

El De vero falsoque bono de Lorenzo Valla en el contexto de la recuperación del epicureísmo en el Quattrocento.

Vilar, Mariano.

Cita:

Vilar, Mariano (Noviembre, 2010). *El De vero falsoque bono de Lorenzo Valla en el contexto de la recuperación del epicureísmo en el Quattrocento. IV CONGRESO INTERNACIONAL DE LETRAS Transformaciones culturales. Debates de la teoría, la crítica y la lingüística en el Bicentenario. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/mariano.vilar/4>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pgOh/Quy>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

El *De vero falsoque bono* de Lorenzo Valla en el contexto de la recuperación del epicureísmo en el *Quattrocento*

Mariano Vilar

Facultad de Filosofía y Letras, UBA

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar la forma en la que se construye el concepto de “Naturaleza” en el diálogo de Lorenzo Valla *De vero falsoque bono* situándolo en el contexto de la recuperación del epicureísmo en el siglo XV. La hipótesis principal a demostrar consiste en que la imagen de la naturaleza y sus relaciones con la moral humana aparecen en esta obra enunciadas de tres formas diferentes: la invocación (que reconoce a la Naturaleza como una fuerza autónoma), la evocación poética y la demostración empírica. Estas tres posibilidades están a su vez atravesadas por la oposición general entre naturaleza-madre (que protege y otorga) y naturaleza-madrastra (que tienta y engaña), en la que aparece formulada la tensión entre el cristianismo, el estoicismo y las nuevas corrientes de inspiración epicúrea.

Introducción

Usualmente cuando se habla de filosofía en el Renacimiento es para referirse a la recuperación del platonismo en el último tercio del siglo XV, o a los vaivenes del aristotelismo en las universidades. Sin embargo, sabemos que estas no son las únicas escuelas de la Antigüedad que pasaron a ocupar un nuevo lugar en los debates sobre la relación del hombre con el mundo y con sus pares. Más de medio siglo antes de la traducción del corpus platónico realizada por Marsilio Ficino en 1484, Poggio Bracciolini había redescubierto el manuscrito de *De rerum natura* de Lucrecio y Ambrogio Traversari había traducido y puesto en circulación las *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio, textos que presentaban una visión positiva del epicureísmo y de su fundador. Incluso antes de eso, la imagen profundamente negativa del epicureísmo heredada de los padres de la iglesia (principalmente Agustín y Lactancio) que había predominado en la Edad Media comenzaba a cambiar mediante la revalorización de algunos aspectos de los textos de Cicerón y Séneca (Garín, 1961; Gambino Longo, 2004; Brown, 2010). Siguiendo esta línea, en 1426 Leonardo Bruni escribe un breve tratado moral llamado *Isagogicon moralis disciplinae* en el que presenta las escuelas estoica, epicúrea y peripatética, privilegiando –como Cicerón– a esta última. Sin embargo, el *Isagogicon* se diferencia claramente de la tradición en cuanto toma al epicureísmo como una filosofía seria y no como una mera invitación al libertinaje. Garín señala que el motivo central de la distancia de Bruni frente al epicureísmo está más determinado por la renuncia a la vida política y civil que estos profesaban que por su visión de la ética (1961: 74).

El texto que analizaremos en este trabajo, *De vero falsoque bono* de Lorenzo Valla (de ahora en más *VFB*), ocupa un lugar central en estos debates. Los personajes que dialogan a lo largo de la obra en su primera versión (titulada *De voluptate*) nos permiten verlo con claridad. El defensor del estoicismo no era otro que Leonardo Bruni, cuya influencia acabamos de señalar, y que era también responsable por algunas traducciones de Platón que circularon antes de la traducción integral de Ficino. Defendiendo al epicureísmo aparece Antonio Becadelli, apodado el Panor-

mita, especialmente conocido por su libro de poemas obscenos titulado *Hermaphroditus*, y que mantuvo una estrecha relación con Valla luego de conocerlo en Roma en 1428. El caso de Nicola de Niccoli, defensor de la doctrina cristiana, es aún más significativo. Sabemos que Poggio Bracciolini le envió el manuscrito del *De rerum natura* de Lucrecio en 1417 y él lo retuvo durante muchos años, pese a los insistentes pedidos de Poggio de que se lo devolviera para que él mismo pudiera terminar de leerlo (Gordan, 1991: 296).

Pese al interés que despertaron en algunos humanistas las teorías de Epicuro y de Lucrecio, no podemos encontrar textos que defiendan abiertamente los aspectos más extremos de su concepción del universo. Veremos en este trabajo cómo el epicureísmo en *De vero falsoque bono*, tal como en otros textos, aparece siempre ubicado en un lugar intermedio, un intersticio de extensión variable entre el materialismo secular y el trascendentalismo cristiano. Dentro de los complejos y variados puntos en los que las teorías epicúreas entraron en diálogo con el humanismo y la cultura renacentista en general, en este trabajo nos concentraremos en la relación entre el hombre y la naturaleza.

Transformaciones en torno a la naturaleza

En la versión final del texto de Valla, el personaje del Panormita fue reemplazado por el poeta Maffeo Vegio, que presentaba menos ángulos polémicos al no estar asociado con los aspectos más “libertinos” del epicureísmo. Tomemos como punto de partida para nuestro análisis la comparación que realiza Vegio entre la actitud epicúrea y la estoica respecto a una misma situación:

Neque illa [natura], ut dixi, multa vitia excitavit atque in nos servire 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. (VFB¹: 80)

Empecemos por ubicar la cita en su contexto más inmediato. El comentario de Vegio acerca de la murena forma parte de su primer ataque al discurso del orador estoico, (que en la versión final no es ya Leonardo Bruni sino el jurista Catón Sacco) quien había acusado a la naturaleza de ser artífice de los mayores males contra la Humanidad:

Et tamen cum hec ita se habeant, omnem inclementiam exercet in genus humanum. Illa [natura] in nos excitat naufragia, sterilitates, eluviones, incendia, pestilentias, bella et hec frequentissime (...) Siccine tibi nobiscum libet agere, o natura, quem parentem et credimus et vocamus, ut contra maximum exercitum dimicatuos tam exiguis copiis nos munires (...)? (VFB: 70)

En muchos aspectos, el discurso de Catón resulta demasiado patético y quejumbroso para el ideal viril del estoicismo. No es raro que Valla haya decidido extremar este defecto, si consideramos que a diferencia de lo que sucede en su modelo ciceroniano, el *De finibus bonum*, o en las *Institutiones Divinas* de Lactancio, el estoicismo es la filosofía más abierta y llanamente refutada en VFB. Mientras que el diálogo ciceroniano comenzaba con el epicureísmo, avanzaba hacia el estoicismo y finalmente era superado por el academicismo, Valla invierte el orden de los primeros dos elementos y reemplaza el último por el catolicismo, defendido en la última versión del texto

1 Las citas de *De vero falsoque bono* están tomadas de la edición bilingüe (latín/inglés) de M. de P. Lorch (Abaris Books, New York, 1977).

por el franciscano Antonio da Rho. Tal como señala Fubini, gran parte del propósito de Valla consiste justamente en denunciar la falsa síntesis entre cristianismo y estoicismo que perduró durante la Edad Media (1990: 360).

Volvamos sobre nuestra cita inicial. Nos encontramos en primer lugar con una contraposición tajante entre dos actitudes respecto a un mismo fenómeno: una dominada por el miedo y el rechazo, la otra por la aceptación pragmática y risueña. Es fácil relacionarlas con las actitudes con las que se asocia tradicionalmente a Heráclito y Demócrito, el primero como arquetipo del filósofo ceñudo (imagen también muy asociada a la representación tradicional del estoico, objeto de burla en varios textos renacentistas, y a menudo asociado con el teólogo escolástico) y el segundo siempre riendo. Lo que motiva estas actitudes es el choque con el mundo natural, corporizado en un animal al menos aparentemente peligroso, la serpiente marina. La cobardía que se le atribuye al estoico en contradicción con las bases teóricas de su filosofía (que en principio, debería conducir a que el hombre perdiera sus temores abrazando el *fatum* y despreciando la fortuna) se vincula en este texto con la actitud frente a los atributos de la naturaleza que observamos en el discurso de Catón, para el que cualquier encuentro con una de sus manifestaciones es una oportunidad inmediata para el vicio, mucho más polimorfo y abundante en el mundo natural que la virtud. Catón mantiene la creencia estoica en el poder generador omnipresente de la naturaleza, pero no por eso deja de moralizarla según el esquema de la tentación y la caída cristiano.

Como contraparte, la actitud de Vegio frente a la murena no es tampoco fiel al epicureísmo de la Antigüedad, en tanto su propuesta es eminentemente pragmática y utilitarista: no solo no hay que huir, ni empalidecer, sino que hay que cocinar al animal y reconvertirlo en una experiencia sensorial digna del ser humano. Los ideales de la serena contemplación y estudio de la naturaleza tal como aparecían en la carta de Epicuro o en el texto de Lucrecio son reemplazados por una celebración de la vida que nos recuerda más a alguna de las epístolas de Poggio (por ejemplo, aquella en la que celebra la vida en los baños de Baden) o a los poemas del *Hermaphroditus*. Esto resulta aun más evidente en los ataques de Vegio a los intentos eclesiásticos de imponer castidad a las mujeres, probablemente el ángulo más libertino de su defensa de su visión del epicureísmo.

Si ampliamos un poco nuestra selección y consideramos el texto en su totalidad, pueden plantearse tres aspectos en los que se presentan tensiones y modificaciones del concepto de lo “natural” en el plano del discurso. El primero es la invocación, donde se percibe la naturaleza como una fuerza autónoma. Una de las fuentes más célebres de este tipo de acercamiento es el comienzo del *De rerum natura*, donde el poeta se dirige a la *Venus Genetrix*. En relación a este tema, en nuestro texto la contraposición entre epicureísmo y estoicismo se presenta alrededor del tópico de la naturaleza “madre”, invertido por Catón y convertido en naturaleza “madrstra” (con todas las asociaciones negativas que puede tener este término, particularmente en tanto figura de la tentación).

La invocación a la naturaleza y a los bienes que otorga es por lo demás un tópico más que extendido y puede hallarse en otros textos contemporáneos aparentemente fuera de contexto, como cuando Poggio Bracciolini la alaba en su famosa epístola sobre el hallazgo de la obra de Quintiliano: “Pues la naturaleza, madre de todas las cosas, ha dado al género humano el intelecto y la razón, como egregios guías hacia el feliz y buen vivir (...)”². El discurso de Da Rho recusa este tipo de argumentación, naturalmente ajena al cristianismo, que siempre ha mirado con recelo los cultos a la naturaleza: “Cur naturam quam Deum rerum parentem appellare maluisti?” (*VFB*: 260). Podemos entonces decir que este es uno de los sentidos en el que se presenta un quiebre di-

2 La cita está tomada de la traducción de M. Ciordia (*El Renacimiento Italiano: una nueva incursión en sus fuentes e ideas*. Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 2004).

recto entre las propuesta epicúrea y estoica, por un lado, y la cristiana, por otro, si bien los juegos de la retórica (siempre alabados por Valla como superiores a los de la filosofía) pueden permitir su coexistencia.

Un segundo aspecto implica un trabajo de observación de la naturaleza mucho más minucioso, en donde se la usa como fuente de comparaciones cuya finalidad es determinar lo específico de lo humano (o eventualmente, negar tal especificidad). El texto de Valla ofrece abundantes ejemplos, a grandes rasgos similares a los que pueden encontrarse en el *De Finibus*. No hay que olvidar, sin embargo, que mucho había sucedido entre ambos textos. Concretamente en cuanto a la comparación entre lo humano y lo animal, en un capítulo dedicado precisamente a rechazar las falsas concepciones del Sumo Bien, Lactancio ofrece una imagen particularmente agresiva de aquellos que lo ubican en los placeres del cuerpo:

Los cirenaicos dicen que la virtud debe ser aprobada en la medida en que es causa del placer; “es cierto”, dicen el obsceno perro y el cerdo más embarrado; “efectivamente, yo lucho con todas mis fuerzas con mis enemigos para conseguir con más intensidad el placer, del cual me veré privado si soy derrotado”. ¿Vamos entonces a aprender a ser sabios de éstos que se diferencian de los animales y bestias, no en el pensamiento, sino solo en la lengua?” (*Instituciones divinas*, p. 263)³

Más adelante, refiriéndose específicamente a Epicuro, Lactancio señala que su defensa del placer lo hace más apto para arengar una tripulación de piratas que para conducirnos al bien auténtico. En Valla, el epicúreo Vegio utiliza comparaciones animales para ridiculizar a los estoicos, y recibe a su vez críticas comparables por parte de Catón, sobre las que no nos detendremos. Es interesante, sin embargo, señalar que Da Rho también toma algunos elementos de este tópico, pero lejos del extremismo de Lactancio, toma de Tertuliano una crítica proverbial a la avidez de los filósofos más dirigida a los estoicos que a los epicúreos, siguiendo la sentencia de Tertuliano: “philosophus glorie animal” (*VFB*: 264). Previamente, Vegio había defendido que no solo el habla –aquello que Lactancio y Cicerón admitían– sino también la risa (*VFB*: 79) nos diferencia de los animales. Recuérdense nuestra cita inicial, en donde al placer de comer la murena se le añade el de burlarse de los estoicos, que según Catón, ven en la risa un falso bien malvado y sospechoso. Y aunque ciertamente la *voluptas* cristiana que defiende Da Rho en la última parte no está centrada en la satirización, el reconocimiento y la elevación del placer celestial (comparable a la que aparecerá, muchos años más tarde, en el *Elogio de la locura*) está ciertamente contrastado a la seca avidez de gloria personal del estoicismo.

Por supuesto, la oposición central entre epicureísmo y cristianismo pasa por la inmortalidad del alma, que Vegio, siguiendo a Epicuro y Lucrecio, niega a los hombres y a los animales por igual. Junto con la invocación a la naturaleza como fuerza autónoma a la que hicimos referencia, encontramos aquí otro punto de quiebre que no admite niveles intermedios, y que solo puede ser salvado por la retórica en tanto es identificado como un juego irónico-socrático, por parte de Vegio.

La tercera y última forma para referirse a la naturaleza que analizaremos consiste en la evocación poética, donde adquiere la forma estilizada de un *locus amoenus*. La carta de Poggio sobre los baños de Baden está ciertamente plagada de alusiones a ese tópico, claramente relacionado con la idealización del estado de naturaleza como una Edad de Oro. En *VFB* aparecen los goces de la naturaleza ligados a la belleza del jardín de Vegio, y también, a su mesa. Tengamos en mente asimismo el hecho de que las continuidades y rupturas que estudiamos entre los discursos de Catón y Vegio, por un lado, y de Da Rho, por otro están mediadas precisamente por la comida que disfrutaban entre el libro II y el III. Sería incluso posible sostener que la defensa de los placeres

3 Las citas de las *Instituciones divinas* de Lactancio corresponden a la edición de Gredos (Madrid, 1990).

terrenales aparece en el libro como un buen preámbulo para una alimentación lujosa, mientras que la reflexión teológica es más apta para la sobremesa.

Como ya dijimos, todo esto contrasta con el aire de serio ascetismo con el que también se relaciona a Epicuro en algunos textos de la Antigüedad, particularmente en las *Vidas* de Diógenes Laercio. Incluso Poggio, cuando se refiere en sus epístolas a la dieta de Epicuro, habla de sus comidas consistentes en agua y pan⁴. Todo el diálogo de Valla aparece rodeado de cierta concepción del lujo y la abundancia que se mantiene incluso –o sobre todo– en la exaltación retórica final de los bienes del cristianismo, donde primero toda la naturaleza y luego todo el Universo pasan a ser integrados en la *voluptas* de los bienaventurados, que podrán gozar incluso de la capacidad de volar y sumergirse por el mundo físico así como por el metafísico. Hay incluso una concepción de los estratos sociales articulada en el texto alrededor de los placeres del discurso, ya que Da Rho señala específicamente que sus interlocutores no pertenecen a la clase de vulgo que necesita ser aterrorizado con imágenes infernales (“Cum vero apud optimos atque doctissimos viros sermo sit, de hac re silentium agam. Non extimescunt generosi animi leges, non suppliciiis propositis deterrantur, sed premiis invitantur.” *VFB*: 282), sino que pueden gozar por anticipado de la máxima abundancia del sumo bien. Bien podríamos preguntarnos si esta advertencia y diferenciación de público no se aplicaría también al discurso de Vegio sobre el placer terrenal.

Al final del diálogo, Da Rho y Vegio aparecen ligados en otra comparación animal, en este caso de carácter poético: el ruiseñor y la golondrina. Si bien hay acuerdo en la superioridad del canto del ruiseñor (Da Rho), ambos oradores se insertan de esta forma en una continuidad de la cual el estoicismo es significativamente excluido. Un poco antes, el estoico Catón había sido aliado con los cínicos (en un movimiento retórico que retomará también Erasmo en su coloquio titulado *Epicureus* con la intención de marcar distancia de los cristianos mendicantes), mientras que Vegio es equiparado con Sócrates, ya que se entiende que su discurso provocativo no se corresponde con la moralidad de sus auténticas costumbres. Obsérvese cómo en este movimiento invierte la satirización lucianesca convencional del filósofo, que aparece ridiculizado por defender elevados preceptos morales que no cumple en su vida. Aquí, con el epicúreo Vegio, sucede exactamente lo contrario.

Conclusiones

Hemos visto que las distintas posturas sobre la representación de la naturaleza y su relación con lo humano atraviesan distintas instancias en el texto de Valla. Los dos quiebres centrales son claramente metafísicos: la invocación a la naturaleza como fuerza creadora y la inmortalidad del alma humana por contraste a la de las bestias. En cambio, en los aspectos más directamente relacionados con la vida del hombre en la Tierra y su relación con los bienes naturales, la continuidad de muchos aspectos del epicureísmo de Vegio se hace patente en la exaltación final del cristianismo de Da Rho.

Si bien este último no deja de mantener la separación cristiana tradicional entre los bienes corporales (que por definición, conducen al pecado) y los del espíritu, la descripción pormenorizada del goce del cristiano está más cercana a los elogios del mundo sensible que realizara Vegio que a las quejas y los temores manifestados por Catón, de la misma forma que la exaltación de los lujos de la retórica y del carácter glorioso y resplandeciente de la vida ultraterrena no carece de puntos de contacto con los placeres mundanos implicados en la liberación de nuestro espíritu de sus miedos, tal como sostiene Vegio siguiendo a sus modelos antiguos.

4 Por ejemplo en la epístola a Nicolaus del 1º de septiembre de 1425.

Por lo general, suele considerarse la recuperación del epicureísmo como parte del movimiento general de secularización de la moral propio de la modernidad temprana (Gambino Longo: 53), si bien autores como Kristeller (1996) consideran que el diálogo de Valla que hemos analizado sigue estando demasiado cerca del modelo cristiano tradicional como para poder asignarle un lugar importante en este desplazamiento. Por nuestra parte, hemos visto cómo, específicamente en relación a la naturaleza, las actitudes que el texto privilegia (utilización pragmática por sobre la pura contemplación, uso y goce por sobre el temor) a lo largo de su desarrollo efectivamente pueden pensarse en el contexto de una reformulación de las fronteras entre el mundo sagrado y el profano. El epicureísmo representó para muchos autores de los siglos XV y XVI una forma de acercarse a estos problemas de forma original y novedosa: por un lado, por estar más ligado a los problemas morales y éticos que interesaban a los humanistas en desmedro del naturalismo aristotélico universitario; por otro, por aparecer vinculado con las nuevas preocupaciones del contexto cambiante de la época en relación a las inquietudes de los padres de la Iglesia (cuyo intento de diferenciarse de los paganos los volvía particularmente reacios a aceptar sus sistemas filosóficos); y por último, por estar menos vinculado a la magia y al hermetismo que el neoplatonismo de finales del siglo XV.

Bibliografía

- Brown, Alison. 2010. *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge, Harvard University Press.
- Burucúa, José, E. y Ciordia, Martín (comps.). 2004. *El Renacimiento Italiano: una nueva incursión en sus fuentes e ideas*. Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri.
- Debus, Allen George. 1978. *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- De Panizza Lorch, Maristella. 1977. "Introduction", en Lorenzo Valla, Lorenzo. *On pleasure*. Nueva York, Abaris Books, pp. 7-44.
- Fubini, Ricardo. 1990. "Indagine sul *De voluptate* di Lorenzo Valla", en Fubini, Ricardo. *Umanesimo e secolarizzazione*. Roma, Bulzoni Editore.
- Garin, Eugenio. 1961. "Ricerca sull'Epicureísmo del Quattrocento.", en *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: Ricerche e documenti*. Florencia, Sansoni, pp. 72-93.
- , 1982. *Ciencia y vida civil en el Renacimiento Italiano*. Madrid: Taurus.
- , 2007. *La literatura de los humanistas I y II*. Buenos Aires: OPFyL.
- Gambino Longo, Susanna. 2004. *Savoir de la nature et poésie des choses: Lucrèce et épique à la Renaissance italienne*. Paris, Honoré Champion éditeur.
- Gordan, Phyllis Walter. 1991. *The letters of Poggio Bracciolini to Nicolaus de Niccolis*. Nueva York, Columbia University Press.
- Kristeller, Paul Oskar. 1982. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- , 1996. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

CV

MARIANO VILAR ES LICENCIADO Y PROFESOR EN LETRAS (UBA). ES EDITOR DE LA REVISTA VIRTUAL DE TEORÍA LITERARIA LUTHOR (WWW.REVISTALUTHOR.COM.AR) DONDE PUBLICA ARTÍCULOS REGULARMENTE. OBTUVO EN LA CONVOCATORIA 2010 UNA BECA DE POSGRADO DEL CONICET PARA ESTUDIAR EL RESURGIMIENTO DEL EPICUREÍSMO DURANTE EL RENACIMIENTO Y SU SEDE DE TRABAJO ES LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN.