

# Placer y diálogo en el Epicureus de Erasmo de Rotterdam La construcción argumentativa de la vera voluptas.

Vilar, Mariano.

Cita:

Vilar, Mariano (2016). *Placer y diálogo en el Epicureus de Erasmo de Rotterdam La construcción argumentativa de la vera voluptas*. *Archivum Mentis*, 5, 177-196.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/mariano.vilar/18>

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



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>.*

MARIANO VILAR

PLACER Y DIÁLOGO EN EL «EPICUREUS» DE  
ERASMO DE ROTTERDAM. LA CONSTRUCCIÓN  
ARGUMENTATIVA DE LA 'VERA VOLUPTAS'

ESTRATTO

da

ARCHIVUM MENTIS

Studi di filologia e letteratura umanistica

2016 ~ a. 5



Leo S. Olschki Editore  
Firenze

---

# ARCHIVUM MENTIS

---

Studi di filologia  
e letteratura umanistica

Anno V – 2016



Leo S. Olschki Editore

# ARCHIVUM MENTIS

Studi di filologia  
e letteratura umanistica

## DIREZIONE

Claudio Griggio – Paolo Viti

## COMITATO SCIENTIFICO

Gabriella Albanese – Gian Mario Anselmi – Edoardo Barbieri  
Júlia Benavent – Robert Black – Davide Canfora – Andrea Canova  
Antonio Carlini – Loredana Chines – Donatella Coppini  
Marianrosa Cortesi – Alfonso De Petris – Arthur Field – Giuseppe Frasso  
Marc Fumaroli – Sebastiano Gentile – Eva Gregorovičová  
Augusto Guida – Vinko Hinz – Hideo Katayama – Marc Laureys  
Bratislav Lučin – Antonio Manfredi – Outi Merisalo – John Monfasani  
Uberto Motta – Włodzimierz Olszaniec – Marianne Pade  
Manlio Pastore Stocchi – Francesco Piovan – Stefano Pittaluga  
Théa Picquet – Lorenzo Polizzotto – Renzo Rabboni – Ida Giovanna Rao  
Francisco Rico – Jirí Špicka – Fabio Vendruscolo – Corrado Viola  
Raffaella Maria Zaccaria

## COMITATO DI REDAZIONE

Segreteria: Sondra Dall'Oco – Matteo Venier

Silvia Fiaschi – Angelo Floramo – Clara Fossati – Roberto Norbedo  
Daniela Pagliara – Luca Ruggio – Deborah Saidero – Giorgia Zollino

\*\*\*

## DIREZIONE

Università del Salento – Dipartimento di Studi Umanistici  
Piazza Angelo Rizzo 1 – 73100 Lecce – Tel. 0832/296320

Università di Udine – Dipartimento di Studi Umanistici  
Via Giuseppe Mazzini 3 – 33100 Udine – Tel. 0432/556578

[info@archivum-mentis.it](mailto:info@archivum-mentis.it) [www.archivum-mentis.it](http://www.archivum-mentis.it)

\*\*\*

*La valutazione dei contributi è affidata ai membri del Comitato scientifico  
e a Lettori esterni anonimi*

# ARCHIVUM MENTIS

Studi di filologia  
e letteratura umanistica

Anno V – 2016

Direttori  
Claudio Griggio – Paolo Viti



Leo S. Olschki Editore

*Tutti i diritti riservati*

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI  
Viuzzo del Pozzetto, 8  
50126 Firenze  
[www.olschki.it](http://www.olschki.it)

Volume pubblicato anche con il contributo dell'Università del Salento  
Dipartimento di Studi Umanistici (Progetti di ricerca di base)

## INDICE

### STUDI E RICERCHE

RENATO RICCO, « <i>Penelope clarissima mulier</i> »: alcuni echi boccacciani in un'opera giovanile di Tristano Caracciolo . . . . .	Pag.	3
LUCA RUGGIO, Comicità, storia ed erudizione nei « <i>Deti piacevoli</i> » di Angelo Poliziano . . . . .	»	17
ROBERTO RICCIARDI, Su alcuni punti del libro IV delle « <i>Epistolae</i> » di Angelo Poliziano . . . . .	»	39
STEFANO PAGLIAROLI, Poliziano, Girolamo Avanzi, Catullo e Ve- rona . . . . .	»	67
GIACOMO VENTURA, Omero tra Codro e Poliziano . . . . .	»	91
HÉLÈNE CASANOVA-ROBIN, <i>Déploration et consolation: l'églogue</i> « <i>Meliseus</i> » de Giovanni Pontano . . . . .	»	123
GIACOMO VAGNI, Sul « <i>Iudicium Dei supremum</i> » di Sulpizio da Veroli. <i>Tra Dante e Michelangelo</i> . . . . .	»	145
GIAN MARIO ANSELMI, Bologna crocevia, il Mediterraneo e l'Umane- simo portoghese . . . . .	»	165
MARIANO VILAR, <i>Placer y diálogo en el «Epicureus» de Erasmo de Rot- terdam. La construcción argumentativa de la 'vera voluptas'</i> . . . .	»	177

### LIBRI E BIBLIOTECHE

IDA GIOVANNA RAO, <i>Sul Laurenziano Acquisti e Doni 325, autografo</i> del « <i>Teseida</i> » di Giovanni Boccaccio . . . . .	»	199
GIACOMO CARDINALI, <i>Lo 'spoglio' vaticano della biblioteca del cano- nico Giovanni Battista Bandini († 1628)</i> . . . . .	»	203

INDICE

TESTI E DOCUMENTI

MARCO A. COSTANTINO, <i>Tre lettere inedite del Panormita</i> . . . . .	Pag.	227
DOMENICO SAVINI, <i>Un nuovo documento sulla cappella di San Savino nella cattedrale di Faenza</i> . . . . .	»	243
LUCA IRWIN FRAGALE, <i>Bernardino Telesio poeta: note intorno a due inediti epigrammi giovanili</i> . . . . .	»	247
ABSTRACTS a cura di Deborah Saidero . . . . .	»	267
INDICI a cura di Sondra Dall'Oco e Luca Ruggio		
Indice delle fonti manoscritte . . . . .	»	275
Indice dei nomi di persona e di località . . . . .	»	279

MARIANO VILAR

PLACER Y DIÁLOGO EN EL «EPICUREUS»  
DE ERASMO DE ROTTERDAM.  
LA CONSTRUCCIÓN ARGUMENTATIVA DE LA ‘VERA VOLUPTAS’

1. INTRODUCCIÓN

Escrito en 1533, sólo tres años antes de su muerte, el *Epicureus* es el último de los *Colloquia familiaria* de Erasmo de Rotterdam. Al igual que muchos de los textos producidos en este período, dominado en gran medida por la crisis de la Reforma y su compleja relación con el humanismo, lleva las marcas de una serie de debates que no siempre resultan inmediatamente perceptibles para nosotros. Nuestro objetivo aquí es en primer lugar contextualizar este coloquio erasmiano en relación con tres problemas interrelacionados entre sí: su vinculación con la tradición renacentista del género dialógico, la recuperación y revalorización del corpus epicúreo que se produce en este mismo período, y los debates de Erasmo con Lutero que explican, entre otras cosas, la elección del nombre de este coloquio tardío. Veremos luego, a partir de estos elementos y de un análisis de la estructuración dialógica del contenido del texto, la forma en la que aquí se articula un doble debate sobre la relación entre placer (*voluptas*) y la felicidad del hombre.

El género dialógico ha sido identificado como uno de los más populares entre los practicantes de los *studia humanitatis* de los siglos XV y XVI.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> V. Cox, *The Renaissance Dialogue: Literary dialogue in its social and political contexts, Castiglione to Galileo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, señala que este género tiende a florecer cuando una sociedad experimenta conflictos con las formas establecidas para la transmisión del conocimiento. Por esta causa, se vuelve al diálogo en la medida en que representa una escenificación del acto persuasivo mismo. Por su parte, D. MARSH, *Dialogue and discussion in the Renaissance*, en *The Cambridge History of Literary Criticism: The Renaissance*, ed. by G.P. Norton, III, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 265, asocia la emergencia de este género en los inicios del *Quattrocento* italiano con la nueva libertad filosófica y el eclecticismo que fueron fomentados por el crecimiento de las comunas mercantiles y el debilitamiento de la autoridad papal durante el cisma.

Al igual que el género epistolar, también frecuentemente empleado por los humanistas, permite una gran flexibilidad y libertad para la exposición de argumentos, así como para el lucimiento de la habilidad retórica. En este sentido, contrasta con algunos de los géneros predominantes en los ámbitos universitarios medievales, como los comentarios y las *quaestiones* escolásticas. Los *Colloquia* erasmianos, actualmente leídos como grandes testimonios del diálogo renacentista, tienen un origen humilde. Se trataba, en la primera versión del texto, de fórmulas de conversación para estudiantes iniciales de la lengua latina.<sup>2</sup> A partir de 1522, con la inclusión de coloquios extensos que tratan sobre todo tipo de cuestiones que exceden ampliamente la gramática y la enseñanza de la lengua, Erasmo demuestra su conocimiento del modelo de discusión humanista y retoma elementos presentes en autores de las generaciones anteriores, tales como Leonardo Bruni, Lorenzo Valla y Giovanni Pontano.<sup>3</sup> Recordemos además que en 1516, en parte gracias a la intercesión de Erasmo, Tomás Moro publica su *Utopia*, cuyo libro primero (conocido como “*Dialogue of Counsel*”) continúa siendo para nosotros uno de los principales ejemplos del género dialógico en el siglo XVI.

Los humanistas italianos del *Quattrocento* privilegiaron el modelo ciceroniano para construir sus diálogos, aunque tuvieron en cuenta también recursos presentes en los textos de San Agustín, Luciano de Samosata y (cuando estos comenzaron a circular en latín) Platón.<sup>4</sup> La abundancia y variedad de los *Colloquia* erasmianos dificulta la identificación de un único modelo clásico. Textos como el *Convivium religiosum*, por ejemplo, parecen

---

<sup>2</sup> Para una reconstrucción más pormenorizada de las distintas fases de elaboración de los *Colloquia*, véase la introducción de la *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, I-III, ed. by L.E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1972, pp. 4-23.

<sup>3</sup> La influencia de este último autor ha sido especialmente destacada D. MARSH, *The Quattrocento Dialogue*, Cambridge, Harvard University Press, p. 5. En este trabajo nos concentraremos más en la influencia de Lorenzo Valla. Algunos de los trabajos más destacados que se han ocupado sobre su influencia en Erasmo son los de E. GARIN, *Erasmus e l'umanesimo italiano*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXIII/1, 1971, pp. 7-17, y J.D. TRACY, *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley, University of California Press, 1996. J. IJSEWIJN, *The Coming of Humanism to the Low Countries*, en *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*, ed. by H.A. Oberman y T. Brady, Leiden, Brill, 1975, pp. 193-304, provee datos útiles sobre la influencia del humanismo en los Países Bajos en los años de formación de Erasmo. El estudio de L. PANIZZA, L. 1995, *Valla's "De voluptate ac de vero bono" and Erasmus' "Stultitiae Laus"*: *Renewing Christian Ethics*, «Erasmus of Rotterdam Society Yearbook», XV, 1995, pp. 1-25, es especialmente relevante porque demuestra la importante influencia del *De vero bono* en el *Moriae Encomium*.

<sup>4</sup> MARSH, *The Quattrocento*, cit., p. 5.

tener una gran deuda con la obra de Marco Tulio. Sin embargo, como veremos más adelante, el *Epicureus* presenta una mayor sintonía con el modelo platónico de argumentación en algunos de sus aspectos más importantes. El *Filebo*, cuyo tema central es la relación entre placer y sabiduría, había sido traducido y comentado en detalle por Marsilio Ficino, el principal platonista del siglo XV.<sup>5</sup> Desde nuestra perspectiva, es altamente probable que Erasmo haya tenido en cuenta este texto platónico tanto en sus aspectos temáticos como en su estructuración formal para la composición de su *Epicureus*.

De forma paralela a este proceso de recuperación y revitalización del género dialógico, se producía por estos mismos años un movimiento similar con el corpus epicúreo, que había prácticamente desaparecido durante la mayor parte de la Edad Media.<sup>6</sup> En 1417 Poggio Bracciolini redescubre el *De rerum natura* de Lucrecio y se lo envía a su amigo Niccolò Niccoli en Florencia. En 1433, Ambrogio Traversari traduce del griego al latín el texto completo de las *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, cuyo último libro incluye una apología de Epicuro y algunas de sus cartas sobre cuestiones físicas y éticas.<sup>7</sup>

Pese a que es sólo a partir de estos dos textos que el epicureísmo puede ser conocido a través de sus fuentes originales, es importante señalar que incluso antes de su reingreso al ámbito de las letras occidentales pueden encontrarse humanistas que presentaron a Epicuro bajo una luz positiva.<sup>8</sup> En el *Quattrocento* italiano, destacan por ejemplo la epístola *Defensio Epicuri contra stoicos* (c. 1429) de Cosma Raimondi y el *De vero bono* (1433) de Lorenzo Valla.<sup>9</sup> El último de estos autores era muy admirado por Erasmo, y

<sup>5</sup> La fecha exacta del comentario de Ficino no ha sido establecida con claridad, pero de acuerdo a M.J.B. ALLEN, *Introduction*, en M. FIGINO, *The Philebus Commentary*, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000, pp. 1-58, debemos situarlo alrededor de 1469, el mismo año en el que Ficino presenta su *De amore*.

<sup>6</sup> Existen testimonios, sin embargo, que demuestran la presencia y la lectura del *De rerum natura* en el período carolingio (J. PHILIPPE, *Lucrece dans la théologie chrétienne du III<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle et spécialement dans les écoles carolingiennes*, París, Ernest Leroux y Felix Alcan, 1896).

<sup>7</sup> Para un análisis global del proceso de recuperación del epicureísmo sugerimos en particular los libros de S. GAMBINO LONGO, *Savoir de la Nature et Poésie des Choses. Lucrece et Epicure à la Renaissance italienne*, París, Champion, 2004; A. BROWN, *The return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge, Harvard University Press, 2010, y S. GREENBLATT, *The Swerve: How the World Became Modern*, New York, W.W. Norton & Co., 2011.

<sup>8</sup> Para un análisis pormenorizado de la lectura medieval de Epicuro, véase A. ROBERT, *Epicure et les Épicuriens au Moyen Âge*, «Micrologus», XXI, 2013, pp. 3-46.

<sup>9</sup> Pese a su fecha de composición, la crítica considera hoy por hoy que Valla – quién no se encontraba a la sazón en Florencia – no debió tener acceso al texto de Lucrecio ni al de Diógenes Laercio (G. DI NAPOLI, *Lorenzo Valla: filosofia e religione nell'umanesimo italiano*, Roma, Edi-

el *De vero bono* comparte con el *Epicureus* su forma dialógica. Se trata de un diálogo de matriz indudablemente ciceroniana, cuyos interlocutores principales son Catón Sacco, Maffeo Vegio y Antonio da Rho (a menudo llamado “Raudense”), y en el que se discute acerca del lugar de la *honestas* (asociada al estoicismo) y la *voluptas* (vinculada a Epicuro) en relación con el *verum bonum*.<sup>10</sup> El último orador, Antonio, finalmente presenta la visión cristiana como superadora de los sistemas éticos paganos, aunque no por esto deja de juzgar que la *voluptas* epicúrea está más cercana a la verdad que la *honestas propter se* de los estoicos.

Para 1533, los textos humanistas que plantean una visión favorable del epicureísmo se habían multiplicado. Entre ellos podemos citar el *De contemptu mundi* de Erasmo, un texto de juventud en el que los placeres contemplativos monásticos son vinculados con la *voluptas* del filósofo del Jardín.<sup>11</sup> El mismo “Paraclesis”, que funciona como introducción a la edición del Nuevo Testamento de Erasmo (1516), reconoce que hay sabiduría en algunas máximas de este pensador. Sin embargo, esto no impedía que el adjetivo “epicúreo” pudiera ser usado aún como un agravio. Pese a que los estudiosos habían demostrado que la *hedoné* del filósofo del Jardín no está relacionada con los banquetes ni con la lujuria desenfrenada, el *De rerum natura* ejemplificaba con claridad que el sistema epicúreo negaba la providencia divina, condenaba la religión, y refutaba la inmortalidad del alma. Es por este motivo que en su *De servo arbitrio* (1526) Lutero acusa a Erasmo de la siguiente forma:

---

zioni di Storia e Letteratura, 1971). La *Defensio* de Cosma Raimondi ha sido identificado como uno de los textos que más influyó en su composición (R. FUBINI, *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*. Roma, Bulzoni, 1990, pp. 376-386). A su vez, no podemos desestimar la posible influencia de Antonio Beccadelli (conocido como “el Panormita”), quien apoyó a Valla en los primeros años de su carrera y que aparece como defensor del epicureísmo en las primeras redacciones del *De vero bono*.

<sup>10</sup> El texto de Valla pasó por distintas versiones que incluyeron cambios importantes en su título (la primera versión, de 1431, se titula *De voluptate*) y en sus personajes. De acuerdo a P.G. BIETENHOLZ, *Encounters with a radical Erasmus. Erasmus' work as a source of radical thought in Early Modern Europe*, Toronto, University of Toronto Press, 2009, p. 120, Erasmo probablemente tuvo acceso a este texto a través de la edición de Josse Bade de 1512, titulada *De voluptate ac vero bono*, que contiene la versión de 1431. Es posible, sin embargo, que Erasmo conociera ya la *editio princeps* de 1483, producida en Lovaina por Rodolfo Loeff, o la versión de 1509 editada por Quentel y titulada *Opus de vero falsoque bono*. Para un análisis de cada una de las versiones manuscritas e impresas, véase la introducción a la edición crítica producida por Maristella De Panizza Lorch (LORENZO VALLA, *De vero falsoque bono*, Bari, Adriatica, 1970).

<sup>11</sup> Este texto fue publicado en 1521, pero se estima que Erasmo lo escribió durante su juventud en base a algunos borradores hallados que datan de los primeros años del siglo XVI. Véase al respecto la introducción de la edición de Erika Rummel en el vol. LXVI de los *Collected Works of Erasmus*, Toronto, University of Toronto Press, 1988.

Nam hoc consilio aliud nihil facis, quam quod significas te in corde, Lucianum aut alium quendam de grege Epicuri porcum alere, qui cum ipse nihil credat esse Deum, rideat occulte omnes qui credunt et confitentur. Sine nos esse assertores et assertionibus studere et delectari, tu Scepticis tuis et Academicis fave, Donec te Christus quoque vocaverit.<sup>12</sup>

Hemos de recordar que el *De servo arbitrio* es la respuesta de Lutero al *De libero arbitrio* (1524), producido por Erasmo a instancias de la Iglesia para cuestionar las doctrinas de los reformistas. En los últimos años de su vida, sin embargo, Erasmo no sólo recibió ataques de Lutero sino también desde el bando católico. En este último ámbito, los *Colloquia* le provocaban complicaciones desde que dejaron de ser meras agrupaciones de expresiones pensadas con fines didácticos y se convirtieron en ensayos sobre asuntos polémicos, como la educación femenina, el ayuno y las peregrinaciones. En 1531 la Universidad de París – donde Erasmo había iniciado la redacción de estos diálogos – decide prohibirlos, lo que lo motiva a escribir una auto-defensa titulada *Declarationes ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* en 1532, que en última instancia no tuvo éxito en modificar la postura de sus críticos.<sup>13</sup>

Resumiendo, al encarar el *Epicureus* nos encontramos con un texto redactado en forma de diálogo que recupera elementos epicúreos en un contexto donde el significado de este término era especialmente problemático. Su tema central, al igual que en el *De vero bono* de Valla, es la relación entre *voluptas* y *summum bonum*. Veamos ahora cómo los problemas que plantea esta asociación aparecen estructurados argumentativamente.

## 2. EL DIÁLOGO EN EL *EPICUREUS*: CUESTIONES GENERALES Y PARADOJAS

El *Epicureus* nos presenta la interacción de dos personajes ficticiales: Hedonio y Spudeo. Ninguno de ellos parece representar a un individuo histórico, y nada sabemos de su pasado o del ambiente al que pertenecen.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> D. MARTIN LUTHERS *Werke*, hrsg. von J.K.F. Knaake, XVIII, Weimar, H. Böhlau, 1908, p. 605. «Pues lo único que logras con esta estrategia, es mostrarnos que en tu corazón alimentas a Luciano o algún otro cerdo de la piara de Epicuro, de ese epicuro que no cree en absoluto que Dios existe, y por ese motivo se ríe en sus adentros de todos los que lo creen y confiesan. Déjanos a nosotros hacer firmes declaraciones, elaborar aserciones, y deleitarnos en ellas; tú apoya a tus escépticos y académicos hasta que Cristo te haya llamado también a tí». La traducción es nuestra.

<sup>13</sup> HALKIN – BIERLAIRE – HOVEN, *Introduction*, en ERASMI *Opera Omnia*, cit., I-III, p. 14.

<sup>14</sup> En esto se diferencia de otros coloquios, como el *Convivium religiosum*, cuyos personajes

El coloquio de Erasmo podría estar transcurriendo en cualquier parte y en cualquier momento. Al presentarnos sólo dos interlocutores y al rehusarse a identificar a cada uno con una escuela filosófica específica, Erasmo nos sitúa en una relación directa con la *res*, es decir, la búsqueda de la verdad. Hedonio y Spudeo aparecen así como dos formas complementarias de inquirir sobre un asunto. Por todo esto, el coloquio erasmiano nos presenta, en comparación con otros diálogos, una simplificación radical de la ecuación que permite articular las distintas formas del placer.

El texto comienza con una pregunta: Hedonio desea saber qué es lo que Spudeo está tratando de “cazar” (*venor*) en su lectura atenta de un libro (*totus incumbit libro*), que resulta ser el *De finibus* ciceroniano.<sup>15</sup> Ya en los primeros intercambios se observa la diferencia de actitud de ambos participantes: Hedonio, cuyo nombre proviene de *hedoné*, empieza el diálogo introduciendo una serie de juegos de palabras y bromas. El nombre “Spudeus” proviene de *spoudaios*, término que aparece en la *Ética Nicomáquea* cuando se discute que la vida no puede consistir en los juegos y la recreación (1176b), y se lo traduce a veces como “serio”, como “virtuoso” y también para referirse a una persona activa, “entusiasta”. Su actitud, al menos en la fase inicial del coloquio, consiste en aproximarse a la *res* de forma metódica, y en cuestionar críticamente las propuestas de su interlocutor.

Al postular desde el inicio el problema de hacerle preguntas a un texto y de cazar (*venor*) a través de ellas la *res* que lo atraviesa, el *Epicureus* nos plantea un método hermenéutico que tiene muchos elementos en común con la caracterización gadameriana de la interpretación y la “fusión de horizontes”, según la cual para entender un texto debemos ser capaces de alternar nuestras propias preguntas con las que el texto intentó responder.<sup>16</sup> Desde el comienzo, Hedonio intenta reconstruir a partir del testimonio de su interlocutor cuál es la pregunta que orienta el texto ciceroniano. Pero los interlocutores deciden que el texto mismo es insuficiente para alcanzar la verdad, y de su lectura Spudeo sólo obtiene más dudas (*nunc magis etiam ambigam de finibus quam antea*). De ahí en más, Hedonio guiará a su interlocutor para que se deje llevar únicamente por la verdad que, a diferencia del error, es simple (*foecundus est error, quum simplex sit ueritas*), y no depende de la *auctoritas*.

---

probablemente estén inspirados en amistades de Erasmo (P. SMITH, *A Key to the Colloquies of Erasmus*, Cambridge, Harvard University Press, 1927).

<sup>15</sup> El *Sofista* de Platón, en donde se habla continuamente de la “pesca” y de la “caza” en términos discursivos, pudo haber sido una influencia en la elección de esta metáfora.

<sup>16</sup> H. GADAMER, *Truth and Method*, English translation J. Weinsheimer y D. Marshall, New York, Continuum, 2004, p. 367.

HEDONIVS. Missam faciamus nominum inuidiam: fuerit Epicurus qualem quisque uelit, rem per se consideremus. Ille felicitatem hominis collocat in voluptate eamque vitam iudicat beatissimam, quae plurimum habeat voluptatis, tristitiae quam minimum.<sup>17</sup>

Si bien de entrada el tema de la *voluptas* aparece ligado de forma estrecha al epicureísmo, Hedonio realiza un movimiento retórico que consiste en apartarse de lo que se ha dicho históricamente sobre Epicuro (*fuerit Epicurus qualem quisque uelit*) para concentrarse en la cosa misma (*rem per se*) y analizar el problema de la relación entre el placer y la vida cristiana de forma directa.

Cuando Hedonio declara, casi al comienzo del texto, su intención de defender la tesis de que el epicureísmo es la escuela antigua que más se aproxima al cristianismo, es muy consciente de estar introduciendo una “paradoja”, es decir, una proposición que a primera vista parece falsa en la medida en que pone en tensión a la *doxa*. Lo dice explícitamente Spudeo un poco más adelante: «Nae tu nobis adfers paradoxum omnibus Stoicorum paradoxis παραδοξότερον».<sup>18</sup> ¿Cuál es aquí la *doxa*? En primer lugar, la idea de que la vida del cristiano debe estar privada por completo de *voluptas*. Esta es, por ejemplo, la postura que encontramos en el *Adversus Iovinianum* de Jerónimo, en donde todo lo vinculado con la *voluptas* era pecaminoso.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> DESIDERIUS ERASMUS ROTERODAMUS, *Epicureus*, en ERASMI Opera omnia, cit., I-III, pp. 720-733. «HEDONIO: Hagamos caso omiso de la antipatía hacia los nombres, cualquiera sea la opinión que cada uno tenga sobre Epicuro, consideremos el asunto en sí mismo. Él colocó la felicidad [*felicitatem*] del hombre en el placer y considera felicísima [*beatissimam*] aquella vida que tiene mucho placer, y muy poca tristeza». Las traducciones del *Epicureus* nos pertenecen. Notemos que aquí se mantiene la oposición enunciada en los términos de la traducción medieval de la *Ética Nicomáquea*: *voluptas/tristitia*, en vez de *voluptas/dolor*, como traduce Leonardo Bruni (*Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV: edición y estudio de la controversia alphonisiana: (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*, por T. González Rolán, A. Moreno Hernández y P. Saquero Suárez-Somonte, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, p. 189. Esto es interesante puesto que, dados los argumentos que se presentan en contra de la *umbra voluptatis* en el *Epicureus*, la *tristitia* parece ser un término más adecuado que el dolor, en la medida en que se conecta con la idea de la mala conciencia que destacan Hedonio y su interlocutor Spudeo, como castigo inmanente a las malas acciones.

<sup>18</sup> ERASMUS, *Epicureus*, cit., p. 722. «Con esto nos ofreces una paradoja más paradójica que todas las paradojas de los estoicos».

<sup>19</sup> Aunque Erasmo admiraba profundamente a Jerónimo, algunas de sus posturas, como el rechazo del matrimonio, se oponían a las creencias del humanista holandés. Desde nuestra perspectiva, el elogio del cristiano cínico en el texto citado de Jerónimo debió contarse entre estas diferencias. Véase al respecto el texto de H. PABEL, *Reading Jerome in the Renaissance: Erasmus' Reception of the «Adversus Jovinianum»*, «Renaissance Quarterly», LV, 2002, pp. 470-497.

Como contrapartida a la asociación de Hedonio entre cristianismo y epicureísmo, Spudeo advierte que, al menos a primera vista, la vida de los cristianos se parece más a la de los cínicos:

SPVDAEVS. Cynicis propiores: nam isti se macerant ieiuniis, deplorant sua commissa et aut sunt tenues aut benignitas in egenos conciliat illis inopiam; opprimuntur a potentioribus, deridentur a plerisque. Si voluptas adfert felicitatem, hoc vitae genus a voluptatibus quam longissime videtur abesse.<sup>20</sup>

También esto puede ser entendido como una alusión a Jerónimo, que había elogiado a Diógenes de Sínope en la epístola que acabamos de mencionar.<sup>21</sup> No es esta la única paradoja que introducirá el texto de Erasmo, ya que en su inicio Hedonio se refiere a la purificación del oro y del lino por el fuego, algo que produce también la sorpresa de su interlocutor. Más adelante, ya cerca del final, Hedonio llega a una conclusión en principio aun más paradójica, cuando afirma que Cristo mismo vivió una vida *voluptatis plenissima*, lo que implica que los cristianos deben imitarlo y alcanzar esa misma felicidad y buscando ese mismo placer.

El problema, aquí y en el resto del diálogo, es definir de qué tipo de placer se habla. El término *voluptas* tiene una doble valencia de larga tradición, abierta en gran medida por el uso del término en el *De finibus* ciceroniano y por la epístola LIX de Séneca a Lucilio. El siglo XV fue prolífico en intentos de definir y precisar estas cuestiones, pero el significado de *voluptas* siguió vinculado con los placeres que el cristiano debe evitar. Esto no es en lo más mínimo sorprendente, ya que este es el sentido que tiene en las epístolas de Pedro y Pablo en el Nuevo Testamento, que apoyan la interpretación de Spudeo.<sup>22</sup> El desafío de Hedonio será establecer las bases de la distin-

<sup>20</sup> ERASMUS, *Epicureus*, cit., p. 721. «Spudeo: [Los cristianos se parecen] más propiamente a los cínicos: pues estos se mortifican con ayunos, deploran sus faltas y o son pobres o su compasión por los necesitados los lleva a la privación; son oprimidos por los poderosos y son burlados por la mayoría. Si el placer trae felicidad, este género de vida parece estar alejadísimo de los placeres».

<sup>21</sup> Ver *Adversus Iovinianum* II, XIV. El *Epicureus* menciona a cínicos, estoicos y epicúreos, pero no hace alusión a los escépticos. Como vimos más arriba, Lutero había acusado a Erasmo de refugiarse en el escepticismo por algunas de sus afirmaciones en su diatriba *De libero arbitrio*. Tanto el académico Cicerón como Epicuro y Lucrecio, que hacen su aparición en el *Epicureus*, pueden asociarse con formas moderadas del escepticismo, tal como destaca A. PALMER, *Reading Lucretius in the Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 2014. Para R. FUBINI, *Ricerche sul «De voluptate» di Lorenzo Valla*, «Medioevo e Rinascimento», I, 1987, pp. 189-239: 209, Erasmo añadió un tono escéptico a algunas de las concesiones relativistas de Valla en el *De vero bono*.

<sup>22</sup> Pablo acusa a los hombres de amar más a los placeres que a Dios (*voluptatum amatores magis quam Dei*) en 2 Tim 3:4, y Pedro rechaza a los hombres y mujeres que se entregan a los placeres más bajos (*percipientes mercedem iniustitiae voluptatem existimantes diei delicias*) en 2 Pedro 2:13.

ción entre las *voluptates* que deben ser elegidas y las que deben ser evitadas, en otras palabras, distinguir entre la *vera voluptas* y la *umbra voluptatis*. La primera de estas se obtiene en la medida en la que gozamos de bienes auténticos, mientras que la segunda, cuando nos regocijamos con falsedades. Hedonio dice al respecto: «Iam num tibi sobrii videntur aut sani, qui propter praestigias umbrasque voluptatum et veras animi voluptates negligunt et ueros sibi cruciatus accersunt?».<sup>23</sup>

Podemos dividir el *Epicureus* en tres secciones. La primera de ellas incluye la introducción al tema y se abre con la metáfora de una cacería en pos de una verdad elusiva. Esta primera sección, dominada por un tono risueño (particularmente debido a los juegos de palabras de Hedonio) y por el uso de paradojas, se cierra con los cinco postulados que veremos en el próximo apartado, los “axiomas” sobre los que se estructurará la discusión sobre la *vera voluptas*. Estas dos primeras partes son las que más se aproximan al modelo socrático (y concretamente al *Filebo*), con Spudeo insistiendo sobre la dificultad de asociar la *voluptas* a la vida en apariencia miserable del seguidor de la fe cristiana y Hedonio extrayendo los corolarios de su tesis inicial apoyándose en el acuerdo sobre los postulados. Esta sección finaliza a su vez con la historia de Tántalo, que marca el acuerdo final entre los interlocutores acerca de la *res*. Sin embargo, el diálogo no termina inmediatamente, sino que incluye como coda una exhortación al arrepentimiento (*poenitentia*) que tiene como figura central al *senex*.

### 3. POSTULADOS

La base de la división entre una forma auténtica de placer en la que coincidiría la postura epicúrea con la cristiana por oposición a una forma viciada, en la que los placeres se oponen a la auténtica felicidad, surge de una serie de postulados que Hedonio le sugiere a Spudeo como punto de partida de la discusión. Para esto utiliza un procedimiento muy habitual en Sócrates (y descrito también por Quintiliano) que consiste en hacer afirmar una serie de postulados al interlocutor para luego demostrarle que si aceptó estos fueron aceptados, debe necesariamente aceptar las consecuencias que de ellos se siguen, imprevistas o no.<sup>24</sup> Hedonio presenta cinco postula-

<sup>23</sup> ERASMUS, *Epicureus*, cit., p. 721. «¿Te parecen, acaso, sobrios y sanos los que por las apariencias y las sombras de los placeres desprecian los verdaderos placeres del alma y así obtienen verdaderos tormentos para sí?».

<sup>24</sup> *Institutio*, V, XI. Es importante señalar de todas formas que aquí Quintiliano está hablando del razonamiento por inducción, cuyo ejemplo clásico es el de la esposa de Jenofonte

dos: 1) El alma y el cuerpo son diferentes en su naturaleza (*nonnihil interesse inter animam et corpus*); 2) No se han de contar los falsos bienes entre los bienes (*falsa bona non esse ponenda in bonis*); 3) Sólo un espíritu sano es capaz de experimentar auténtico placer (*veram voluptatem non cadere nisi in animum sanum.*); 4) Si un placer provoca como consecuencia un dolor mayor, no es aceptable como placer (*Nec [...] amplecteretur voluptatem, quae longe maiorem cruciatum*); 5) Dios es el sumo bien (*Nec illud negabis Deum esse summum bonum*).<sup>25</sup> Estos cinco postulados demarcan con precisión el horizonte en el cual se desarrollarán las preguntas del *Epicureus*, es decir, los límites de la apertura que admitirá la *res* en cuestión.

En relación con los debates acerca del epicureísmo en el *Quattrocento*, el primero de estos postulados es en principio el más problemático. En su análisis del *Epicureus*, Bultot<sup>26</sup> concluye que la rígida separación entre cuerpo y alma que postula aquí Erasmo lo aparta de una de las tendencias primordiales del renacer del epicureísmo en Italia, en la medida en que este último movimiento apuntaba a revalidar el “derecho del cuerpo”.<sup>27</sup> Si bien es importante recordar que para el epicureísmo original los placeres del alma tenían también una cierta preponderancia, los motivos que se aducían para esto no tenían nada que ver con la diferencia entre “mortal” e “inmortal” (dado que el alma humana es mortal) sino con la capacidad del alma de gozar con el pasado y el futuro además de con el presente (Diógenes Laercio, *Vidas...*, X, 137). Además, el alma puede gozar de forma independiente de los factores externos, mientras que el cuerpo depende del entorno exterior. El segundo postulado nos ubica directamente en la tradición ética que trabaja el problema de la *voluptas* en relación con el problema de la identificación de un “sumo bien”, y el cuarto ubica sin vacilación (siguiendo la tradición teológica cristiana) a Dios en ese lugar. Sólo en el tercer postulado y en el cuarto podríamos reconocer al epicureísmo antiguo, cuya ética del

---

(CICERÓN, *De inventione*, I, 51). Pese a que lo formula de forma similar, Hedonio no está utilizando el mismo procedimiento, ya que en su caso se trataría de deducción: si el alma es siempre superior al cuerpo, y si hay placeres del alma y placeres del cuerpo, entonces los placeres del alma serán superiores.

<sup>25</sup> Ver ERASMUS, *Epicureus*, cit., pp. 722-723.

<sup>26</sup> R. BULTOT, *Érasme, Epicure et le De contemptu mundi d'Érasme*, en *Scrinium Erasmianum*, II, ed. by J. Coppens, Leiden, Brill, 1969, pp. 205-238.

<sup>27</sup> GREENBLATT, *The Swerve*, cit., p. 227, tampoco considera que el *Epicureus* deba ser considerado dentro de este movimiento, y dice que el movimiento argumentativo de Erasmo no es más que un “pase de manos”. Por nuestra parte, no coincidimos con este punto de vista, en la medida en que consideramos que en este coloquio Erasmo retoma aspectos esenciales de la reflexión de Valla en su *De vero bono* que expresan su deseo de continuar las vías de reflexión abiertas por este autor y algunos de sus contemporáneos.

“cuidado de sí”<sup>28</sup> implicaba sin duda una preocupación por la relación entre *voluptas* y salud. El “cálculo epicúreo”, expresado con claridad en el cuarto postulado, había sido empleado por Moro como un elemento esencial de la ética utopiense.<sup>29</sup>

Spudeo no intenta objetar ninguno de estos postulados ni se pregunta por su validez. Todos pertenecen a un suelo común en el que confluyen verdades aceptadas dentro de un horizonte de creencias compartido. No temos, de todos modos, que ninguno de ellos alude a elementos específicamente cristianos. Son en primera instancia enunciados filosóficos de carácter general, basados en la ética eudemonista, la ontología dualista platónica y la prudencia epicúrea. Si aceptamos la división entre modelos de diálogo que apuntan hacia lo “doctrinal” (es decir, la transmisión didáctica de un conocimiento ya establecido) y aquellos que tienen un carácter especulativo, nos encontramos con que estos postulados contienen un innegable tono didáctico.<sup>30</sup> No es posible hablar aquí de una “mayéutica”, pese a las similitudes formales con algunos diálogos platónicos. Hedonio no se esfuerza tanto por desmontar las ideas de Spudeo como por contrarrestar sus objeciones. La función de este último es exigir pruebas, no avanzar hipótesis.<sup>31</sup> Sólo al principio del diálogo, cuando sostiene que el cristiano se asemeja más al cínico que al epicúreo, ocupa el lugar de enunciador de la *doxa*.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> M. FOUCAULT, *La hermenéutica del sujeto*, trad. esp. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

<sup>29</sup> G. LOGAN, *The Meaning of More's «Utopia»*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

<sup>30</sup> Tomamos la división entre estos dos tipos de diálogo de A. RALLO GRUSS, *La escritura dialéctica: estudios sobre el diálogo renacentista*, Málaga, Universidad de Málaga, 1996.

<sup>31</sup> D. WALTON, *Dialog Theory for Critical Argumentation*, Philadelphia, John Benjamins, 2007, pp. 25-26.

Caracteriza este tipo de diálogo como “disentimiento” (*dissent*). Su principal característica es que el oponente no necesita presentar sus propias hipótesis y argumentos para contrarrestar a su interlocutor, como sucede en el modelo de la “discusión crítica”) sino que se limita a poner en duda sus afirmaciones.

<sup>32</sup> M. DELCOURT y M. DERWA, *Trois aspects humanistes de l'épicurisme chrétien*, en *Colloquium Erasmianum*, par M. Bataillon y C. Béné, Mons, Centre Universitarie de l'État, 1968, pp. 119-133: 132, señalan que el texto de Erasmo trabaja sobre una de las paradojas esenciales a la doctrina cristiana misma: la frase de Cristo en la montaña, «bienaventurados los que lloran» (*beati qui lugent* – Mat. 5, 5). Sin embargo, desde la perspectiva de estas autoras, Hedonio no explora realmente las implicaciones de este problema y en vez de eso vuelve al elogio de los placeres contemplativos que ya había realizado Erasmo en el *De contemptu mundi*.

## 4. RELATOS

Siguiendo un hábito muy arraigado entre los humanistas, Erasmo hace uso aquí de relatos ejemplares que sirven para ilustrar la tesis principal que divide la *vera voluptas* de la *umbra voluptatis*.<sup>33</sup> Es Hedonio quien se encarga de introducir dos narraciones para apuntalar su argumentación. No es casual que ambas aludan a los banquetes, asociados tradicionalmente a la *voluptas* y a sus excesos.<sup>34</sup> La primera de ellas se refiere a un sacerdote con habilidades para la magia:

HEDONIVS. Simili spectaculo ipse nonnunquam interfui. Sacerdos erat, qui calebat autem praestigatoriam.

SPVDAEVS. Eam non didicerat e litteris sacris.

HEDONIVS. Imo e sacerrimis, hoc est execratissimis. Hunc aliquot aulicae foeminae frequenter appellabant, ut acciperentur ab eo convivio, sordes et parsimoniam opprobrantes; annuit, invitavit. Venerunt ieiunae, quo lubentius epularentur. Accubuerunt; nihil aberat, ut videbatur, lauticiarum; explerunt sese affatim. Peracto convivio, egerunt convivatori gratias ac discesserunt suam quaeque domum. At mox coepit oblatrare stomachus, demirantur quid esset hoc monstri statim a prandio tam splendido esurire ac sitire. Res tandem erupit et in risum abiit.

SPVDAEVS. Et merito: praestiterat domi lenticula placare stomachum quam inanibus spectris deliciarum.<sup>35</sup>

Como señala Thompson en una nota de su edición,<sup>36</sup> existen varios modelos posibles para esta historia, que pertenece en cierta medida al folclore. El segundo relato versa sobre las desventuras de Tántalo:

<sup>33</sup> La predilección de los humanistas por las fábulas y apólogos ha sido estudiada por D. MARSH, *Aesop and the humanist apologue*, «Renaissance Studies», XVII/1, 2003, pp. 9-26, quien toma ejemplos como León Battista Alberti y Marsilio Ficino, entre otros.

<sup>34</sup> Recordemos que los *Colloquia* de Erasmo incluyen varios banquetes: “Convivium religiosum”, “Convivium profanum”, “Convivium fabulosum”, “Convivium poeticum”, “Convivium sobrium” y “Convivium varium”.

<sup>35</sup> ERASMUS, *Epicureus*, cit., p. 725. «HEDONIO: Yo mismo he asistido alguna vez a un espectáculo semejante. Había un sacerdote que era experto en la presdigitación. / SPUDEO: Esto no lo había aprendido de las sagradas escrituras. / HEDONIO: Al contrario, de las más execrables. Algunas mujeres de la corte frecuentemente lo llamaban para que las invite a un banquete, reprochándole su tacañería y lentitud. Accedió y las invitó. Fueron en ayunas para comer con más apetito. Se sentaron a cenar: no parecía haber escasez de platos exquisitos. Se hartaron y acaba la comida, dieron las gracias y partieron para su casa. Pero pronto sintieron el estómago vacío, y se preguntaron qué significa esta maravilla, tener hambre y sed justo después de una comida tan espléndida. Al final la verdad salió a la luz y provocó la risa. / SPUDEO: Y con razón: hubiera sido mejor aplacar el estómago con una lenteja en casa que deleitarse con ilusiones vacías».

<sup>36</sup> C. THOMPSON, *The Epicurean*, en DESIDERIUS ERASMUS, *Colloquies*, XL, Toronto, University of Toronto Press, 1997, pp. 1070-1073: 1091, nota 35.

HEDONIVS. Narrant ii, quibus olim studio fuit philosophiae praecepta fabularum inuolucris tegere, Tantalum quendam adhibitum fuisse deorum mensae, quam volunt esse lautissimam. Quum hospes esset dimittendus, Iupiter hoc suae dapsilitatis esse ratus, ne conuiuia discederet absque xenio, permittit, ut quod vellet peteret, accepturus quicquid petisset. Tantalus autem stolidus, ut qui beatitudinem hominis uentris et gulae delectatione metiretur, optauit ut sibi per omnem vitam liceret tali mensae accumbere. Annuit Iuppiter et ratum erat votum. Tantalus assidet mensae omni genere deliciarum instructae [...]. Sed inter haec omnia ille sedet tristis, suspirans et anxius nec hilarescens risu nec attingens apposita.

SPVDAEVS. Quid in causa?

HEDONIVS. Quoniam supra caput accumbentis de pilo pendet ingens saxum iamiam casuro simile.<sup>37</sup>

Aunque la fuente más probable para esta historia son las *Tusculanae* de Cicerón, no se puede descartar la posibilidad de que Erasmo tuviera en cuenta también la alusión a esta historia por parte de Lucrecio en *De rerum natura* (III, vv. 978-983).<sup>38</sup> Mientras que el primero de estos autores está interesado en realzar el valor de la virtud para liberarnos de los miedos irracionales provocados por el deseo de placer, el poeta romano narra estas y otras historias del Aqueronte para demostrar que los únicos temores de los que debemos preocuparnos se refieren a nuestra vida terrenal, ya que la existencia no se continúa más allá de esta.

En las historias narradas por Erasmo se percibe un tono de comicidad explícitamente señalado por las respuestas de Spudeo (“Ridiculam fabulam”). Dentro de la estructura argumentativa, funcionan como ejemplos de individuos que fueron engañados por las *umbras voluptatis* y que de algu-

---

<sup>37</sup> ERASMUS, *Epicureus*, cit., p. 732. «HEDONIO: Cuentan los que antaño se dedicaron a encubrir los preceptos de la filosofía con el velo de las fábulas que un tal Tántalo fue admitido a la mesa de los dioses, que consideran llena de suntuosidad. En el momento en que el invitado se despedía, Júpiter, pensando que era propio de su magnificencia no despedir a su invitado sin un obsequio, le permitió que pidiera aquello que quisiera, prometiéndole que se lo concedería. Tántalo, tan tonto como para pensar que la felicidad del hombre se mide por el deleite del vientre y la gula, optó por que se le permitiera por toda su vida en tal mesa. Júpiter asintió y cumplió su deseo. Tántalo se sentó entonces a la mesa provista por toda clase de delicias [...] Pero entre todas estas él permanecía triste, deprimido e inquieto, sin reír de gozo ni tocar los platos. / SPUDEO: ¿Cuál era la causa? / HEDONIO: Encima de su cabeza pende de un cabello una enorme piedra que parece a punto de caer».

<sup>38</sup> Lucrecio dice explícitamente que todas aquellas fábulas propias del Aqueronte se refieren a problemas que *in vita sunt omnia nobis* y que el temor a los dioses es la auténtica piedra que cuelga sobre aquellos que no adoptan los principios filosóficos epicúreos (*De rerum natura*, III, 979-983). Cicerón narra la historia de Tántalo en *Tusculanae* IV, XVI y luego la de Damocles en V, XXI. Erasmo parece haber combinado ambas narraciones en su descripción de los infortunios de Tántalo. Lorenzo Valla había aludido a esta historia también en su *De vero bono* (II, XVI).

na forma pagaron las consecuencias. Así, llaman la atención sobre la *doxa* “vulgar” que considera que el placer terrenal es un bien, ignorando la diferencia entre realidades y sombras, o entre bienes auténticos y falsos. Mientras que la segunda historia funciona casi como una fábula con moraleja tomada de la literatura pagana, la primera se presenta en primera instancia como un suceso en el que Hedonio estuvo presente (*intersui* es el verbo utilizado, de *intersum*), lo que nos lleva a preguntarnos si de hecho estuvo entre los invitados del banquete de ilusiones.

Ambas historias se oponen al “auténtico” banquete, tomado del libro de los *Proverbios*: “Todos los días son malos para el desdichado, pero la mente segura vive en un banquete continuo” («*omnes dies pauperis mali secura mens quasi iuge convivium*» – Prov 15:15). El *iuge convivium* es el que viene asociado a la *vera voluptas* y por lo tanto se contrapone a la presdigitación y a los engaños. En ambas historias se insiste en que el engañador no es más responsable que los engañados: es la búsqueda de satisfacciones terrenales la que conduce a la trampa, y no tanto la habilidad de quien aprovecha los apetitos vulgares.

Más allá de sus similitudes, existen diferencias en el planteo de cada uno de estos relatos. Ambos ponen el acento en el factor temporal, pero con distintos sentidos: en un primer caso los placeres obtenidos resultan provenir de falsos bienes, en la medida en la que son alimentos ilusorios que no satisfacen al cuerpo y no cumplen así su objetivo primordial. En el segundo, la roca que pende sobre Tántalo es alegóricamente interpretada como símbolo del infierno («*in singulas horas expectat, ut coniciatur in gehennam*») que aguarda a los que eligieron vivir de acuerdo a la *umbra voluptatis*. En el presente, este temor se ubica en la conciencia atormentada (*conscientiae cruciatus*) del pecador. Otra diferencia a señalar consiste en el género mismo de los relatos. Aunque hay muchos modelos literarios posibles para la primera (entre ellos la Biblia, con las tentaciones de Satanás a Cristo), Hedonio declara que la está tomando de las historias populares que circulan a modo de bromas. La segunda en cambio es presentada como una fábula construida para transmitir un contenido filosófico velado, y así lo usa también Cicerón en las *Tusculanae* (IV, 35). Ambos relatos aparecen en los *Adagia* de Erasmo, el primero con el título *Pasetis semiobolus* (II, vii, 31) y el segundo, *Tantali lapis* (II, ix, 7).

Si atendemos específicamente a la concepción que implican de la *voluptas*, la diferencia estriba en que en el primer caso se separa un placer que sucedió en un presente concreto (mientras los comensales disfrutaban de sus platos imaginarios) del descubrimiento posterior de su falsedad. El problema aquí parece ser la distinción entre la *voluptas* en sí misma y el uso de los alimentos. La *umbra voluptatis* aparece en este texto como un placer que

no tiene fundamento, más allá de su intensidad. Estos fundamentos están declarados en la lista de axiomas que describimos más arriba y configuran un horizonte estrictamente definido para la especulación que aparece en el *Epicureus*. En la perspectiva “epicúrea” de Hedonio sólo hay *voluptas* si intervienen verdaderos bienes. Si los comensales disfrutaron de sus ilusiones o no es una pregunta que no está contenida en el horizonte reflexivo de este texto. En cambio, Tántalo en la mesa de los dioses, con la roca sostenida sobre su cabeza, ya es incapaz de todo deleite porque su mala conciencia pesa sobre él. En este sentido, ilustra a la perfección la problemática de la vejez que Erasmo impone como el tema final de su coloquio. Cabe remarcar que no es este exactamente el propósito que tenía este relato en la *Tusculanae*, en donde Cicerón introduce el mito para referirse al castigo que padecen los *stultos* por ser incapaces de vivir una vida que los aleje de la *aegritudo*. En el contexto ciceroniano, la virtud, apuntalada por la filosofía de inspiración estoica, era la herramienta que podía liberar al hombre del miedo que oprime a Tántalo en forma de roca. En el *Epicureus* se presenta al respecto una cierta ambigüedad, ya que por un lado, desde una perspectiva cristiana dogmática, el miedo al infierno no es, bajo ningún punto de vista, una ilusión que los hombres han de desterrar de su *animus*. Pero al mismo tiempo, la insistencia erasmiana en que la principal fuente de angustia del ser humano es el *animus cruciatus* y la posibilidad siempre abierta de obtener la salvación y recuperar la *amicitia* con Dios, inducen a pensar que la *philosophia Christi* implicaría una liberación del miedo. En este sentido, la conclusión de la historia de Tántalo puede emparentarse con el verso de Lucrecio, ubicado poco después del relato de las desventuras de este personaje, en donde se afirma que para los necios el “infierno” (*acherusia*) es la vida misma.<sup>39</sup>

Marsilio Ficino, ya desde su texto *De voluptate* (1457) había postulado que el epicureísmo apuntaba, en primer lugar, a una *tranquillitas integra* y no las a formas de placer vinculadas con el movimiento.<sup>40</sup> En el capítulo XII de su *De contemptu mundi*, Erasmo había vinculado específicamente la *tranquillitas* epicúrea con la carencia de angustias en el alma que experimenta un cristiano devoto y piadoso. En el *Epicureus* no aparece específicamente este término, aunque Spudeo se refiere a la *indolentia* como un estado superior a aquel que proviene de las sombras de los placeres, y todo el texto insiste una y otra vez en las formas (físicas y espirituales) en las que el placer

<sup>39</sup> «hic Acherusia fit stultorum denique vita» (*De rerum natura*, III, 1023).

<sup>40</sup> Esta postura aparece desarrollada con más detalle en su *Comentario al Filebo*, libro I, cap. VI.

falso perturba toda posibilidad de alcanzar un ánimo estable. El verdadero cristiano es aquel que no vive en el temor, sino en el placer, ya que conoce exactamente donde termina la *vera voluptas* y donde empieza la *umbra voluptatis*.<sup>41</sup> En este sentido, la historia de Tántalo ilustra los dos anti-modelos de la propuesta erasmiana en el *Epicureus*. Por un lado, representa las consecuencias negativas de la vida basada en los placeres falsos, que nos enfrenta con la realidad (cuyo peso crece a medida que envejecemos) de que el infierno es la consecuencia de nuestra entrega irracional a la *voluptas* ilusoria, basada en *res externae*. Pero además, nos advierte sobre la actitud errónea de los cristianos que viven atemorizados por los peligros de la tentación. En ambos casos, se trata de individuos incapaces de distinguir *umbra voluptatis* de *vera voluptas*. El primer anti-modelo considera que todos los placeres son verdaderos, y el segundo, que todos son falsos. El cristiano-epicúreo de Erasmo, en cambio, pretende gozar sanamente de la Creación.

## 5. EXHORTACIONES

Terminemos esta reflexión sobre la estructuración argumentativa del *Epicureus* concentrándonos en la última sección. Aunque podría decirse que no hay ningún motivo para separar esta breve última parte del resto del coloquio, consideramos que existe aquí un cambio de tonalidad que tiende a acentuar los motivos religiosos presentes en el texto y a orientarlos específicamente a la temática del arrepentimiento y el perdón, tal como señalan también Verstraete<sup>42</sup> y Bietenholz.<sup>43</sup> En esta instancia la cacería de la *res* ya ha dejado de ser el asunto que conduce el diálogo y la cuestión central es establecer una pauta clara para la vida de jóvenes y ancianos (pero sobre todo estos últimos, lo que puede estar vinculado al hecho de que Erasmo era ya un hombre viejo en 1533) frente a la inevitabilidad de la muerte y del juicio posterior. Ya Foucault<sup>44</sup> había señalado (apoyándose en Séneca) como una característica de la ética del helenismo la identificación de la vejez como

---

<sup>41</sup> Por supuesto, esta conclusión se aleja notablemente del último segmento del *Elogio de la locura*, donde se afirma precisamente lo contrario respecto de la *stultitia*.

<sup>42</sup> B. VERSTRAETE, *The defense of epicureanism in Erasmus' Colloquies: from the «Banquet» Colloquies to Epicureus*, «Canadian Journal for Netherlandic Studies», XXVII, 2006, pp. 38-48: 44.

<sup>43</sup> BIETENHOLZ, *Encounters*, cit., p. 139, dice concretamente al respecto: «A better reading of the *Epicureus* might be that Erasmus dwelt so often on the pangs of conscience because he saw them as a bridge between the Catholic sacrament of penance and the gratuitous hope of the Protestants».

<sup>44</sup> FOUCAULT, *La hermenéutica*, cit., pp. 113-117.

el estado al que hay que orientar el resto de la existencia, y aquí Erasmo, como muchos humanistas que lo precedieron, se apoya en esta tradición. El final del *Epicureus* es sin duda poco “epicúreo” en el sentido original, ya que más allá de la cuestión de la senectud, nos introduce plenamente en un sentimiento de temor frente a la finitud de la existencia, un aspecto que el maestro del Jardín intentaba desterrar de la vida de sus discípulos.<sup>45</sup>

Si observamos la relación entre preguntas y respuestas, notamos que Spudeo ya no presenta ningún tipo de objeción a las “paradojas” de Hedonio, que han pasado a segundo plano una vez establecida con nitidez la distancia entre *vera voluptas* y *umbra voluptatis*. Ante la observación de Hedonio sobre el horror de la vejez atormentada por las culpas, Spudeo responde con otra aseveración en el mismo sentido.

HEDONIVS. Quid autem illa senectute miserius, quae, quum respicit in tergum, magno cum horrore videt, quam speciosa sunt quae neglexit, quam foeda quae amplexa est? Rursus, quum a fronte prospicit, cernit imminere diem supremum et ab hoc protinus aeternae gehennae supplicia.

SPVDAEVS. Felicissimos arbitror, qui primam aetatem seruarunt incontaminatam, et in pietatis studio semper proficientes pervenerunt usque ad senectutis metam.<sup>46</sup>

La pregunta final que sigue luego de este intercambio marca el claro cambio del tono especulativo que aparecía en la primer parte del texto a un tono fuertemente doctrinal: “Pero, ¿qué consejo le darías a este miserable viejo?” (*Sed quid consilii das illi misero seni?*). Los dos interlocutores dejaron de participar de una cacería y ahora se proponen aconsejar. La *voluptas* misma como problema desaparece en el discurso de Hedonio, que indica que el perdón de Dios produce *gaudium*, *laetitia* y *exultatio*. En esto se diferencia de Valla en el *De vero bono*, que incluso describiendo los bienes de la vida celestial (a través de la figura del Raudense) utilizaba a menudo el término *voluptas*. Hedonio vuelve sobre el vocabulario más tradicional de la *beatitudo* cristiana tal como aparece, por ejemplo, en el último libro del *De civitate Dei* de San Agustín.

<sup>45</sup> N.W. DEWITT, *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota, 1964, p. 134.

<sup>46</sup> ERASMUS, *Epicureus*, cit., p. 733. «HEDONIO. ¿Hay algo más miserable que aquella vez que, cuando vuelve la vista hacia atrás, ve con gran horror cuán bellas son las cosas que despreció, y qué horribles las que abrazó? Y a su vez, cuando mira hacia adelante, percibe la inminencia del día supremo e inmediatamente después el eterno suplicio del infierno. / SPUDEO: Considero muy felices a aquellos que mantuvieron incontaminada la primera edad, y que en el esfuerzo de la piedad siempre avanzando llegaron a la meta de la vejez».

## 6. CONCLUSIONES

En base a lo que hemos visto, es posible afirmar que existen dos movimientos argumentativos en el *Epicureus* que implican una forma distinta de articular la relación entre los interlocutores y la *res*. Hay dos “opiniones” (o *doxai*) contra las que Hedonio se propone combatir. La primera es aquella que indica que el cristiano vive privado de toda relación con la *voluptas*. La segunda es la que considera como *voluptas* a los falsos bienes, es decir, a la *umbra voluptatis*. No encontramos en el texto, por otro lado, o un intento de luchar contra la opinión errónea sobre los méritos de Epicuro, en la medida en que, como Hedonio dice explícitamente, la cuestión de la *res* a discutir es independiente de lo que se diga acerca del filósofo del Jardín. En ningún momento los interlocutores se refieren, por ejemplo, a la imagen piadosa que hace Diógenes Laercio de Epicuro en los últimos momentos de su vida, y que aparece también en las fuentes ciceronianas con frecuencia, así como en el *De vero bono* de Lorenzo Valla.

La *doxa* ligada a la *christiana voluptas* es sin duda la que contiene el mayor potencial especulativo del diálogo. No a otra cosa se refiere Spudeo cuando habla de “paradojas”. Como señala en su introducción a la edición crítica de los *Colloquia*,<sup>47</sup> la concepción de la *philosophia Christi* erasmiana implica siempre un carácter paradójico que implica una tensión entre la “filosofía” como actividad humana y como revelación divina, así como entre la discusión erudita y la evangelización que pretende llegar incluso hasta los más humildes. Asociar la *voluptas* epicúrea a la moral cristiana implicaba ir en contra de una tradición ya bien establecida por lo menos desde la patristica.<sup>48</sup> En esta línea podemos ubicar la negación de la asociación entre el cristiano y el cínico que aparece en el elogio de Diógenes de Sínope por parte de San Jerónimo.

El clímax de la afirmación erasmiana de la *voluptas* no es otro que la figura de Cristo, de quien se afirma, vivió una vida de placer:

HEDONIVS. Quod si Epicurei sunt, qui suaviter vivunt, nulli verius sunt Epicurei, quam qui sancte pieque vivunt. Et si nos tangit cura nominum, nemo magis promeretur cognomen Epicuri, quam adorandus ille Christianae philosophiae princeps. Graecis enim ἐπίκουρος auxiliatorem declarat. Quum naturae lex esset vitiiis tantum non obliterata, quum Mosis lex magis iritaret cupiditates, quam

<sup>47</sup> HALKIN, *Introduction*, en ERASMI *Opera Omnia*, cit., I-III, p. 17.

<sup>48</sup> Existieron, sin embargo, padres de la Iglesia que reconocieron como valiosos algunos elementos epicúreos. Véase al respecto R.P. JUNGKUNTZ, *Christian Approval of Epicureanism*, «Church History», XXXI, 1962, pp. 279-293.

sanaret, quum impune regnaret in mundo tyrannus Satanas; solus ille pereunti humano generi praesentaneam attulit opem. Proinde vehementer falluntur quidam, qui blaterant, Christum natura fuisse tristem quempiam ac melancholicum, nosque ad inamoenum vitae genus invitasse. Imo is unus ostendit vitam omnium suavissimam, veraeque voluptatis plenissimam.<sup>49</sup>

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

Desde nuestra perspectiva, aquellas interpretaciones del texto que únicamente destacan los puntos en los que este coloquio se diferencia de las reflexiones del *Quattrocento* sobre el lugar del placer y de la filosofía epicúrea en relación con el *summum bonum* pierden de vista la importancia del pasaje que acabamos de citar sobre la vida *voluptatis plenissima* de aquel que sigue la vía abierta por las enseñanzas de Cristo. Aun si Erasmo dedica gran parte de su texto a condenar los placeres típicos de sus contemporáneos como “sombras del placer”,<sup>50</sup> un análisis pormenorizado de su *Epicureus* revela una voluntad de mantener abierto, dentro de la perspectiva cristiana, el espacio para la *voluptas*. Algunos de los lectores más recientes de Erasmo

---

<sup>49</sup> ERASMUS, *Epicureus*, cit., p. 731. «HEDONIO: Puesto que si son epicúreos los que viven de forma placentera, ninguno es en verdad más epicúreo que quien vive santa y piadosamente. Y si la preocupación por los nombres nos afecta, nadie merecería más el sobrenombre de “epicúreo” que aquel príncipe venerable de la filosofía cristiana. Para los griegos *epikouros* significa auxiliador. Cuando la ley natural estuvo casi borrada por los vicios, cuando la ley de Moisés incitaba más los deseos que lo que los sanaba, cuando impunemente reinaba en el mundo el tirano Satanás, solo él trajo ayuda al género humano moribundo. De ahí que se equivoquen violentamente los que parlotean que la naturaleza de Cristo fue triste y melancólica, y que nos invitó a una clase de vida sin alegría. Al contrario, él nos mostró una vida agradable en todo y llena de verdadero placer».

<sup>50</sup> Aunque no exploraremos el asunto aquí, cabe mencionar que existen fuertes similitudes entre la crítica de Hedonio a los falsos placeres y la *declamatio* de Hitlodeo sobre los falsos placeres de los europeos en la *Utopia* de Tomás Moro. Véase al respecto E. SURTZ, *The Praise of Pleasure: Philosophy, Education and Communism in More's Utopia*, Cambridge, Harvard University Press, 1957, quien plantea vínculos entre la *Utopia* de Moro y el *Moriae encomium* erasmiano en relación con el uso de este género (la *declamatio*) para discutir sobre los errores en los que caemos cuando nos entregamos a placeres sin contenido.

han destacado su ambivalencia respecto de la valoración del cuerpo y de la vida mundana por oposición a lo ultraterreno. Para Mansfield,<sup>51</sup> la tensión que aparece entre estos polos en la obra del humanista holandés exhibe los rastros de las transformaciones que experimentaba la Europa del siglo XVI. Enfatizando el aspecto terrenal, Paganini, estableció una relación entre Valla, Erasmo y el materialismo de Thomas Hobbes.<sup>52</sup> Nuestro análisis de la estructura argumentativa del *Epicureus* y de su presentación de la *voluptas* permite visualizar algunos de los aspectos en los que Erasmo anticipa el utilitarismo (sin alejarse del marco de pensamiento cristiano), al poner en escena la importancia del placer en el cálculo que deben realizar todos los hombres y mujeres que aspiran a la felicidad.

---

<sup>51</sup> B. MANSFIELD, *Erasmus in the Twentieth Century*. Toronto, University of Toronto Press, 2003, p. 226.

<sup>52</sup> G. PAGANINI, 2013, *Hobbes e Valla. Teologia, linguaggio e riforma della filosofia prima*, en *La diffusione europea del pensiero del Valla. Atti del Convegno del Comitato nazionale VI centenario della nascita di Lorenzo Valla (Prato, 3-6 dicembre 2008)*, I, a cura di M. Regoliosi e C. Marsico, Firenze, Polistampa, 2013, pp. 327-343: 334-335, destaca en particular la relación entre el cuestionamiento valliano a las abstracciones filosóficas alejadas del uso correcto de la lengua latina y la crítica teológica de Hobbes. Erasmo tuvo un lugar decisivo en la transmisión de las ideas de Valla, como se evidencia en su *Epitome* a las *Elegantiae linguae latinae* y en su edición de la *Collatio Novi Testamenti*.

Direttore responsabile PAOLO VITI

Registrazione del Tribunale di Firenze n. 5934 del 17 settembre 2013

FINITO DI STAMPARE  
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE  
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • SESTO FIORENTINO (FI)  
NEL MESE DI SETTEMBRE 2016

*Amministrazione*

Casa Editrice Leo S. Olschki  
Casella postale 66, 50123 Firenze • Viuzzo del Pozzetto 8, 50126 Firenze  
e-mail: [periodici@olschki.it](mailto:periodici@olschki.it) • Conto corrente postale 12.707.501  
Tel. (+39) 055.65.30.684 • fax (+39) 055.65.30.214

2016

ABBONAMENTO ANNUALE – ANNUAL SUBSCRIPTION

*ISTITUZIONI – INSTITUTIONS*

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista.  
Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione  
dovranno essere inoltrati a [periodici@olschki.it](mailto:periodici@olschki.it)

*Subscription rates for institutions include on-line access to the journal.  
The IP address and requests for information on the activation procedure  
should be sent to [periodici@olschki.it](mailto:periodici@olschki.it)*

Italia: € 82,00 • Foreign € 94,00  
solo on-line - on line only € 75,00

*PRIVATI – INDIVIDUALS*

solo cartaceo - print version only  
Italia: € 62,00 • Foreign € 69,00

