta temática en relación con la valoración del epicureísmo. Fubini (1990: 335) estudió este problema en relación con el *De vero bono*.

⁴⁰ La traducción medieval de Robert Grosseteste en cambio empleaba en la mayoría de los casos la palabra *delectatio*, mientras que *voluptas* sólo aparece ocasionalmente y siempre para referirse de manera específica a los placeres corporales.

⁴¹ «Hinc enim est, quod omnes, Peripatetici pariter et Stoici utriusque Academiae secretatores Epicureorum opinionem condemnant, qui uoluptate summum bonum statuebant. Et Iouinianum Hieronymus, quia in dogmatibus suis uoluptati fauebat, Epicurum uocat, quasi nullo turpiori nomine eum maculare ualeret [...] Quae omnia manifeste demonstrant uoluptatis uerbum, proprie sumptum, illam dumtaxat delectationis speciem comprehendere, quae organis corporeis sentitur, non illam, quae in parte intellectiua consistit.» Alfonso de Cartagena, *Declinationes super translatione Ethicorum Aristotelis* (VII, p. 248), incluido en González Rolán et al (2000: 194-265).

nunca puede ser asociada con el significado elevado que le atribuye Aristóteles a la *hedoné* en algunas secciones de su *Ética*, puesto que *voluptas* se refiere con exclusividad a los placeres bajos, propios de la carne. Alfonso invoca la *auctoritas* de Séneca y de Cicerón. El primero de ellos había distinguido con nitidez el *gaudium* (propio de los sabios) de la *voluptas* (considerada un vicio por los estoicos) en su epístola LIX a Lucilio, mientras que el segundo, en su *De finibus bonorum et malorum*, había llamado a la *voluptas* «inuidiosum nomen, infame, suspectum» (II, 14).

En la *Dialectica*, Valla se refiere al ‘verdadero placer’ como *voluptas vera* y lo conecta con otros términos considerados más prestigiosos por los autores clásicos y medievales tales como *gaudium* o *fruitio*: este es el verdadero placer que es compañero y socio de la virtud. Pues los términos “placer”, “deleite”, “disfrute”, “amor” u otros similares se reducen a lo mismo: «El placer cuando es absoluto y ha sido consumado, es llamado beatitud o felicidad, a la cual se llega haciendo el bien, es decir, deseando hacer el bien»⁴².

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

En verdad yo, santísimo padre, como está atestiguado en esta misma obra [el *De vero bono*], no me ocupo de los nombres: llámelo cada uno como quiera, sea placer, sea disfrute, sea deleite, sea gozo, sea felicidad o beatitud, mientras el asunto sea manifiesto y que sea evidente que lo que me propuse probar es que nada es la virtud si no es servir a Dios⁴³.

Aunque la equiparación no había sido presentada en los mismos términos en el *De vero bono*, allí Antonio da Rho había establecido con claridad en su descripción del paraíso que los diferentes *nomines voluptatis* pueden usarse indistintamente. Tanto en la *Apologia* como en el *De vero bono* se cita el noveno versículo del Salmo 35 («inebriabuntur ab ubertate domus tuae et torrente voluptatis tuae potabis eos») para afirmar la posibilidad de utilizar *voluptas* en un sentido afin con los bienes divinos. En la *Dialectica*, además del pasaje que citamos, aparece una significativa digresión filológica que tiende a postular la equivalencia entre los términos latinos *delectatio*, *voluptas* y *fruitio*, aunque aclarando que este último término no es usado con frecuencia por los *clarissimi auctores* de la Antigüedad. El término *fruitio* puede tener un sentido positivo, pero también uno negativo, por lo que no difiere en esto de *voluptas*, cuyo uso sí está abundantemente atestiguado en las fuentes clásicas.

La defensa simultánea de Valla de ciertos aspectos del epicureísmo y de la *voluptas* bien podría considerarse una respuesta al debate entre Bruni y Cartagena que mencionamos más arriba. Si bien Bruni defiende su traducción de *hedoné*, no interviene a favor de Epicuro en sus cartas a Alfonso⁴⁴. Recordemos además que en el *De*

⁴² «Haec est voluptas vera que comes est et socia virtutis. Haec igitur —sive voluptas sive delectatio sive fruitio sive amor sive aliud simile nomen in idem recidunt. Quae cum summa et consummata est, vocatur beatitudo sive felicitas, ad quam bene agendo, hoc este bene volendo pervenitur» (*Dialecticae disputationes*, I, IX, p. 170)

⁴³ «Ego vero sanctissime pater, ut in opere ipso testatus sum, non laboro de nomine: appellet quisque ut uolet, siue uoluptas, siue fruitio, siue delectatio, siue gaudium, siue felicitas ac beatitudo, dum res ipsa manifesta sit, appareatque id quod probare statueram, nullam esse ueram uirtutem, nisi deo seruire». (*Apologia*, p. 798v).

⁴⁴ Bruni dedicará sin embargo algunas palabras al epicureísmo en su *Isagogicon moralis disciplinae*. Véase al respecto Garin (1961), quien señala que su reflexión sobre esta escuela filosófica va más allá de las condenas

vero bono Valla se ocupa de señalar explícitamente su preferencia por la versión de Bruni frente a la *Ética Nicomaquea* usada en la Edad Media⁴⁵. La defensa posterior de Valla de su texto de juventud, así como el reconocimiento de los aspectos positivos de Epicuro que aparece en los pasajes que hemos citado, pueden leerse como la demostración de un interés prolongado por probar que los argumentos esgrimidos por Alfonso y por cualquiera que buscara condenar globalmente la *hedoné/voluptas* epicúrea no se basaban en una comprensión cabal de su significado. Un filólogo como Valla, siempre dispuesto a recurrir a etimologías y a la *auctoritas* clásica, no podía desconocer que tras la marea de prejuicios (medievales y antiguos) contra este término existían también usos legítimos que demostraban su valor e importancia para la discusión sobre el *summum bonum* en clave epicúrea.

Ninguno de los pasajes que hemos citado demuestra que Valla haya tenido un compromiso intelectual con el epicureísmo o que haya realizado un esfuerzo sistemático por develar sus fundamentos y representar de forma adecuada sus doctrinas. Testimonian, sin embargo, que es posible identificar huellas de esta escuela filosófica en su pensamiento más allá de su uso retórico/irónico al interior del *De vero bono*. El hecho de que no pueda identificarse a Valla con el personaje de Maffeo Vegio de este último texto, y de que tampoco sea posible atribuir a dicho personaje un conocimiento sistemático de la escuela del Jardín no debería impedirnos observar los rastros de una curiosidad intelectual que no se contentaba con las clásicas condenas de Agustín, Lactancio y los teólogos medievales. Tal como vimos en su *Apologia*, Valla parece haber reconocido que existía una similitud entre las condenas que recibió Epicuro y los *calumniatores* que se apresuraban a denostar sus propios escritos. Su deseo de reivindicar su propia libertad de pensamiento, que a menudo implicaba romper con tradiciones y doctrinas establecidas, pudo haberlo llevado a reconocer un cierto parentesco intelectual con el filósofo de Samos.

A un nivel más general (y por lo tanto más difícil de rastrear en secciones específicas de su obra), es posible suponer que el uso de Valla de la estrategia de apelar al *sensus communis* representó una vía de contacto con algunos principios epicúreos⁴⁶. El reconocimiento del impulso hedonista como un rasgo natural del ser humano, el énfasis en aquello que puede comprenderse de forma directa y sensorial sin apelar a construcciones metafísicas abstractas, y la puesta en duda de cualquier ideal de vida que pretenda distanciarse de todos los placeres son elementos que se encuentran presentes en el corpus epicúreo y que podrían haber atraído a Valla por su cercanía con la experiencia directa⁴⁷. Pese a sus enormes diferencias y a la distancia entre el contexto de cada uno, tanto Valla como Epicuro buscaron despejar un panorama filosófico que percibían como excesivamente saturado por las ramificaciones dialécticas de los sistemas de pensamiento de su época y apelar a una ética que no disfrazara nuestros impulsos primarios y la percepción directa de la realidad que nos rodea. Por supuesto, en el caso de Valla, esto no implicaba apartarse del cristianismo, como

tradicionales, si bien no deja de preferir el estoicismo.

⁴⁵ «Aristoteles quidem tuus tria bona expetenda constituit. Ita enim ait, ut verbi familiaris nostris Leonardi Aretini ptoissimum utar, qui illius *Ethica* nuper transtulit in latinum, luculente sane et plane». (*DVB* II, XVIII, 2).

⁴⁶ Para el uso del 'sentido común' en la *Dialectica* véase Nauta (2009).

⁴⁷ Al respecto, Perreiah (2014: 68) señala que «Valla's aversion to abstract forms and formalism generally would have prevented him from adopting a theory like Plato's. Moreover, Valla's fondness for sense and sensibilia is close to Epicureanism and contradicts Plato's scepticism about the material world».

creyeron algunos de sus calumniadores, sino retomar la *caritas* agustiniana desde un ángulo novedoso.

Valla murió en 1457 sin haber dedicado ninguno de sus textos de madurez al problema específico del epicureísmo. Sin embargo, sabemos que su discípulo Pomponio Leto (1425-1498) poseía un manuscrito del *De rerum natura* (Bib. Nazionale III. IV E 51) que contiene anotaciones fundamentales para comprender su recepción en la primera mitad del *Quattrocento*. Ada Palmer (2014: 77) señala que este manuscrito demuestra un interés que no se limita a sus anotaciones filológicas, ya que aparecen en sus márgenes reflexiones sobre la consistencia interna de la doctrina epicúrea y sobre su sistema religioso y moral⁴⁸. Es factible suponer que la curiosidad de Valla respecto del epicureísmo fue transmitida a su alumno en los últimos años de su vida. Será, sin embargo, Erasmo de Rotterdam, el humanista más célebre de la generación posterior, quien retomará el núcleo de las preocupaciones de Valla (de quien era un admirador declarado) en su *Epicureus*, escrito en 1533, casi exactamente un siglo después que el *De vero bono*.

Referencias bibliográficas

- Allen, Don Cameron (1944): «The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance», *Studies in Philology*, 41, pp. 1-15.
- Allen, Michael J. B (1989): «Phantastic Art, Magic, and the Idola», en *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist: Five Studies and a Critical Edition with Translation*, Berkeley, University of California Press, pp 168-204.
- Bieda, Esteban (2015): *Epicuro*, Buenos Aires, Galerna.
- Bouwsma, William J. (1975): «The Two Faces of Humanism. Stoicisms and Agustinianism in Renaissance Thought», en Heiko A. Oberman y Thomas Brady (eds), *Itinerarium Italicum the Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of Its European Transformations: Dedicated to Paul Oskar Kristeller on the Occasion of His 70th Birthday*, Leiden, Brill, pp. 3-60.
- Brown, Alison (2010): *The return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge, Harvard University Press.
- Byrne, Philippa (2013): «“Cast out into the Hellish Night”. Pagan Virtue and Pagan Poetics in Lorenzo Valla's *De Voluptate*», *Ex Historia*, 5, pp. 48-73.
- DeWitt, Norman W (1964): *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota.
- Dixon, Helen M. (2010): «Pomponio Leto and His Teachers Lorenzo Valla and Pietro Da Montopoli. Evidence from Work on Lucretius», *Italia Medioevale e Umanistica*, LI, pp. 267-328.
- Fois, Mario (1969): *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana.
- Fubini, Ricardo (1990): *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Roma, Bulzoni Editore.

⁴⁸ También Dixon (2010) destaca la importancia de las anotaciones de Pomponio Leto al *De rerum natura* y señala que aunque no hay evidencia de que Valla haya trabajado alguna vez sobre este texto, es altamente probable que sus intereses en la filología y la filosofía lo hayan conducido a revisarlo en alguna ocasión. Dixon también destaca que Valla demuestra conocer la metáfora de la miel en el borde del vaso (que aparece en *De rerum natura* I, 933-950) y otros pasajes que no eran fácilmente recuperables de fuentes secundarias.

- Gargan, Luciano (2010): «Per la biblioteca di Lorenzo Valla», en Carlo Rossi, Luca (ed.), *Le strade di Ercole. Itinerari umanistici e altri percorsi*, Firenze, SISMEL / Edizioni del Galluzzo, pp. 227-228.
- Garin, Eugenio (1961): «Ricerca sull'Epicureismo del Quattrocento», en *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni, pp. 72-93.
- Gentile, Giovanni (1962): *Storia della filosofia italiana. Fino a Lorenzo Valla*, Firenze, Sansoni.
- González Rolán, Tomás; Moreno Hernández, Antonio; Saquero Suárez-Somonte, Pilar (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 alfonsoiana: (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*, Madrid, Ediciones Clásicas.
- Grafton, Anthony; Most, Glenn W.; Settis, Salvatore (eds.) (2010): *The Classical Tradition*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
- Kraye, Jill, (ed.) (1997): *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Moral and Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kristeller, Paul Oskar (1964 [1996]): *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, trad. de María Martínez Peñalosa, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Lorch, Maristella (1985): *A Defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Munich, W. Fink.
- Lorch, Maristella (1991): «The Epicurean in Lorenzo Valla's On Pleasure», en Margaret J. Osler (ed.), *Atoms, Pneuma, and Tranquility*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 89-114.
- Mancini, Girolamo (1891): *Vita di Lorenzo Valla*, Firenze, G. C. Sansoni.
- Nauta, Lodi (2009): *In Defense of Common Sense: Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.
- Pagnoni, Maria Rita (1974): «Prime note sulla tradizione medievale ed umanistica di Epicuro», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, III, 4, pp. 1443-1477.
- Palmer, Ada (2014): *Reading Lucretius in the Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press.
- Perreiah, Alan R. (2014): *Renaissance Truths Humanism, Scholasticism and the Search for the Perfect Language*, Farnham: Ashgate Publishing Ltd.
- Radetti, Giorgio (1953): «Introduzione», en Lorenzo Valla, *Scritti filosofici e religiosi*, Firenze, Sansoni, pp. IX-XXXVII.
- Raimondi, Cosma; Davies, Martin (1987): «Cosma Raimondi's Defence of Epicurus», *Rinascimento*, 27, pp. 123-39.
- Reeve, Michael (2010): «Lucretius in the Middle Ages and Early Renaissance: Transmission and Scholarship», en Stuart Gillespie y Philip Hardie (eds), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 205-13.
- Robert, Aurélien (2013): «Epicure et les Épicuriens au Moyen Âge», *Micrologus*, XXI, pp. 3-46.
- Saitta, Giuseppe (1928): *Filosofia italiana e umanesimo*, Venecia, La nuova Italia.
- Santangelo, Vincenzo (1963): «Retorica e letteratura nel "de vero bono" di L. Valla», *Giornale italiano di filologia*, 16, pp. 30-45.
- Trinkaus, Charles (1995 [1970]): *In Our Image and Likeness*, Notre Dame, University of Notre Dame.
- Valla, Lorenzo (1543): *Laurentii Vallae Opera nunc primo [etc.]*, Basilea, H. Petrum.
- Valla, Lorenzo (1970): *De vero falsoque bono*, ed. de M. Lorch, Bari, Adriatica.
- Valla, Lorenzo (2012): *Dialectical disputations*, ed. de B. Copenhaver, trad. de L. Nauta, Cambridge, Harvard University Press.

- Valla, Lorenzo (2013): *Correspondence*, ed. de Brendan Cook, Cambridge, Harvard University Press.
- Vickers, Brian (1986): «Valla's Ambivalent Praise of Pleasure: Rhetoric in the Service of Christianity», *Viator* 17, pp. 271-320.
- Vilar, Mariano (2014): «La construcción dialógica del placer en el *De vero bono* de Lorenzo Valla», *Studia Aurea*, 8, pp. 347-68.