

# Sátira y filosofía en los studia humanitatis: la influencia de Luciano y Epicuro en Lorenzo Valla, León Battista Alberti y Tomás Moro.

Vilar, Mariano.

Cita:

Vilar, Mariano (2012). *Sátira y filosofía en los studia humanitatis: la influencia de Luciano y Epicuro en Lorenzo Valla, León Battista Alberti y Tomás Moro*. Cuadernos del Sur - Letras, (42), 277-294.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/mariano.vilar/15>

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



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>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

**Sátira y filosofía en los *studia humanitatis*: la influencia de Luciano y Epicuro en Lorenzo Valla, León Battista Alberti y Tomás Moro**

Ar

277-294

Mariano Vilar\*

**Resumen**

Durante el siglo XV el renovado interés en la recuperación de la cultura clásica trajo a la luz el *De rerum natura* de Lucrecio y las *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, lo que impulsó la nueva valoración del epicureísmo que ya había comenzado incluso antes de estos hallazgos. Simultáneamente, la utilización de los textos de Luciano de Samosata por parte de Manuel Crisoloras en sus cursos de griego en la ciudad de Florencia provocó una serie de imitaciones y reformulaciones del modelo satírico propuesto por este autor. En este trabajo analizaremos la forma en la que la influencia de Luciano fue útil para Lorenzo Valla, León Battista Alberti y Tomás Moro

**Abstract**

During the fifteenth century, the new interest in the recovery of the ancient culture brought to light the *De rerum natura* from Lucretius and the *Lives and Opinions of Eminent Philosophers* from Diogenes Laërtius. Both texts had an impact on the new interest in the epicurean sect, which had begun before this findings. At the same time, the utilization of texts from Lucian of Samosata by Manuel Chrysoloras in his Greek classes in the city of Florence provoked a series of imitations and reformulation of the satiric works of this author. In this article, we propose an analysis of the particular way in which Lorenzo Valla, Leon Battista Alberti and Thomas More used the satiric model from Lucian to present

\* UBA - CONICET. Correo electrónico: mvilar1984@gmail.com

para darle forma a sus representaciones y reapropiaciones de la filosofía epicúrea y parodiar el *ethos* filosófico desde distintas perspectivas. Para esto nos concentraremos en el *De vero falsoque bono* (1433), el *Momus sive principe* (1450) y la *Utopía* (1516).

**Palabras clave**  
Epicureísmo  
Luciano  
Renacimiento

**Fecha de recepción**  
29 de agosto de 2013

**Aceptado para su publicación**  
26 de marzo de 2014

their representation and reformulation of the epicurean ideas, and to mock the philosophical *ethos* from different perspectives. From this point of view we will focus on three works: *De vero falsoque bono* (1433), *Momus sive principe* (1450) and the *Utopia* (1516).

**Key words**  
Epicureanism  
Lucian  
Renaissance

### Recuperación de Luciano de Samosata y del *corpus* epicúreo

En el período comprendido entre el último tramo del siglo XIV y las primeras décadas del XVI, el renovado interés por recuperar los textos producidos en la Antigüedad grecolatina tuvo como consecuencia la reaparición de numerosas obras y autores escasamente conocidos durante la Edad Media. A su vez, la llegada de eruditos del Imperio Bizantino a la península itálica propició la oportunidad para muchos humanistas de aprender griego, una lengua prácticamente perdida en el occidente medieval. Los nuevos textos no solo posibilitaron el acceso a figuras, géneros y teorías diferentes a las que primaban en el ambiente intelectual de la Edad Media, sino que además favorecieron nuevas interpretaciones (y en ocasiones, también nuevas traducciones) de textos cuya exégesis tenía ya una larga tradición.

La recuperación de los textos epicúreos, iniciada por el hallazgo de Poggio Bracciolini del *De rerum natura* de Lucrecio en 1417 y cimentada por la traducción del latín de las *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio (cuyo libro décimo contiene tres epístolas de Epicuro), realizada por Ambrogio Traversari en 1433, tuvo una importancia singular dentro de este proceso, ya que posibilitó echar luz sobre cuestiones de filosofía moral desde un ángulo novedoso y contrapuesto a la tradición universitaria medieval<sup>1</sup>. En el mismo período, el primer profesor de griego contratado por la ciudad de Florencia, Manuel Crisoloras, introducía las obras de Luciano de Samosata en sus cursos y promovía su traducción por parte de sus discípulos (Marsh, 1998). De esta forma, un nuevo repertorio de modelos satíricos se sumaba a los textos de Horacio y Juvenal, introduciendo nuevas posibilidades para el género.

Aunque los textos de Epicuro, Lucrecio y Luciano pertenecen a géneros diferentes, nuestra hipótesis es que los humanistas produjeron entre ellos puntos de contacto significativos. Mediante un análisis del *De vero falsoque bono* de Lorenzo Valla, el *Momus sive principe* de León Battista Alberti y la *Utopía* de Tomás Moro nos proponemos demostrar que la representación de los filósofos epicúreos está atravesada por el modelo de la sátira lucianesca. Esta confluencia se debe a tres motivos estrechamente relacionados. En primer lugar, el epicureísmo se presentaba para los humanistas como una inversión de muchos de los valores filosóficos tradicionales: elogio del placer por sobre la virtud, inexistencia de la Providencia divina, negación total de la inmortalidad del alma y una concepción de la creación opuesta a las teorías cristianas, estoicas, aristotélicas y platónicas. Aunque el epicureísmo original presenta fuertes continuidades con otras escuelas helenísticas, aisladas de su contexto,

<sup>1</sup> Los estudios más recomendables sobre este complejo fenómeno son los de Garin (1961), Gambino Longo (2004) y Brown (2010).

sus proposiciones presentan un carácter indudablemente radical. Por este motivo, aquel que se identifica a sí mismo como epicúreo tiene la posibilidad de analizar críticamente los lugares comunes anquilosados de la filosofía en su tradición hegemónica, utilizando para ello el carácter provocador de la sátira<sup>2</sup>. Conjuntamente, la representación de la confrontación entre epicúreos y estoicos que aparece a menudo en Luciano (así como en Cicerón) permite señalar las limitaciones de ambas formas de pensamiento en relación a una tercera posibilidad, como la vía cristiana. Por último, el énfasis epicúreo en la experiencia mundana, cierto uso del sentido común (un elemento característico de Luciano), y el lugar central del "cuidado de sí" (Foucault, 2001), posibilitan utilizar algunos de los presupuestos de esta escuela como una forma de investigar las posibilidades de la filosofía para abandonar las disputas puramente escolásticas y funcionar como un apoyo para la existencia del ser humano en su experiencia terrenal.

#### La sátira y el epicureísmo en Valla, Alberti y Moro.

El *De vero falsoque bono*<sup>3</sup> de Lorenzo Valla es uno de los textos centrales para entender la revalorización del epicureísmo en el siglo XV y su relación con el discurso satírico. Se trata de un diálogo filosófico inspirado en el modelo ciceroniano, que había sido reinstaurado como género entre los humanistas por Leonardo Bruni con sus *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* de 1401 (Marsh, 1980). La cuestión que debaten los distintos oradores es si el placer (*voluptas*) debe ser considerado el bien supremo del hombre, o si ese lugar debe ocuparlo la virtud (*virtus* u *honestas*). Esta dicotomía, introducida en principio en términos seculares, es superada por la presentación de una *voluptas* y una *honestas* propiamente cristianas que no se oponen entre sí, sino que se complementan. No hay evidencias de que Valla haya conocido de primera mano el *corpus* epicúreo que estaba siendo redescubierto en los inicios de su carrera intelectual. Las escasas citas de Lucrecio que aparecen en el *De vero falsoque bono* provienen casi con certeza de fuentes secundarias, y su conocimiento del epicureísmo en general parece provenir de las obras de Lactancio, Cicerón

<sup>2</sup> Utilizaremos principalmente la teoría de la sátira de Dustin Griffin tal como la presenta en su texto *Satire, a Critical Reintroduction* (1994), ya que consideramos que los aspectos que destaca este autor relativos a la capacidad del modo satírico para producir una reflexión abierta sobre temas significativos se ajustan a lo que observamos en los tres textos que nos proponemos analizar.

<sup>3</sup> De acuerdo con Lorch, el título de la primera versión, redactada en 1431 era *De voluptate*. La versión siguiente, de 1433, llevaba el título *De vero bono*, y las siguientes versiones, *De vero falsoque bono* (1985). Cabe señalar sin embargo que Valla se refiere a su propia obra con el título *De vero bono* en sus *Disputationes Dialecticae*.

y Séneca (Di Napoli, 1971). Por este motivo, su obra expresa un cambio de concepción frente al epicureísmo que existía en el *Quattrocento* incluso antes de la difusión del *corpus* original de esta escuela. Sus conexiones con Luciano también son más indirectas que las que encontraremos en Alberti y Moro. Esto se debe principalmente a que Valla no estaba radicado en Florencia, donde Niccoli retenía la copia del *De rerum natura* enviada por Poggio (Gambino Longo, 2004: 21), y en donde Crisoloras había dictado sus cursos sobre la lengua griega. Aun así, hay diversos elementos que nos permiten comprobar que Valla formaba parte de la misma corriente intelectual que leía con interés estos nuevos textos. Los mismos personajes del *De vero falsoque bono* lo ponen en evidencia, ya que Niccoli ocupaba la posición de defensor del cristianismo en la versión de 1431, y Guarino Veronese y Maffeo Vegio, que aparecen a partir de la versión de 1433, se encuentran entre los traductores de Luciano en el siglo XV. Además, Valla se sentía identificado con la franqueza pregonada por Lactancio sobre el autor griego *qui diis et hominibus non peperit* (*Divinarum Institutionum*, I, cap.IX) se adapta a la perfección a su propia persona, tal como lo declara en una carta al cardenal Gerardo Landriani (Marsh, 1998: 7).

La construcción del personaje de Maffeo Vegio, quien oficia de defensor del epicureísmo y la *voluptas* en el *De vero falsoque bono*, resulta clave para nosotros, ya que es a partir de su discurso y de su posición enunciativa que podemos pensar la articulación del modelo satírico en este texto. La contraposición entre el *ethos* de Catón (quien es introducido como "estoico"<sup>4</sup>) y el de Vegio está fuertemente remarcada por Valla, que señala que este último introduce su argumentación entre risas (*arridens*). El contraste entre los dos oradores recuerda la representación de Heráclito y Demócrito, el primero un hombre serio y oscuro y el segundo como un filósofo que ríe. Aunque fue Catón quien sugiere debatir según la *mos veterum*, es Vegio quien incorpora al juego la contraposición entre estoicos y epicúreos y elige alinearse dentro de esta última escuela. Sin embargo, no por esto deja de aclarar que:

No es de forma temeraria y arrogante, óptimos varones, que he asumido la tarea de responder [a Catón] frente a ustedes. Otórgueme su consentimiento generoso para que hable como epicúreo contra un estoico, algo que no sería apropiado ya que ninguno pertenece a cualquiera de estas sectas. Confío, también, que mi discurso será placentero para ustedes, no por ningún talento de mi parte, sino porque revelaré todos los secretos de los estoicos, que son muy bien

<sup>4</sup> Cabe remarcar que el uso de estas etiquetas filosóficas no implica en lo más mínimo que los presupuestos teóricos de los que parten tanto Catón como Vegio respondan efectivamente a las doctrinas antiguas que supuestamente representan (Trinkaus, 1995; Kristeller, 1996).

conocidos por mí, puesto que he investigado sus oscuros escondites con mucha atención<sup>5</sup> (*De vero falsoque bono*<sup>6</sup>, I, cap. IX).

Vegio y sus interlocutores son perfectamente conscientes de que su alineamiento con las sectas filosóficas de la antigüedad es una forma de enmascaramiento lúdico que no trasciende las fronteras de la contienda filosófica en cuestión. Más adelante Catón y Vegio discutirán sobre si es posible defender la *voluptas* seriamente. El primero lo estima como imposible, mientras que el segundo insistirá en cambio en la necesidad, ya expuesta por Valla en el proemio de la obra, de que un discurso sobre el placer debe ser en sí mismo placentero y estar liberado del tono melancólico y solemne de la concepción estoica de la filosofía. En este sentido, le responde a Catón que debe situarse en una perspectiva lúdica para apreciar verdaderamente su argumentación (*rogo libenter audias*) (libro I, cap. XIII).

El carácter lúdico de la defensa de la *voluptas* por parte de Vegio aparece resaltado posteriormente por el último orador que interviene en el diálogo, Antonio da Rho, quien le señala a Vegio: "Sospecho que no has hablado seriamente sino a modo de juego [*non serio te fecisse sed ioco*], como sueles hacer, a la manera de Sócrates, que los griegos llaman *eirona*" (Libro III cap.VII). No resulta difícil analizar el *De vero falsoque bono* como una contraposición satírica entre Catón, el *alazon* presuntuoso, y Vegio, el *eiron*, que se ocupa de desarmar lúdicamente las pretensiones de seriedad de su adversario<sup>7</sup>. A su vez, resulta importante para nuestro estudio que da Rho vincule esa figura con la de Sócrates, haciendo hincapié en la ironía socrática como una forma de razonamiento que implica una dosis de juego, sin perder por eso su carácter filosófico.

Vegio ensalza específicamente la figura del orador por sobre la del filósofo, siguiendo la tradición ciceroniana, y el discurso final del Raudense continúa este movimiento mediante su uso del panegírico<sup>8</sup>. Debemos tener en cuenta que

<sup>5</sup> *Nec temere et arroganter, viri optimi, ante omnes respondendi partes occupavi. Dabitur mee voluntati (que vestra humanitas est) hanc veniam ut contra stoicum epicureus dicam. Quod neminem vestrum ita deceret quorum nullus alicui harum sectarum addictus est. Confido autem meam orationem non ingratis vobis fore, non quia mihi aliqua facultas assit, sed quod omnia archana stoicorum reserabo, que mihi notissima sunt qui illorum latebras curiosissime sum perscrutatus.*

<sup>6</sup> Las traducciones al español de los fragmentos citados del *De vero falsoque bono* me pertenecen. La edición latina utilizada es la de Lorch (1970), citada en la bibliografía.

<sup>7</sup> Sin aludir específicamente a estos términos, Lorch también señala el carácter dramático de la obra de Valla (Lorch, 1985). La vinculación con el personaje teatral del *eiron* y el modo satírico ha sido advertida por Norhtrop Frye, quien identifica a este personaje como un elemento central del género en sus distintas variantes (2000: 172).

<sup>8</sup> Panižza (1978) presenta un sugestivo análisis de las fuentes oratorias de Valla, donde señala a Lactancio como inspirador de su modelo de recusación de la filosofía pagana.

Valla declara explícitamente en el proemio de su obra que su mayor objetivo es derrumbar las pretensiones de los estudiosos de su época de establecer la filosofía pagana como una fuente de virtud igual o superior a la que provee el dogma cristiano (Fois, 1969). Para este propósito, la sátira filosófica realizada por Vegio resulta tan esencial como la exaltación de los goces paradisíacos que lleva a cabo el Raudense en el libro III. El cuestionamiento de la *umbra virtutis* (la falsa virtud, o sombra de la virtud, que provee la filosofía que no incorpora la gracia cristiana y considera que la *honestas* tiene su recompensa en sí misma) va de la mano de la crítica al *philosophus gloriosus*, equivalente al *miles gloriosus* en la comedia plautina. En el libro III (cap. VIII), el Raudense sigue a Tertuliano al señalar que los filósofos viven para la búsqueda de la gloria, y que los estoicos son inferiores a los epicúreos porque afirman un modelo de virtud que ellos mismos no practican.

En resumen, Valla emplea en el *De vero falsoque bono* la figura del filósofo epicúreo como una herramienta clave en la desarticulación de las pretensiones de la filosofía paganizante que intenta construir un modelo de *honestas* sin tomar en cuenta la experiencia terrenal y la capacidad lúdica del ser humano. Tal como señala Trinkaus, instaure así la teoría de que el hombre "natural" es epicúreo, y que solo la revelación cristiana puede superar esta condición (1995: 135). Vegio instaure con su discurso un juego retórico en el que el *alazon* estoico, como sucede en los diálogos de Luciano, está condenado a perder por su imposibilidad de conciliar los altos ideales que predica con el mundo en el que vive<sup>9</sup>. Ante esta contradicción, solo le quedan dos caminos: o la hipocresía, que es lo que más abunda en los diálogos lucianescos, o la *turbulencia animis* que expresa Catón en el texto de Valla. El epicúreo, en cambio, domina la risa y está mucho mejor equipado para aceptar la naturaleza humana en su complejidad intrínseca, sin necesidad de reducirla a un esquema binario y absoluto.

El *Momus sive de principe* de León Battista Alberti contiene algunos elementos en común con el texto de Valla, pero aquí la presencia de la sátira de inspiración lucianesca es mucho más evidente. Alberti terminó su *Momus* en 1450, casi veinte años después de la primera redacción del *De vero falsoque bono*. Ya para entonces la copia de Niccolò Niccoli del *De rerum natura* circulaba con más facilidad, y Alberti debió conocer el texto de Diógenes Laercio, que cita en su *De pictura*. En un texto escrito apenas unos años antes del *Momus*, el *Teogenio*, aparecen algunas líneas del poeta romano traducidas al italiano, aunque esto no demuestra necesariamente que conociera el texto de primera mano (Gambino Longo, 2004).

La influencia de Luciano en la obra de Alberti ha sido señalada con mucha frecuencia tanto en el *Momus* como en el resto de sus obras, particularmente las

<sup>9</sup> El diálogo titulado *El banquete o los lapidas*, aunque presenta una sátira mucho más violenta y grotesca de los ideales filosóficos estoicos, contiene algunas acusaciones similares frente a la hipocresía de estos últimos en boca del epicúreo Hermón.

*Intercenales*. Alberti incluso presentó su texto *Virtus et fortuna* como si se tratara de un original lucianesco, siguiendo una práctica relativamente habitual entre los humanistas (Marsh, 1998: 33). El texto de Luciano que más directamente parece haber incidido en la composición del *Momus* es el *Zeus trágico*, en donde se nos presenta a los dioses preocupados por el resultado de un debate filosófico en la Tierra (Knight, 2003; Sverlij, 2011). Se trata de la disputa entre el epicúreo Damis y el estoico Timocles. Debido a que defiende la Providencia y el Destino, el estoico es el favorito de los dioses, pero los argumentos del epicúreo son claramente superiores tanto desde la lógica como desde la retórica. La trama del texto de Alberti es considerablemente más compleja, ya que narra la historia del dios Momo y su caída, re-ascenso y recaída del Olimpo, con énfasis en la forma traicionera con la que media entre dioses y hombres en cada uno de estos episodios.

Pese a la influencia del texto de Luciano, el epicureísmo no tiene en el *Momus* un rol protagónico, ni aparece representada en esta obra la discusión sobre la *voluptas*<sup>10</sup>. Los nombres de Lucrecio y de Epicuro no aparecen mencionados, aunque sí el de su maestro, Demócrito. Sin embargo, las diversas escenas en las que se satiriza el discurso filosófico toman a menudo elementos tradicionalmente asociados al epicureísmo, en particular, aquellos elementos que asociaban al epicureísmo al ateísmo en la tradición cristiana. Encontramos dos oportunidades en donde se presenta en el texto a un filósofo defendiendo este tipo de argumentos. En el primer caso, se trata del mismo Momo disfrazado, buscando irritar a los dioses (*Momus*, libro I, §27). Cabe notar que así como los argumentos de Vegio en favor del hedonismo iban en contra de su auténtica personalidad, los postulados ateos de Momo ocultan el hecho de que él mismo es un dios que habla bajo una máscara. Aunque Momo, siguiendo un tópico lucianesco, había cuestionado a Prometeo por crear a los hombres de forma tal que estos puedan ocultar sus verdaderas intenciones, el desarrollo posterior de la trama demuestra que adquiere el talento necesario para la disimulación y el enmascaramiento (Sverlij, 2012: 160). La segunda ocasión en donde aparece este tópico es cuando Momo (que ha vuelto al Olimpo) está refiriéndole a sus pares, falsamente, la forma en la que intentaba defenderlos de los pensadores ateos. Dice entonces:

Al principio corrían entre ellos [los filósofos] dos tesis a propósito de los dioses, pero enseguida mostraron una multitud de ideas, rechazables en bloque, no tanto por el número como por el carácter delirante de las posiciones encontradas, entre las que todavía no estaba bastante claro cual merecía el más alto desprecio. Algunos negaban completamente la existencia de los dioses, sosteniendo que el universo era producto de la casualidad, después de la unión

<sup>10</sup> Marsh señala que las disputas filosóficas específicas entre estoicos y epicúreos no forman parte del interés de Alberti, que toma de Luciano sobre todo la representación de los conflictos entre los dioses (Marsh, 1998: 120).

fortuita de minúsculas partículas que impregnan de sí todas las cosas; otros no creían en la existencia de los dioses, si hubiesen creído habrían vivido de otro modo, pero querían interesadamente que la mayoría creyese en ellos para reforzar, con el miedo a los dioses, sus posiciones de poder y garantizar así su estabilidad (...) <sup>11</sup> (*Momus*<sup>12</sup>, libro II, §75).

Estos argumentos parecen estar tomados de Lucrecio, cuya crítica de la *religio* entendida como superstición motivó que se lo asociara al ateísmo radical, aun si el epicureísmo reconoce la existencia de los dioses (Gianneschi, 2002). Tal como señala Brown (2010), el cuestionamiento de la mentalidad supersticiosa que puede derivar de ciertas formas de religiosidad era uno de los factores que resultaban más atrayentes del texto de Lucrecio para los humanistas en la segunda mitad del siglo XV.

En este mismo segmento Momo presenta una caracterización típicamente paródica de los filósofos que presenta varios puntos en común con lo que encontrábamos en el *De vero falsoque bono*. Estos ataques están enmarcados en la crítica de las profesiones que realiza Momo, elemento que pudo haber tomado de *El parásito* Luciano. Los filósofos son presentados como seres presuntuosos que viven para la vanagloria (*inanis gloriae levem auram et famae*). Debaten sin cesar sobre cualquier tema, pero tiemblan ante la posibilidad de enfrentarse con un hombre que conozca la experiencia real (*usu et exercitatione rerum sapere*), lo que demuestra la debilidad de su carácter y la arbitrariedad de sus hipótesis. Además, siguiendo también un recurso habitual en Luciano, se insiste en que su capacidad para teorizar sobre los impulsos bajos del ser humano no les impide en lo más mínimo entregarse a ellos. Alberti presenta a los filósofos como *exemplum* del desencuentro y la fragmentación social que los hombres padecen por su propios hábitos (Sverlij, 2011: 31). En términos de Valla, están enteramente subsumidos en la *umbra virtutis*.

Hay una tercera alusión a las teorías de Lucrecio que resulta significativa para nuestro propósito porque presenta una antítesis entre filosofía y arte que contiene

<sup>11</sup> *Horum duas primum de diis existisse sententias, subinde multas et varias manasse opiniones, non tam multitudine quam disceptantium deliramentis repudiandas; sed inter omnes quaequam sit maiore digna odio nondum satis constare. Nam alii ullos esse deos penitus negare: orbem rerum concursu quodam fortuito minutissimorum, quo sunt omnia referta, corporum esse factum casu, non deorum opere aut manu constructum; alii deos esse cum ipsi non credant (nam si crederent aliter viverent) credi tamen vulgo velint sua praesertim causa, id quidem ut venerentur, ut arma, castra imperiaque sua deorum metu muniant atque ad stabilitatem firmitatemque corroborent.*

<sup>12</sup> La traducción citada del *Momo* de Alberti es la de Pedro Medina Reinón (2002). Las citas en latín pertenecen a la edición de Knight (2003).

algunas analogías con la oposición entre filosofía y oratoria que aparece en el *De vero falsoque bono*. Se trata del debate entre Gelasto y Caronte en el libro IV del *Momus*. El Caronte de Luciano es sin duda una de las referencias más obvias para este diálogo, aunque allí el interlocutor del barquero es Hermes. Gelasto, cuyo nombre significa "ridículo" en griego, es en cambio un pobre filósofo que no puede pagar el cruce del río Estigia en el Hades, y es elegido por Caronte como acompañante. Ante el deleite maravillado de este último frente a la variedad de la naturaleza, Gelasto intenta explicar en términos filosóficos su origen, y enuncia una confusa mezcla de términos aristotélicos que produce una reacción hostil de su interlocutor. Luego de esto, intenta una explicación basada en el *Timeo* de Platón que resulta igualmente insatisfactoria. Demostrando la incomprendibilidad de los enunciados de quien pretende educarlo, Caronte reinterpreta lo que ha escuchado en clave demócriteo-epicúrea, aludiendo de nuevo al choque de los átomos en la naturaleza (libro IV, §39). A su vez, critica la vanidad filosófica, ya que Gelasto pretende saber lo que pensaba el creador del cosmos pero ignora algo sencillo como orientarse adecuadamente en el espacio (IV, 40).

El objetivo central de este debate es doble: permite ridiculizar al discurso filosófico al estilo lucianesco, pero además, le permite a Caronte presentar una visión superadora de la filosofía a partir del arte. Como contraposición a las ininteligibles explicaciones de Gelasto, propone una narración que ha escuchado de un pintor que le resulta más verdadera que las anteriormente propuestas. La primacía del relato ficcional y de la figura del *pictor* por sobre la del *philosophus* marca un elemento original frente a las fuentes lucianescas del *Momus* y establece un contraste frente a su sarcasmo radical (Burucúa, 2001: 181). Tal como señala Sverlij, en Alberti se presenta una imagen positiva del *homo faber*, asociado a disciplinas como el arte y la arquitectura, que trabaja sobre el universo desde la *techné*, y que se contrapone al palabrerío vacío de la vanidad filosófica, que solo conduce al cinismo de Momo (2012). Así como Caronte declara su preferencia por los pintores, Júpiter se maravilla frente a la arquitectura humana y lamenta haber consultado a los filósofos y no a los arquitectos sobre la mejor forma de construir un nuevo mundo.

El uso de Alberti de las fuentes epicúreas es diferente del que encontramos en el *De vero falsoque bono*. El protagonismo de las tesis sobre la *voluptas* de Vegio en este último libro está ausente en el *Momus*, que presenta en cambio referencias a la teoría atómica de Lucrecio vinculándolas con el ateísmo. Aunque en el *Zeus Trágico* de Luciano el epicúreo Damis tiene un rol clave, en el *Momus* los epicúreos no aparecen individualizados frente al resto de los filósofos, y todos quedan condenados por igual por su vanidad. Al igual que el Vegio de Valla, Momo adopta una máscara para hablar como un filósofo epicúreo, pero aquí no tenemos una simplificación final de la "auténtica" naturaleza de los personajes como la que aparece enunciada por el Raudense en el libro III del *De vero falsoque bono*. El *Momus* no permite una sistematización del contraste satírico

entre un conjunto de postulados filosóficos y la realidad mundana, ya que la temática misma del texto concierne a la creación, destrucción y renovación del mundo, por un lado, y por otro, al perpetuo enmascaramiento de la identidad. Por último, a diferencia de lo que veíamos en Valla, no se opone el filósofo al *orator*, sino al *pictor*. Ambas figuras expresan una mayor plasticidad para comprender el mundo y desenvolverse en él que la filosofía universitaria que continuaba la tradición medieval.

Aun si la influencia de Luciano para la composición del *Momus* es indiscutible, no deja de ser cierto que, como advierte Marsh, las preocupaciones políticas de Alberti no aparecen en la obra del retórico griego (1998: 126). Lo mismo sucede con el último texto al que nos referiremos, la *Utopía* de Tomás Moro, publicada por primera vez en 1516. Este texto nos presenta una apropiación altamente selectiva de algunos elementos presentes en la obra de Luciano, así como una reconsideración crítica de la teoría epicúrea del placer como sumo bien.

La relación entre filosofía y fingimiento que encontrábamos en los dos textos que ya hemos analizado aparece de nuevo en el primer libro de la *Utopía* en un cruce de palabras entre Hitlodeo y el mismo Moro acerca del lugar que debe ocupar el intelectual en relación al poder. Mientras que Moro sostiene que Hitlodeo debe utilizar su gran sabiduría para aconsejar a los príncipes (una tarea que en el *Momus* aparecía presentada como altamente insatisfactoria), su interlocutor se muestra escéptico respecto de las posibilidades de ser oído por los poderosos. Moro concede que la filosofía que denomina *scholastica* no tiene lugar en la corte y que su aparición en ese contexto resultaría ridícula. Sin embargo, defiende que hay otra filosofía *civilior* cuya practicidad es superior ya que se acopla a la plasticidad moral de las necesidades de la vida política. Además de presentar explícitamente un contraste entre la filosofía dedicada a cuestiones puramente teóricas y su uso cortesano, en este parlamento el personaje de Moro se refiere a la ridiculización teatral del filósofo como *alazon* que ya encontrábamos en los textos de Valla y Alberti. Sin embargo, Hitlodeo se opone a esta reflexión utilizando como argumento nada menos que las Sagradas Escrituras y demostrando que aunque puede ser legítimo para el filósofo decir falsedades (*falsa loqui*), no lo es para el auténtico cristiano. De esta forma, el *alazon* filosófico revierte las acusaciones del *iron* (en este caso, el mismo Moro) que habla desde el sentido común lucianesco (Bracht Branham, 1985).

Aunque este fragmento revela el conocimiento de Moro de los recursos de Luciano para ridiculizar a los filósofos, en ningún aspecto se refiere a la filosofía epicúrea. Esta última solo aparecerá en el libro II en relación a la ética utopiense, en donde no se presenta una división entre filosofía escolástica y civil, ya que las cuestiones gubernamentales están enteramente resueltas a partir de un conjunto escaso pero efectivo de leyes que vuelven innecesario el ejercicio de la persuasión retórica. El aspecto central que debaten los pensadores de la isla es la cuestión

del *summum bonum*, de enorme importancia en los debates de los humanistas y los filósofos del Renacimiento (Kraye, 1988). La discusión sobre la ética se introduce de la siguiente forma:

En la parte de la filosofía que se ocupa de la moral, tienen las mismas discusiones que tenemos nosotros. Se preguntan por el bien del alma, del cuerpo y de las cosas exteriores. (...) Discuten sobre la virtud y el placer, pero el debate principal gira acerca de la cosa, o de las cosas, en que pueda consistir la felicidad. En esta cuestión parecen apoyarse más de lo que sería conveniente en la escuela que presenta el placer como aquello mediante lo cual se define toda la felicidad humana, o, al menos, su parte principal<sup>13</sup> (*Utopía*<sup>14</sup>, libro II, p.98).

Sin duda la escuela a la que se está refiriendo Hitlodeo es el epicureísmo, que no aparece explícitamente nombrado en ningún momento en la *Utopía*. Inmediatamente después de esto, señala también que la teoría utopiense de la *voluptas* como parte central de la *felicitas* humana está sustentada en una serie de preceptos religiosos, ya que de otra forma la *ratio* filosófica sería incapaz de alcanzar por sí misma las verdaderas últimas, tal como sostenía el Raudense en el texto de Valla desde una perspectiva específicamente cristiana. Como ha sido señalado abundantemente, los preceptos religiosos utopienses se apartan del epicureísmo original, ya que se refieren a la inmortalidad del alma y a los premios y castigos ultraterrenos (Surtz, 1957; Greenblatt, 2011). Sin embargo, la descripción que sigue acerca de las formas aceptables y repudiables de *voluptas* tiene muchos elementos en común con las tesis epicúreas originales, tales como el privilegio de la *tranquillitas* (palabra con la que se traduce a menudo el concepto griego de *ataraxia*), la valoración positiva de la moderación y el rechazo de los bienes opulentos y fastuosos. Muy especialmente, reconocen la validez del cálculo epicúreo expresado por Diógenes Laercio (libro X, 128-129), según el cual algunos dolores deben aceptarse porque producen placeres mayores, y algunos placeres deben evitarse porque tienen como consecuencia dolores en el futuro. Además, conciliando estoicos y epicúreos, defienden que la verdadera *voluptas* surge de seguir a la naturaleza, que requiere de poco esfuerzo para su satisfacción. Su definición del placer precisamente toma en cuenta este

<sup>13</sup> *In ea philosophiae parte qua de moribus agitur, eadem illis disputantur que nobis, de bonis animi quaerunt & corporis, & externis (...). De virtute disserunt, ac voluptate, sed omnium prima est ac princeps controversia, quam in re, una pluribusve sitam hominis felicitatem putent. At hac in re propensiores aequo videntur in factionem voluptatis assertricem, ut qua vel totam, vel potissimum felicitatis humanae partem definiant* (libro II, p.160, II, 14-23).

<sup>14</sup> Las traducciones en español de la *Utopía* pertenecen a la edición de José Luis Galimidi (2009), y las citas en latín a la edición de Surtz y Hexter (1965).

elemento: "Entienden por placer cualquier movimiento o estado del cuerpo en el que, con la guía de la naturaleza, el hombre encuentra deleite" (libro II, p.102) (*voluptatem appellant omnem corporis animique motum statumque, in quo uersari natura duce delectet*). Es importante recordar que esta identificación entre los placeres naturales del ser humano, liberados de los hábitos corruptores de la civilización era frecuente en las descripciones que los viajeros europeos hacían de los habitantes del nuevo mundo (Brown, 2010: 31).

La apelación a la naturaleza le permite a los filósofos utopienses rechazar ciertas formas de placeres como falsos (los que en Epicuro eran producidos por deseos no necesarios ni naturales)<sup>15</sup> y articular su concepción de la felicidad individual con la felicidad colectiva, una de las mayores preocupaciones políticas que aparecen en el texto (Delcourt y Derwa, 1968). Greenblatt considera que la inclusión de los preceptos religiosos que hemos mencionado más arriba también tienen en última instancia el propósito de asegurar una concepción de la *felicitas* que no estuviera reservada a una pequeña elite de individuos que privilegien su propio placer por encima de las necesidades de sus prójimos (2011: 231). Este es un aspecto que no aparecía en la defensa del epicureísmo llevada a cabo por Vegio en el *De vero falsoque bono* de Valla, y que tampoco aparece especialmente resaltado en el epicureísmo original.

No es nuestro objetivo presente realizar un análisis exhaustivo de la moral utopiense, cuyas conexiones con el epicureísmo han sido estudiadas en detalle por Surtz (1957) y Logan (1983). El aspecto que resulta más significativo para nosotros es considerar la compleja posición enunciativa desde donde se construyen estos argumentos a favor de una *voluptas* de raigambre epicúrea. Tal como sucedía con el discurso de Vegio, con algunas de las tesis de Momo y del resto de los filósofos que aparecen en el texto de Alberti, resulta imposible establecer con certeza si estos argumentos deben entenderse seriamente o si solo son presentados por su carácter paradójico. Surtz considera que la apología de la *voluptas* debe entenderse dentro del género *declamatio*, cuya representación renacentista más significativa es el *Stultia laus* de Erasmo de Rotterdam (1957: 9). Esto significa que su propósito no es presentar una teoría definitiva sobre la cuestión tratada, sino más bien incitar a la reflexión mediante la utilización de argumentos originales, sin comprometerse a demostrar su validez en última instancia. La posición de Hitlodeo parece efectivamente ambigua, en la medida en que, como vimos, marca sus distancias respecto al parentesco entre el epicureísmo y la filosofía de los utopienses, pero al mismo tiempo, destaca detalladamente sus virtudes sobre

<sup>15</sup> Jones sostiene que la caracterización de los placeres utopienses le debe más al *Filebo* de Platón que a Epicuro (1971). En nuestra perspectiva, esto es solamente cierto en lo referido a los placeres falsos, ya que la identificación de la ausencia de dolor como una forma elevada de placer está explícitamente rechazada por Platón, mientras que es un postulado epicúreo fundamental.



del *summum bonum*, de enorme importancia en los debates de los humanistas y los filósofos del Renacimiento (Kraye, 1988). La discusión sobre la ética se introduce de la siguiente forma:

En la parte de la filosofía que se ocupa de la moral, tienen las mismas discusiones que tenemos nosotros. Se preguntan por el bien del alma, del cuerpo y de las cosas exteriores. (...) Discuten sobre la virtud y el placer, pero el debate principal gira acerca de la cosa, o de las cosas, en que pueda consistir la felicidad. En esta cuestión parecen apoyarse más de lo que sería conveniente en la escuela que presenta el placer como aquello mediante lo cual se define toda la felicidad humana, o, al menos, su parte principal<sup>13</sup> (*Utopía*<sup>14</sup>, libro II, p.98).

Sin duda la escuela a la que se está refiriendo Hitlodeo es el epicureísmo, que no aparece explícitamente nombrado en ningún momento en la *Utopía*. Inmediatamente después de esto, señala también que la teoría utopiense de la *voluptas* como parte central de la *felicitas* humana está sustentada en una serie de preceptos religiosos, ya que de otra forma la *ratio* filosófica sería incapaz de alcanzar por sí misma las verdaderas últimas, tal como sostenía el Raudense en el texto de Valla desde una perspectiva específicamente cristiana. Como ha sido señalado abundantemente, los preceptos religiosos utopienses se apartan del epicureísmo original, ya que se refieren a la inmortalidad del alma y a los premios y castigos ultraterrenos (Surtz, 1957; Greenblatt, 2011). Sin embargo, la descripción que sigue acerca de las formas aceptables y repudiables de *voluptas* tiene muchos elementos en común con las tesis epicúreas originales, tales como el privilegio de la *tranquillitas* (palabra con la que se traduce a menudo el concepto griego de *ataraxia*), la valoración positiva de la moderación y el rechazo de los bienes opulentos y fastuosos. Muy especialmente, reconocen la validez del cálculo epicúreo expresado por Diógenes Laercio (libro X, 128-129), según el cual algunos dolores deben aceptarse porque producen placeres mayores, y algunos placeres deben evitarse porque tienen como consecuencia dolores en el futuro. Además, conciliando estoicos y epicúreos, defienden que la verdadera *voluptas* surge de seguir a la naturaleza, que requiere de poco esfuerzo para su satisfacción. Su definición del placer precisamente toma en cuenta este

<sup>13</sup> *In ea philosophiae parte qua de moribus agitur, eadem illis disputantur que nobis, de bonis animi quaerunt & corporis, & externis (...). De virtute disserunt, ac uoluptate, sed omnium prima est ac princeps controversia, quam in re, una pluribusue sitam hominis felicitatem putent. At hac in re propensiores aequo uidentur in factionem uoluptatis asseritrem, ut qua uel totam, uel potissimum felicitatis humanae partem definiant* (libro II, p.160, II.14-23).

<sup>14</sup> Las traducciones en español de la *Utopía* pertenecen a la edición de José Luis Galimidi (2009), y las citas en latín a la edición de Surtz y Hexter (1965).

elemento: "Entienden por placer cualquier movimiento o estado del cuerpo en el que, con la guía de la naturaleza, el hombre encuentra deleite" (libro II, p.102) (*uoluptatem appellant omnem corporis animiue motum statumque, in quo uersari natura duce delectet*). Es importante recordar que esta identificación entre los placeres naturales del ser humano, liberados de los hábitos corruptores de la civilización era frecuente en las descripciones que los viajeros europeos hacían de los habitantes del nuevo mundo (Brown, 2010: 31).

La apelación a la naturaleza le permite a los filósofos utopienses rechazar ciertas formas de placeres como falsos (los que en Epicuro eran producidos por deseos no necesarios ni naturales)<sup>15</sup> y articular su concepción de la felicidad individual con la felicidad colectiva, una de las mayores preocupaciones políticas que aparecen en el texto (Delcourt y Derwa, 1968). Greenblatt considera que la inclusión de los preceptos religiosos que hemos mencionado más arriba también tienen en última instancia el propósito de asegurar una concepción de la *felicitas* que no estuviera reservada a una pequeña elite de individuos que privilegien su propio placer por encima de las necesidades de sus prójimos (2011: 231). Este es un aspecto que no aparecía en la defensa del epicureísmo llevada a cabo por Vegio en el *De uero falsoque bono* de Valla, y que tampoco aparece especialmente resaltado en el epicureísmo original.

No es nuestro objetivo presente realizar un análisis exhaustivo de la moral utopiense, cuyas conexiones con el epicureísmo han sido estudiadas en detalle por Surtz (1957) y Logan (1983). El aspecto que resulta más significativo para nosotros es considerar la compleja posición enunciativa desde donde se construyen estos argumentos a favor de una *voluptas* de raigambre epicúrea. Tal como sucedía con el discurso de Vegio, con algunas de las tesis de Momo y del resto de los filósofos que aparecen en el texto de Alberti, resulta imposible establecer con certeza si estos argumentos deben entenderse seriamente o si solo son presentados por su carácter paradójico. Surtz considera que la apología de la *voluptas* debe entenderse dentro del género *declamatio*, cuya representación renacentista más significativa es el *Stultia laus* de Erasmo de Rotterdam (1957: 9). Esto significa que su propósito no es presentar una teoría definitiva sobre la cuestión tratada, sino más bien incitar a la reflexión mediante la utilización de argumentos originales, sin comprometerse a demostrar su validez en última instancia. La posición de Hitlodeo parece efectivamente ambigua, en la medida en que, como vimos, marca sus distancias respecto al parentesco entre el epicureísmo y la filosofía de los utopienses, pero al mismo tiempo, destaca detalladamente sus virtudes sobre

<sup>15</sup> Jones sostiene que la caracterización de los placeres utopienses le debe más al *Filebo* de Platón que a Epicuro (1971). En nuestra perspectiva, esto es solamente cierto en lo referido a los placeres falsos, ya que la identificación de la ausencia de dolor como una forma elevada de placer está explícitamente rechazada por Platón, mientras que es un postulado epicúreo fundamental.

la salud física, mental y espiritual de los habitantes de la isla. Si consideramos la concepción utopiense de la *voluptas* como *declamatio*, la defensa del epicureísmo puede interpretarse en clave satírica de acuerdo a la definición citada de Dustin Griffin (1994), según la cual el modo satírico tiene como objetivo principal abrir las posibilidades de interpretación y discusión sobre una temática sin presentar sobre ella conclusiones definitivas.

Por todo esto, el uso que hace Moro de las fuentes lucianescas y epicúreas en su *Utopía* presenta algunos rasgos específicos que lo aproximan a los dos textos que analizamos previamente. En primer lugar, la caracterización paródica de los filósofos "escolásticos" en base a su incapacidad para actuar de acuerdo a las circunstancias, y su facilidad para decir falsedades sigue de cerca los modelos de Luciano que vimos representados en la dinámica del ascenso y caída de Momo. La representación de los filósofos utopienses es, en cambio, contrapuesta a la caracterización negativa que pudimos observar en los textos previamente analizados, y presenta una teoría de la *voluptas* mucho más aceptable para el paradigma humanista cristiano que el hedonismo materialista de Vegio en el *De vero falsoque bono*. De acuerdo con Logan, Moro debió conocer esta obra, y su teoría de que la *vera voluptas* se acerca a la *honestas* estoica era una forma de oponerse a la concepción hedonista de la vida terrenal de Valla (1983: 157). Además, el hecho de que los utopienses consideren a la medicina como la rama más alta de la filosofía nos permite entrever una forma de razonamiento filosófico que no es escolástico ni político, sino que presenta un sentido más profundamente humanista, en el que su misión es reflexionar sobre la mejor forma de sanar las enfermedades del intelecto y la voluntad. En este sentido Erasmo recuperará el significado griego del nombre "Epicuro" en su coloquio *Epicureus*, escrito en 1533, donde dice precisamente *Epicureus: Graecis enim epikouros auxiliatorem declarat*, emparentándolo con Cristo, el auténtico "auxiliador" en la cosmovisión cristiana (Boyle, 1981).

### Conclusiones

En nuestro análisis de los textos de Valla, Alberti y Moro pudimos precisar la forma en la que la satirización del discurso filosófico aparece vinculada al lugar de enunciación del filósofo "epicúreo". Observamos así que la construcción de esta posición enunciativa retiene la confrontación entre *iron* y *alazon*, donde la primera figura aparece dotada de un conocimiento superior de la experiencia vital del ser humano y su situación en el mundo, mientras que la segunda cae en los *topoi* de la vanidad filosófica, basada en la *umbra virtutis* o en la *gloria inanis*. Al asumir que la naturaleza humana tiende al placer (un hecho que los epicúreos antiguos defendían aludiendo que no necesitaba ninguna demostración, ya que funciona por igual en todos los seres vivos) y poner en duda los argumentos a

favor de la providencia divina desde una perspectiva racional, ponen en jaque la sofisticación dialéctica de la que a menudo se precian los filósofos de otras escuelas. A su vez, el epicúreo, que arrastra tras de sí la condena del mundo cristiano desde la patrística en adelante, es el personaje idóneo para cuestionar la hipocresía filosófica, ya que al predicar abiertamente la *voluptas* como sumo bien, nada le impide cuestionar a aquellos que hacen apología de la *virtus* mientras que viven de acuerdo con principios enteramente opuestos.

Aunque ninguno de los humanistas que hemos estudiado se consideraba un "epicúreo" ni predicaba en sus obras "serias" que esta es la escuela que debe seguirse, hemos podido observar cómo encontraban en el epicureísmo herramientas útiles para especular con formas distintas de producción del conocimiento acerca de la ética y la moral, en la que los juegos propios del género satírico ocupaban una función igualmente importante. La hibridación genérica propia de la sátira lucianesca y su carácter no-conclusivo habilitaban la posibilidad de sostener posiciones altamente heterodoxas sin comprometerse con sus consecuencias ni delimitar con precisión el rango de su alcance.

Este carácter lúdico y heterodoxo, explotado efectivamente por los autores que hemos estudiado, resultará mucho más conflictivo cuando la Reforma comience a alterar de forma drástica el panorama intelectual europeo. Erasmo de Rotterdam, quien continuó la tradición que hemos analizado aquí con textos como el *Stultitia laus* y los *Colloquia*, padecerá los ataques de Lutero, quien lo acusará precisamente de "tener en el corazón a Luciano o a algún otro cerdo de la pira de Epicuro" (*te in corde Lucianum aut alium quendam de grege Epicuri porcum alere*) en su *De servo arbitrio* publicado en 1525, dando cuenta de que la asociación entre estos autores y el ateísmo seguía vigente. Como señala Onfray (2007), el choque entre la Reforma y la Contra-Reforma anuló la posibilidad de incorporar positivamente elementos epicúreos al pensamiento y la moral cristiana, aun pese al intento realizado por Erasmo en su último coloquio, el mencionado *Epicureus*. De todos modos, las corrientes abiertas por la transmisión y difusión de Luciano y Epicuro durante el período que hemos estudiado continuarían ramificándose e influenciando a las siguientes generaciones de humanistas dentro y fuera de Italia.

### Fuentes

- Alberti, Leon Battista (2002), *Momo o del príncipe*, Valencia, Consejo General de la Arquitectura Técnica de España. [Traducción de Pedro Medina Reinón].
- (2003), *Momus*, Cambridge, Harvard University Press. [Edición de Sarah Knight].

Moro, Tomás (1965), *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 4, New Haven, Yale University Press. [Edición de Edward Surtz y Jack Hexter].

----- (2009), *Utopía*, Buenos Aires, Colihue. [Traducción de José Luis Galimidi].

Valla, Lorenzo (1970), *De vero falsoque bono*, Bari, Adriática. [Edición de Maristella Lorch].

### Bibliografía

Boyle, Marjorie O'Rourke (1981), *Christening Pagan Mysteries: Erasmus in Pursuit of Wisdom*, Toronto, University of Toronto Press.

Bracht Branham, Robert (1985), "Utopian Laughter: Lucian and Thomas More", *Moreana*, vol. 86, pp. 23-43.

Brown, Alison (2010), *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge, Harvard University Press.

Burucúa, José (2001), *Corderos y Elefantes, Nuevos Apuntes Sobre La Modernidad Clásica*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

Delcourt, Marie, y Derwa, Marcelle (1968), "Trois Aspects Humanistes de L'épicurisme Chrétien", en Bataillon, Marcel (ed.), *Colloquium Erasmanum*, Mons, Centre Universitarie de l'État, pp. 119-133.

Di Napoli, Giovanni (1971), *Lorenzo Valla: Filosofia e Religione Nell'umanesimo Italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

Fois, Mario (1969), *Il Pensiero Cristiano Di Lorenzo Valla Nel Quadro Storico-culturale Del Suo Ambiente*, Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana.

Foucault, Michel (2001), *La Hermenéutica Del Sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Frye, Northrop (2000), *Anatomy of Criticism*, New Jersey, Princeton University Press.

Gambino Longo, Susanna (2004), *Savoir de La Nature et Poésie Des Choses, Lucrèce et Épicure à La Renaissance Italienne*, Paris, Honoré Champion.

Garin, Eugenio (1961), "Ricerca sull'Epicureismo Del Quattrocento", en *La Cultura Filosofica Del Rinascimento Italiano: Ricerche e Documenti*, Florencia, Sansoni, pp. 72-93.

Gianneschi, Horacio (2002), *Epicuro: dioses, religión y piedad*, Buenos Aires, UNSAM.

Greenblatt, Stephen (2011), *The Swerve: How the World Became Modern*, New York, W.W. Norton & Cía.

Griffin, Dustin (1994), *Satire, a Critical Reintroduction*, Kentucky, University Press of Kentucky.

Jones, Judith P. (1971), "The *Philebus* and the Philosophy of Pleasure in Thomas More's *Utopia*", *Moreana*, vol. 31-32, pp. 61-70.

Knight, Sarah (2003), "Introduction", en Alberti, León Battista, *Momus*, Cambridge, Harvard University Press, pp. vii-xxv.

Kraye, Jill (1988), "Moral Philosophy", en Schmitt, Charles (ed), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, New York, Cambridge University Press, pp. 301-386.

Kristeller, Paul (1996), *Ocho Filósofos Del Renacimiento Italiano*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Lactancio, Lucio Cecilio Firmiano (2005), *Divinarum Institutionum*, Berlin, Walter de Gruyter.

Logan, George (1983), *The Meaning of More's "Utopia"*, Princeton, Princeton University Press.

Lorch, Maristella de Panizza (1985), *A Defense of Life, Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Munich, W. Fink Verlag.

Marsh, David (1980), *The Quattrocento Dialogue*, Cambridge, Harvard University Press.

----- (1998), *Lucian and the Latins: Humor and Humanism in the Early Renaissance*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Onfray, Michel (2007), *El Cristianismo Hedonista*, Barcelona, Anagrama.

Panizza, Letizia (1978), "Lorenzo Valla's *De Vero Falsoque Bono*, Lactantius and Oratorical Scepticism", *Journal of the Warburg Institute*, vol. 41, pp. 76-107.

Surtz, Edward (1957), *The Praise of Pleasure: Philosophy, Education and Communism in More's Utopia*, Cambridge, Harvard University Press.

Sverlij, Mariana (2011), "El Humano Desencanto: 'Momus Sive de Principe' de León Battista Alberti", *Eadem Utraque Europa*, vol. 12, pp. 23-51.

----- (2012), "La razón y el absurdo en la obra de León Battista Alberti", *Studia Aurea*, vol. 6, pp. 155-177.

Trinkaus, Charles (1995), *In Our Image and Likeness*, Notre Dame, University of Notre Dame.