

Utilitas y voluptas en el *De vero bono* de Lorenzo Valla

Utilitas and voluptas in Lorenzo Valla' *De vero bono*

MARIANO ALEJANDRO VILAR

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires, Argentina

frioconbotas@gmail.com

RESUMEN

En su diálogo titulado *De vero bono* (1431), Lorenzo Valla (c. 1407-1457) plantea la necesidad de pensar el placer (*voluptas*) y la conveniencia (*utilitas*) como dos aspectos inseparables de una ética basada en lo terrenal. Estos dos conceptos se oponen a la *honestas propter se*, es decir, al ideal estoico de la virtud como un fin en sí mismo que debe buscarse independientemente de cualquier beneficio. En este artículo exploramos la articulación de esta oposición, tomando en cuenta fuentes antiguas y medievales y su funcionamiento a lo largo de distintos pasajes del *De vero bono*. En particular, nos detenemos en la forma en que la oposición *voluptas-utilitas / honestas* se relaciona con la oposición planteada por Agustín de Hipona (354-430) entre *uti / frui*. Esta comparación nos permitirá analizar cómo Valla escenifica en su diálogo tensiones entre concepciones de la ética que responden a preocupaciones terrenales y al dogma cristiano.

PALABRAS CLAVE: Lorenzo Valla, *De vero bono*, ética, Renacimiento

ABSTRACT

In his dialogue *De vero bono*, Lorenzo Valla (c. 1407-1457) aims to the thinking on *pleasure (voluptas)* and *convenience (utilitas)* as two inseparable aspects of an ethics based on the earthly human concerns. These two concepts are opposed to the *honestas propter se*, that is, the Stoic ideal of virtue as an end itself that should be pursued regardless of anything. In this paper we explore the interaction between the terms of this opposition considering ancient and medieval sources and how this operates in different passages of the *De vero bono*. Specifically, we will focus on the ways in which the *voluptas-utilitas / honestas* opposition is related to that of Agustin of Hippo's (354-430) between *uti / frui*. By comparing them we will examine how in his dialogue Valla stages tensions between conceptions of ethics based on one side on earthly concerns and on the other on the Christian dogma.

KEYWORDS: Lorenzo Valla, *De vero bono*, Ethics, Renaissance

FECHA DE RECEPCIÓN: 21/12/2020

FECHA DE ACEPTACIÓN: 23/03/2021

NON SIC LOQUIMUR

En su *Apologus seu actus scenicus in Poggium* de 1452, Lorenzo Valla simula un diálogo entre un grupo de humanistas entre los que se encuentra Poggio Bracciolini (1380-1459), su acérrimo rival. La sección principal del texto está conformada por una serie de observaciones que realiza Guarino Veronese (la voz dominante del diálogo) a partir de la lectura de textos de Poggio que, a su juicio, presentan todo tipo de errores. Luego de leer la frase “*Summa cum animi iocunditate*”, Guarino señala: “No se dice así, Poggio: decimos *cum voluptate animi*, no cum *iocunditate*. Pues, en efecto, decimos *iocunditas* de la voz, del discurso, del aspecto, significando casi igual que *amoenitas*, esto es, aquello de donde nace la *voluptas*” (Valla, *Apologus seu actus scenicus in Poggium*, 72-74).¹

140

No era esta la primera vez que Valla reflexionaba sobre la relación entre el significado del placer y la forma en la que debe llamárselo de acuerdo con las normas del latín clásico. El problema ya había sido desarrollado en detalle tanto en su *Apologia adversus calumniatores* de 1444 como en sus *Dialecticae Disputationes* (redactadas en sucesivas versiones a partir de 1439). Ambos textos remiten a una única fuente: el *De voluptate/De vero bono* de 1431, la primera obra extensa de Valla y el texto más importante sobre el problema de la *voluptas* escrito en la primera mitad del siglo xv.²

Aunque no existen obras del período que puedan rivalizar con el *De vero bono* en la densidad y profundidad con el que se desarrolla el problema del placer, Valla ciertamente no era el único que consideraba relevante enfocar esta cuestión a la luz de los nuevos conocimientos filológicos y filosóficos que marcaron el inicio del *Quattrocento*. Leonardo Bruni (1370-1444) había traducido todas las apariciones de *hedoné* como *voluptas* en su versión de la *Ética Nicomaquea*, lo que fue objetado más tarde por el teólogo Alfonso de Cartagena.³ Francesco Filelfo (1398-1481) se ocupó de esta temática en diversas

¹ *Non sic loquimur, Poggio: cum voluptate dicimus animi, non cum iocunditate. Dicimus enim iocunditatem vocis, orationis, aspectus, quasi amoenitatem, hoc est, illud unde nascitur voluptas.* Citamos según la edición de Bonmatí Sánchez (*L. Valla: Apólogo contra Poggio Bracciolini (1492). Poggio Bracciolini: Quinta invectiva contra Lorenzo Valla (1453): estudio y edición crítica con traducción*) incluida en la bibliografía final.

² La primera versión del texto, finalizada en 1431, llevaba *De voluptate* como título. Las sucesivas versiones oscilaron entre *De vero bono* (título que utilizamos en este trabajo) y *De vero falsoque bono*.

³ En el prefacio de su traducción, que funciona como una suerte de manifiesto de la filología humanística en plena confrontación con la teología escolástica, Bruni había justificado su decisión de una forma similar al pasaje que citamos del *Apologus* de Valla. Según su criterio,

epístolas, entre las que destacan las dirigidas a Bartolomeo Francanzano.⁴ En su *Defensio Epicuri contra Stoicos, Academicos et Peripateticos* de 1429 Cosma Raimondi (1400-1435) reevaluó las teorías antiguas del *summum bonum* para destacar la importancia del placer y de Epicuro.

Estos testimonios revelan un renovado interés por comprender críticamente las categorías filosóficas del pensamiento antiguo a partir de un contacto diferente con las fuentes y de una exploración de géneros ajenos a la *quaestio* escolástica. La *philosophia moralis* era una de las áreas del saber que, junto a la historia, la poesía, la gramática y la retórica, definían el campo de intervención de los que se dedicaban a los *studia humanitatis*. En relación con el placer, esto implicó principalmente repensar el lugar de Epicuro en la tradición filosófica. En 1417 Poggio Bracciolini redescubre un manuscrito del *De rerum natura* de Lucrecio en Murbach y se lo envía a su amigo y colaborador Niccolò Niccoli (1364-1437) en Florencia, quien realiza la copia que hoy se conoce como Laur. Plut. 35.30.⁵ Si bien es posible que los humanistas más cercanos a estas figuras hayan tenido un acceso temprano a este texto, su circulación real no se inició hasta 1440.⁶ En 1433 se produce otro hecho por lo menos igual de importante para la recuperación del epicureísmo antiguo: Ambrogio Traversari (1386-1439) finaliza su traducción de las *Vidas y opiniones de los filósofos griegos más ilustres* de Diógenes Laercio (180-240 d. C.), que a diferencia de la traducción parcial de Henri Aristippe (1105-1162) realizada en el siglo XII, incluye el libro décimo. Es allí donde Diógenes realiza una defensa de Epicuro, quien fue en su perspectiva injustamente calumniado, e incorpora la “Carta a Heródoto” y la “Carta a Meneceo”. Este último texto presenta la mejor síntesis conservada de la ética de Epicuro y su difusión en latín posibilitó una comprensión mucho más precisa y desprejuiciada de sus doctrinas principales.⁷

‘*delectatio*’ remite a algo externo, mientras que ‘*uoluptas*’ es algo interior al sujeto (González Rolán et al., *Humanismo y teoría de la traducción*, 187-191).

⁴ En particular las epístolas PhE 10.52 y PhE, 01.57 de acuerdo con la numeración de J. de Keyser (Filelfo, *Collected Letters*).

⁵ Existe también la teoría de que el lugar en el que fue encontrado el *De rerum natura* es el monasterio de Fulda. Sobre esta discusión, véase Flores, *Le scoperte di Poggio e il testo di Lucrezio*.

⁶ Para un análisis detallado de la primera circulación del texto, véase Palmer (*Reading Lucretius in the Renaissance*, 4).

⁷ Aunque desde el *Quattrocento* hasta el presente se han realizado nuevos descubrimientos, los principales testimonios del epicureísmo continúan siendo aquellos que se volvieron disponibles en la primera mitad de dicho siglo. Cabe destacar, sin embargo, los papiros

Sin embargo, no es posible establecer una relación causal directa entre el redescubrimiento de Lucrecio, la traducción al latín de Diógenes Laercio y la revalorización del epicureísmo en el horizonte de la filosofía moral. Tal como ha demostrado Gambino Longo (*Savoir de la Nature et Poésie des Choses*) en el Renacimiento temprano y Robert (“Epicure et les Épicuriens au Moyen Âge”) en la Edad Media, pueden encontrarse autores que han sostenido una visión positiva de la ética epicúrea antes de que estos textos se hicieran conocidos. El *De vero bono* de Lorenzo Valla, el texto del que nos ocuparemos de aquí en adelante, pertenece a esa categoría.

Nuestra intención en este trabajo va más allá de explorar la relación entre las propuestas de Valla en este texto y lo que podía conocerse en su época sobre el epicureísmo antiguo. A partir de un análisis detallado de la articulación que aparece entre el placer (*voluptas*) y la conveniencia (*utilitas*), buscaremos demostrar que en el *De vero bono* la defensa del placer no es solamente un paso previo para la confirmación del dogma cristiano. Como observaremos en detalle, un estudio pormenorizado de los diferentes sentidos en los que los personajes del diálogo emplean estos conceptos permite entrever tras la defensa del hedonismo antiguo una perspectiva original sobre la relación entre la vida práctica y el horizonte ultraterreno del ser humano.

EL *DE VERO BONO* EN SU CONTEXTO

Aunque esto no puede establecerse con absoluta certeza, existen buenos motivos para considerar que Valla no tenía conocimiento de primera mano del *De rerum natura* ni de la “Carta a Meneceo” al momento de la primera redacción del *De vero bono* en 1431.⁸ Si bien Valla continuó trabajando en las sucesivas versiones de su texto al menos hasta 1449, no hay indicios claros de que la lectura de Lucrecio haya tenido alguna incidencia en sus distintas versiones. Las escasas referencias a este autor parecen haber sido tomadas de las *Institutiones* de Lactancio (250-325), una obra muy usada por Valla.⁹

herculanos hallados en el siglo XVIII, que contienen escritos del poeta epicúreo Filodemo de Gadara, y las “Máximas Vaticanas” encontradas en 1888.

⁸ El primero de estos textos estuvo disponible para Valla más adelante cuando pasó a servir a Alfonso V en Nápoles (Gargan, “Per la biblioteca di Lorenzo Valla”, 236).

⁹ Valla cita a Lucrecio únicamente en dos ocasiones. La primera cita corresponde a los versos II, 1101-1104, y fue tomada casi con certeza de Lactancio, *Inst.* III. 17. La segunda cita es de II.172, y no hay certeza de su origen. Dado el interés de los humanistas por demostrar su erudición y su conocimiento de textos relativamente oscuros del mundo grecolatino, es

El *De vero bono* está dividido en tres libros y su estructura general es similar a la de los diálogos ciceronianos.¹⁰ Cada libro cuenta con un breve proemio en el que Valla declara su respectivo propósito, y en el caso del primer proemio, también de la obra en general. Pese a la separación en tres partes, se trata de un único diálogo continuado que tiene como participantes principales a tres humanistas que, en la versión de 1433, pertenecen al ámbito lombardo: Catón Sacco, un jurista paviano que había además redactado un texto filosófico sobre el origen del mundo, Maffeo Vegio, un poeta de Lodi, célebre principalmente por haber escrito una continuación de la *Eneida*, y el fraile Antonio da Rho (“el Raudense”), quien además era profesor de retórica en Milán.¹¹ Aunque estos son los únicos tres personajes que desarrollan *in extenso* sus argumentos, aparecen también otros humanistas que actúan como audiencia del debate y que participan ocasionalmente en él. Se trata de Antonio Bernerio, Candido Decembrio, Giovanni Marco, Antonio Bossio, Guarino Veronese y el mismo Lorenzo Valla.

143

Pese a que el texto está presentado formalmente como un diálogo, durante la mayor parte de su extensión nos encontramos con parlamentos separados entre sí con escasos cruces entre los personajes. Esto es particularmente visible en el libro segundo, ocupado en su totalidad por el parlamento de Maffeo Vegio, que no es interrumpido por ninguno de sus colegas. Durante la mayor parte del texto, el intercambio y enfrentamiento de ideas se estructura como una contienda casi judicial. Luego de que Antonio da Rho finaliza su *oratio* con un panegírico de los bienes que esperan a los cristianos en el cielo, todos los presentes (oficiando como jueces) acuerdan en darle la victoria.

De acuerdo con el propio texto, Catón Sacco defiende la posición estoica sobre la felicidad, Vegio la posición epicúrea, y Antonio da Rho presenta la *beatitudo* cristiana. La proximidad entre las ideas presentadas por Catón y Vegio y el estoicismo y epicureísmo tal como eran entendidos en la Antigüedad ha sido puesta en duda en muchas ocasiones.¹² El aspecto central de la

razonable suponer que si Valla hubiera tenido un contacto fluido con el *De rerum natura*, su uso hubiera sido bastante más intensivo.

¹⁰ La principal fuente de inspiración para la estructuración del diálogo parece haber sido el *De natura deorum*. Sin embargo, la temática tratada es más próxima al *De finibus bonorum et malorum* (Marsh, *The Quattrocento Dialogue*, 56 y Vilar, “La construcción dialógica del placer”, 350).

¹¹ Los protagonistas en la versión de 1431 eran el celebrado humanista y canciller de Florencia, Leonardo Bruni, el poeta Antonio Beccadelli (conocido también como “el Panormita” por ser originario de Palermo) y Niccolò Niccoli, quien, como mencionamos más arriba, recibió y transcribió la copia de Poggio del *De rerum natura*.

¹² La enciclopedia *The Classical Tradition*, editada por Grafton *et al.* lo expresa de forma breve y concisa: “Valla’s treatise cannot be taken as an endorsement of Epicurean views

argumentación del primero de estos personajes es que el ideal de la *honestas* ha de ser nuestra máxima aspiración (*honestas propter se expetenda*) pese a que la crueldad de la naturaleza (presentada mediante el tópico de la *natura noverca* tomado de Plinio el Viejo)¹³ implica que esto conduzca a una vida de sufrimiento y tentaciones permanentes. La *honestas* es, por lo tanto, un fin en sí mismo, pero en la perspectiva pesimista de Catón, no parece vincularse con la felicidad en ningún sentido observable, lo que contrasta fuertemente con la idea estoica de que el *vir sapiens* es el único verdaderamente feliz.

La oposición a esta idea viene de la mano de una exaltación de la *voluptas* que se pretende tanto epicúrea como cirenaica, aunque es la primera de estas doctrinas la que es mencionada con más frecuencia.¹⁴ Para Maffeo Vegio, el orador “epicúreo”, el ideal de la *honestas propter se* carece por completo de significado y no es más que una ilusión que sirve, en el mejor de los casos, para ocultar ideales terrenales de una naturaleza por completo diferente. Antonio da Rho, por su parte, presenta un discurso basado en la idea de la *caritas* cristiana (de inspiración claramente agustiniana) y se concentra en la unión perfecta con Dios luego del Juicio Final.

Ya desde su primera circulación a mediados del siglo xv, la mayor parte de los debates en la interpretación de este diálogo giran alrededor de la cuestión de si la *voluptas* “epicúrea” defendida por Maffeo Vegio puede ser compatibilizada con la *caritas* de Antonio. Fois (*Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla*), y posteriormente Vickers (“Valla’s Ambivalent Praise of Pleasure”) señalaron con argumentos contundentes que no podía considerarse que el elogio del placer que aparece en boca de Vegio (en la segunda mitad del libro primero y buena parte del segundo) constituya una declaración filosófica “seria” por parte de Valla. Lorch (*A Defense of Life*), responsable de la edición crítica del texto, sostiene en cambio una posición más ambivalente según la cual la *caritas* y la *voluptas* son interpretadas bajo el marco general de una “defensa de la vida” que abarca los distintos planos de la experiencia sin reducirla a binarismos. Tanto Fubini (“Indagine sul *De voluptate* di Lorenzo Valla”) como Byrne (“Cast out into the Hellish Night”) destacaron el carácter “radical” de las tesis

without serious misreading” (321). Kristeller (*Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, 35-56) resalta este aspecto tanto en relación con el “epicureísmo” como con el “estoicismo” representados en el diálogo.

¹³ *Nat. Hist.* VII, 1.

¹⁴ En el *Quattrocento*, la doctrina de Aristipo de Cirene (435 a. C.-350 a. C.) era todavía menos conocida que la de Epicuro. Valla debió conocer de su existencia a partir de la condena virulenta de Lactancio en las *Institutiones*.

vallianas respecto de la tradición doctrinal y filosófica como de su contexto inmediato, y se ocuparon de resaltar sus diferencias con autores de su entorno (o posteriores) que buscaron una conciliación menos problemática entre la ética pagana y la moral cristiana. *Voluptas / utilitas-justitia / commoda*.

Como mencionamos más arriba, es el personaje de Maffeo Vegio quien se ocupa de defender la causa de la *voluptas*. Luego de refutar la presentación de Catón de la naturaleza como una “madrastra” que busca tentar y corromper a los hombres, Vegio presenta el contenido central de la contienda:

Para volver al asunto, tú ciertamente dices, Catón, que la virtud es aquello que debe ser obtenido, y yo digo que es el placer. Es bien conocido que estos dos principios por su propio modo de ser consisten en aspectos opuestos, y que no hay entre los objetivos de las dos ningún vínculo, como de este modo dice Lucano: «Tanto como las estrellas distan de la tierra y el fuego del mar, así la utilidad de la rectitud». Lo mismo es lo útil que lo placentero y lo moralmente correcto que la *honestas*; aunque haya algunos que separen lo útil de lo placentero, la ignorancia de estos es demasiado evidente como para que deba ser refutada (*De vero bono* I, XIV, 1).¹⁵

145

Desde un principio puede observarse que la relación entre la *voluptas* y el *summum bonum* debe establecerse a partir de la oposición entre lo moralmente recto y la *utilitas* (lo conveniente o útil). Esta contraposición era considerada el asunto central de la retórica deliberativa, tal como señalan Quintiliano (*Inst.* III, 8) y otros autores. Frente a la necesidad de decidir un curso de acción, el orador involucrado en la vida política debía balancear frente a su audiencia aquello que resulta conveniente en un sentido pragmático, y aquello que puede ser considerado un curso de acción honorable y digno.

Vegio trae como *auctoritas* aquí a Lucano, quien en el octavo libro de su *Pharsalia* presenta un debate entre los consejeros del rey Ptolomeo de Egipto antes de recibir a Pompeyo. La frase citada (“Tanto como las estrellas distan de la tierra y el fuego del mar, así la utilidad de la rectitud”) pertenece en

¹⁵ *Optime tu, Ioannes Marce, inquit Vegius, sed ut ad rem redeam, virtutem tu quidem, Cato, capessendam dicis, ego voluptatem, que duo sua sponte patent adversa fronte consistere nullumque inter eorum fines vinculum esse, quemadmodum inquit Lucanus 'ut sidera terra distant et flamma mari, sic utile recto'. Idem enim utile est quod voluptuosum, rectum quod honestum, licet aliqui sint qui utile a voluptuoso separent, quorum inscitia apertior est quam ut confutanda sit.* Las citas pertenecen a la edición crítica de Lorch (Valla, *De vero falsoque bono*) y numeramos entre paréntesis según esa edición. Las traducciones son propias.

el texto a Pothinus, quien aconseja asesinar a Pompeyo a traición para ganar el beneplácito de César.¹⁶ Aunque podría pensarse que la perversidad de Pothinus (que es presentado en el texto como un hombre apto para *suadere malis et nosse tyranos*) disminuye la autoridad de la cita, mientras que el hecho de que la acción propuesta se basa en la imposibilidad de conciliar conveniencia y rectitud, cumple la función de subrayar el argumento de Vegio. De esta forma, Vegio busca equiparar una distinción tradicional de la filosofía moral, que opone la vida orientada al placer a la vida contemplativa y la vida activa, al esquema de la argumentación deliberativa que contrapone la *honestas* y la *utilitas*.¹⁷ Por supuesto, no es el primero en relacionar esta última distinción con preocupaciones basadas en la ética individual: el *De officiis* de Cicerón ya se ocupaba en detalle de esta cuestión. Puede encontrarse también una definición sucinta en el *De finibus*:

Entendemos que es moral aquello que, prescindiendo de toda utilidad, independientemente de premios o ventajas, puede ser justamente alabado por sí mismo. Cuál será la naturaleza de esto puede comprenderse no tanto por la definición que acabo de dar, aunque ayuda bastante, como por el juicio común de todos y por las inclinaciones y las acciones de los hombres mejores, que hacen muchísimas cosas únicamente porque son decorosas, porque son rectas, porque son morales, aunque saben que no van a conseguir ninguna ventaja.¹⁸

En su caracterización, Vegio opta por dejar de lado las múltiples objeciones que podrían surgir de su asociación entre *utilitas* y *voluptas*, aludiendo a la pretendida ignorancia de quienes podrían esgrimir las. En términos generales, afirma que su dependencia mutua surge de la identidad de sus opuestos: tanto la *utilitas* como la *voluptas* se oponen al ideal de la *honestas propter se*. El párrafo que hemos citado arriba continúa desarrollando esta idea añadiéndole un nuevo elemento:

¹⁶ *Phars.* VIII, vv. 486-487.

¹⁷ Aristóteles, *Ética Nicomaquea* I, V.

¹⁸ Cicerón, *De finibus* II, 45. Citamos según la traducción de Herrero-Llorente. En latín el texto dice: *Honestum igitur id intellegimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum possit iure laudari. quod quale sit, non tam definitione, quam usus, intellegi potest, quamquam aliquantum potest, quam communi omnium iudicio et optimi cuiusque studiis atque factis, qui permulta ob eam unam causam2 faciunt, quia decet, quia rectum, quia honestum est, etsi nullum consecuturum emolumentum vident.* Citamos de la edición en latín de Madvig.

¿Qué cosa es llamada útil que no sea u honesta o placentera? Nada que no sea percibido es conveniente; sin embargo, aquello que es percibido es o placentero o no lo es. Mejor hicieron quienes dividieron todos los bienes en moralmente correctos o placenteros, que contienen en sí mismos la utilidad. Así es que en primer lugar debe ser determinado esto: o uno o el otro obtiene el bien más alto, pero nunca ambos. No es posible que se obtenga el mismo efecto y consecuencia de cosas contrarias, como por ejemplo de la salud y la enfermedad, de lo húmedo y lo árido, de lo ligero y lo pesado, de las luces y las tinieblas, de la paz y la guerra, a no ser que las virtudes no sean partes de la *honestas* sino que asistan para la procuración del placer, lo que con razón declara Epicuro, y que yo apruebo (Valla, *De vero bono*, I, XIV, 1-2).¹⁹

Vegio aspira a reducir la totalidad de las experiencias a “placenteras” y “no placenteras”, lo que deja por completo de lado una tercera opción que había sido motivo de disputa entre los filósofos antiguos: lo indiferente, es decir, aquellas sensaciones que no califican de placenteras ni de dolorosas.²⁰ La afirmación epicúrea de que el placer equivale a la ausencia de dolor, y por lo tanto no se diferencia de un posible estado intermedio, podía haber sido recuperada por Valla a partir del *De finibus*, entre otras fuentes. A su vez, Vegio destaca otra doctrina, recordada por lo general por los críticos del epicurismo: la subordinación de la virtud al placer, lo que implica precisamente “reducirla” a su *utilitas*.²¹

Todo el párrafo que hemos citado revela una cierta dificultad para ubicar el núcleo del conflicto con Catón en la oposición entre una concepción absolutamente immanente de la *honestas* y un principio general de *utilitas* que incluya también todas las formas de placer. Esta dificultad se observa en la necesidad de descartar, por un lado, toda una posible línea argumental, al afirmar que sólo los ignorantes podrían defenderla y, por otro, establecer una analogía que clasifica la percepción del mundo en “no placentera”

¹⁹ *Quid enim utile vocabitur quod non sit aut honestum aut voluptuosum? Nihil est utile quod non sentiatur; quod autem sentitur aut iocundum aut iniocundum est. Melius qui omne bonum in rectum et voluptuosum, quod habet in se utilitatem, diviserunt. Itaque hoc constituendum est in primis: aut hanc aut illam finem boni consequi, nequaquam ambas. Nequit enim fieri ut contrariorum rerum unus sit finis atque effectus, ut incolumitatis et aegritudinis, humentium et aridorum, levium et gravium, lucis et tenebrarum, pacis et belli, nisi ea ratione ut virtutes non sint partes honestatis sed comparande voluptati asserviant, quod sane Epicuro placet et mihi approbatur.*

²⁰ En el *Filebo* (43d) y la *República* (583c), Platón establece una clara distinción entre las sensaciones placenteras y la ausencia de estímulos placenteros o dolorosos perceptibles.

²¹ *De finibus* II, 69.

y “placentera”. La vinculación entre la discusión interna a la filosofía moral, basada en el modelo clásico de las “tres clases de vida” (hedonista, contemplativa y activa) y la argumentación deliberativa, que contrapone un curso de acción “conveniente” (o útil) a otro “moralmente recto”, se da a partir de un proceso de identificación de opuestos: si la vida de placer se opone a la vida de acciones virtuosas, y la acción útil se opone a la que se basa en un principio abstracto de la moralidad, entonces el placer y la *utilitas* pueden considerarse conjuntamente. Esto deja de lado el ideal de la vida contemplativa que, no obstante, será retomado por Valla como una zona en disputa entre la *voluptas* y la *utilitas* al final del discurso del libro segundo.

148

Es posible afirmar que la unión de *voluptas* y *utilitas* nace del deseo de Valla, declarado en el proemio de su libro, de deshacer el atractivo que tenía para sus contemporáneos el ideal inmanente de la *honestas propter se*. Aunque Valla intenta destacar la originalidad de su propósito, muchos pensadores cristianos se habían distanciado de la visión más extrema de este ideal estoico. Esto ha sido demostrado recientemente por Bejczy (“Virtue as an End in Itself”), quien señala una serie de fuentes tardoantiguas y medievales en donde se señala la incapacidad de la virtud moral para alcanzar la verdadera felicidad. Agustín había desarrollado este argumento en su *De civitate Dei* (V. 20) cuando declara que, así como es erróneo considerar que las virtudes deban estar al servicio del placer (retomando a Cicerón en el *De finibus*), no es menos erróneo que las virtudes estén al servicio de la vanagloria humana. El hombre verdaderamente sabio no se detiene en su supuesta sabiduría y virtud, sino en sus faltas frente a Dios, y ora para intentar remediarlas. Como puede observarse en algunos pasajes de Pedro Abelardo (1079-1142) y Anselmo de Canterbury (1033-1109), este aspecto continuó siendo problemático en el siglo XII. Algunas de las reflexiones de estos autores son útiles para resaltar las particularidades del enfoque de Valla en el *De vero bono*.²² Pedro Abelardo desarrolla el tema en su *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* presenta una sorprendente similitud con el planteo de Valla. En este texto, el “Cristiano” objeta al “Filósofo” que su doctrina no logra exhortar a la virtud con la misma potencia y efectividad que el cristianismo, precisamente porque llaman *honestum* a aquello que debe buscarse por sí mismo, independientemente de la recompensa.²³ Las cosas útiles e inútiles, en cambio, se definen

²² Hasta donde llega nuestro conocimiento, Valla no refiere nunca explícitamente a Pedro Abelardo. Anselmo es en cambio mencionado en su *Encomion Sancte Thomae Aquinatis* (1457) como un escritor agudo y docto, pero inferior en profundidad al Aquinate.

²³ “Recuerda todas las enseñanzas de vuestra ética para ver si era así, pero, si no puedes

en relación con otros fines. La respuesta del “Filósofo” incluye una referencia a Epicuro bastante llamativa en el contexto medieval:

Cuando se dice que la virtud debe ser buscada por sí misma y no en consideración a otras cosas, está claro que no se excluye del todo la recompensa de los méritos; sólo se quiere alejar el pensamiento de las ventajas terrenas. Si no fuera así, no pondríamos justamente la bienaventuranza [*beatitudo*] como fin, esto es, como causa final de las virtudes [...]. Creo que vuestro Cristo llama ‘Reino de los cielos’ a esa bienaventuranza que Epicuro llama ‘placer’. ¿Qué importancia tiene que se la denomine con nombres diversos, si la cosa sigue siendo la misma, si no es diferente la bienaventuranza ni es diferente la intención de vivir de acuerdo con la justicia, cosa que, tanto los filósofos como los cristianos, se proponen? (Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, 189).²⁴

149

Aunque el Cristiano no aceptará este argumento por no representar exhaustivamente las características de la vida celestial, este pasaje plantea una reacción filosófica a la objeción de la incapacidad de la *honestas* para alcanzar la felicidad por sí misma que implica asociarla con la *voluptas* epicúrea y la *beatitudo* cristiana. Aunque las objeciones del Cristiano no siguen este camino, es posible percibir que al asociar la *honestas* con la felicidad (y vincularla a su vez con el placer epicúreo), el “Filósofo” desdice la oposición entre *honestas* y *utilitas*, ya que la primera no dejaría entonces de ser, en cierto sentido, un medio para un fin.

La definición de la justicia de Anselmo de Canterbury (*De veritate*, 12) como *rectitudo voluntatis propter se servata* resuena con el eco ciceroniano de

atribuirles afirmaciones similares, admite que la doctrina de Cristo es mejor y más perfecta, en cuanto nos exhorta a la virtud con un motivo y una esperanza mejores, mientras que vosotros pensáis, en cambio, que se debe buscar la virtud y evitar los vicios por sí mismos, más que con vistas a otro fin. Por ello consideráis que las primeras, esto es, las virtudes, deben llamarse ‘honestas’; los segundos, o sea, los vicios, ‘deshonestos’” (Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, 187).

²⁴ Citamos la traducción de Magnavacca de 2003. El texto en latín dice: “*Philosophus: Sic profecto nostris visum est maioribus, sicut in secundo Rhetoricae suae M. Tullius plenius exsequitur. Sed profecto cum dicitur: Virtus propter se ipsam, non propter aliud expetenda, non omnino merces meritorum excluditur, sed terrenorum intentio commodorum removetur. Alioquin virtutum finem, id est causam finalem non bene constitueremus beatitudinem, [...]. Quam, ut arbitror, beatitudinem Epicurus voluptatem, Christus vester regnum coelorum nominat. Quid autem refert, quo nomine vocetur, dummodo res eadem permaneat nec sit beatitudo diversa nec juste vivendi philosophis quam Christianis intentio praeponatur alia?*” Citamos el texto latino de la edición de Rheinwald.

la *honestas propter se expetenda*.²⁵ Aunque la concepción de la justicia del teólogo medieval deriva en última instancia de Agustín y no del estoicismo antiguo, existen algunos puntos que pueden contrastarse con la perspectiva de Valla que intentamos caracterizar.²⁶ En el *De casu diaboli* y el *De concordia*, Anselmo presenta una contraposición entre los dos instrumentos de la voluntad que puede contrastarse con la argumentación de Vegio. Estos instrumentos son la voluntad hacia las cosas convenientes (*voluntas commodi*), que aparece asociada en general con la búsqueda de la felicidad, y la voluntad hacia la justicia (*voluntas iustitiae*), vinculada con la *rectitudo*. Esta separación resultaba necesaria a Anselmo para señalar que las sucesivas caídas del Diablo y de Adán fueron causadas por sus propias falencias y no contradicen, por lo tanto, ni la bondad ni la predestinación divina. Anselmo consigue este propósito señalando que la voluntad, en tanto creada por Dios, es siempre buena en sí misma, pero la voluntad que aspira a la felicidad debe estar bajo el dominio de aquella que aspira a la justicia. El Diablo abandonó esta última voluntad por sus propios medios, ya que, si bien esta justicia proviene de Dios, queda en nosotros mantenerla. Una vez que hemos abandonado esta justicia, el deseo de felicidad se vuelve causa de miseria, como de hecho sucedió tanto con el Diablo como con Adán y Eva. Finalmente, una vez que la voluntad hacia la justicia se pierde, no es posible recuperarla a través del esfuerzo humano: la gracia divina es una condición necesaria.

Vegio problematiza explícitamente la relación entre *iustitia* y *commoda* cuando discute las virtudes. Dice al respecto:

Sin embargo debe disolverse una fuertísima objeción en lo referido a la justicia, que debe ser repelida como un ejército de veteranos de primera línea; si todas las cosas han de ser medidas por las comodidades (que es lo mismo que el placer), como la riqueza, el poder, la gloria y el resto de las cosas útiles, dicen que de ahí se sigue que todas las cosas elementales, toda la bondad, toda la severidad, gratitud, santidad, será exterminada, y al mismo tiempo, una vez destruidas y derribadas las trabas de la justicia, las cosas malvadas irrumpirán por la puerta abierta (*De vero bono*, II, XIV).²⁷

²⁵ Por supuesto, la *rectitudo* anselmiana no se basa en cuestiones terrenales ni en la armonía de las leyes humanas, sino que depende directamente del ordenamiento divino del Universo. Sobre las relaciones entre la justicia ciceroniana, agustiniana y anselmiana véase McGrath (“Rectitude”).

²⁶ Nos apoyaremos principalmente en la interpretación de Sheets (“Justice in the Moral”) y King (“Angelic Sin in Augustine and Anselm”) sobre esta problemática.

²⁷ *Illa autem in questione iusticie fortissima obiectio diluenda est et quasi veteranorum ac principum acies repellenda; si omnia metienda sunt commodis, ut opum, imperii, glorie reliquarumque*

Vegio se encargará de desmentir sistemáticamente estos presupuestos con base en una interpretación utilitarista de los actos que los hombres más destacados de la historia antigua habrían realizado en busca del ideal de la *iustitia*. En el pasaje citado, vincula explícitamente *commoda* con *voluptas* y *utilitas* y declara que estos son los fines auténticos de la acción humana orientada de forma racional hacia el *summum bonum*. La *iustitia*, entendida en relación con la *honestas*, *virtus* o *rectitudo* no tiene ningún significado real y, por lo tanto, no puede guiar la realización de ninguna acción, independientemente de la moralidad de quien la lleve a cabo. En el *De concordia*, Anselmo da el ejemplo de un hombre que debe elegir entre decir una mentira y salvarse, o decir la verdad y como consecuencia perder la vida. Incluso en una situación como ésta, dice Anselmo, debe considerarse que su libertad para seguir su *voluntas iustitiae* es total.²⁸

Es evidente que, de acuerdo con la propuesta de Vegio, este hombre estaría profundamente equivocado si privilegiara una noción abstracta de *rectitudo* que conllevaría su muerte. Entendida en este sentido, la definición de Anselmo de una *rectitudo propter se* forma parte de la tradición estoica que Valla deseaba despegar por completo de la moral cristiana. Para el filósofo medieval, por el contrario, la voluntad de justicia es más real que la que aspira a los *commoda* porque ésta se identifica con su objeto: tener la voluntad de ser justo equivale a serlo, mientras que desear ser feliz y de hecho, alcanzar la felicidad no es la misma cosa. Sin embargo, aunque en el ejemplo que hemos mencionado del *De concordia* pueda leerse una cierta influencia del estoicismo de Cicerón y Séneca, no debe perderse de vista que para Anselmo el concepto de *iustitia* no puede ser entendido en términos puramente humanos: la justificación en la que piensa es la que se da entre el hombre (o el ángel) y Dios.²⁹

rerum utilitate, que eadem est voluptas, sequi dicunt omnem clementiam, omnem beneficentiam, omnem severitatem, gratitudinem, sanctitatem exterminatum iri simulque iusticie velut claustris refractis atque discussis scelera libera porta prorumpere.

²⁸ *De Concordia* I, VI. Si bien es claro que el propósito principal de Anselmo con el ejemplo es resaltar el libre albedrío y no la *rectitudo*, puede leerse en él un cierto ensalzamiento de la virtud a toda prueba.

²⁹ Sheets sostiene al respecto: “In interpreting St. Anselm’s moral theory, there are three things to remember. First of all, St. Anselm is always the theologian. His view of mankind has only one aspect: all mankind are descendants of Adam and Eve. We all sinned in Adam. All those who have not received the grace Christ has merited are slaves of sin. They are deprived of original justice. Their wills do not have the affection *justitiae*. There is no such thing as acquired natural virtue. To acquire virtues without having *rectitudo* of will is like trying to fly without wings” (“Justice in the Moral”, 138).

Aunque no es difícil encontrar contrastes entre la perspectiva de Vegio en el *De vero bono* y la de Anselmo en el *De casu diaboli* y *De concordia*, no debe dejarse de lado el que este último autor, al asociar la búsqueda de la felicidad a los *commoda*, reconoce el carácter positivo y necesario de la voluntad hacia los bienes terrenales y los placeres, aunque solamente si es guiada por la rectitud moral que proviene de la gracia divina. La posibilidad de alcanzar este estado mediante un cálculo de *utilitas* es, sin embargo, negada por Anselmo, quien atribuye este tipo de actitud calculadora al Diablo. En esto también puede leerse una influencia de la ética estoica tal como fue concebida por Cicerón, quien en el *De officiis* señala que quien hace razonamientos del tipo *est istuc quidem honestum, verum hoc expedit* cae en una división y un cálculo que es totalmente ajeno a la verdadera virtud.³⁰

Por otro lado, existe una clara diferencia respecto de la concepción de la infelicidad: mientras que para Vegio la búsqueda de *voluptas-utilitas-commoda* en el mundo terrenal no requiere de ningún apoyo en la divinidad que vaya más allá del reconocimiento de la generosidad de la *mater natura*, Anselmo resalta que la incapacidad para alcanzar los *commoda* sin guiarse por la justicia divina es una causa de angustia y un castigo por nuestros pecados.³¹ Vegio no se ocupa de la problemática relación entre placer y deseo, y por lo tanto no contempla la posibilidad de que la insatisfacción sea un elemento esencial de la *voluptas*.³² Aunque muchas de sus ideas se apartan considerablemente del epicureísmo original, comparte con él la premisa básica de que el placer es fácil de conseguir si se adopta la mentalidad correcta, y que los deseos inmoderados desaparecen con base en un cálculo utilitarista de ventajas y desventajas.

LOS TRES PLANOS DE LA VOLUPTAS-UTILITAS

Para comprender mejor el significado que tiene la *utilitas/voluptas* en el *De vero bono* debemos extender nuestro análisis al uso efectivo que hace de estas categorías Maffeo Vegio en su discurso. A lo largo del primer libro el placer

³⁰ *De officiis*, III, 75.

³¹ En *De concordia* III, 13, Anselmo señala que la *voluntas* como instrumento fue creada como algo bueno en sí mismo, y que su condición impotente en la actualidad se debe a que el libre albedrío posibilitó la pérdida de la *iustitia*.

³² En el mundo pre-cristiano esto solía asociarse con la teoría platónica de la “plerosis”, según la cual la condición para que exista una sensación de placer es la ausencia o exceso de algo. Esta situación de insatisfacción estaba vinculada con el deseo y determinaba la inferioridad de los placeres, en la medida en que aparecían mezclados con alguna forma de dolor. Véase al respecto Lefebvre, *Platón, filósofo del placer*.

y la conveniencia se entrecruzan en la argumentación, pero la definición más precisa de *utilitas* es explicitada en el segundo libro:

A partir de lo cual resulta evidente que *honestas* es una palabra vacía e inútil que no sirve para nada, no demuestra nada y por la cual no se realiza ninguna acción, ni fue por causa de la *honestas* que aquellos que fueron nombrados arriba actuaron de cierta forma. ¿Entonces, cuál fue la causa que los llevó a hacerlo? Pueden ser muchas; pero no pregunto ni investigo cuales fueron. Es suficiente con decir que la *honestas*, esto es, la nada, no fue su causa [...]. Para responder en términos generales, debe ser llamada conveniencia aquello que o carece de prejuicios [en general] o al menos del que sea el perjuicio mayor [...]. Sin embargo, es difícil proclamar cuáles son los mayores bienes y cuáles los menores, especialmente puesto que cambian los tiempos, los lugares, las personas y el resto de las cosas de este tipo (*De vero bono* II, XV).³³

153

Además de insistir en la vacuidad del concepto estoico de *honestas*, este pasaje permite conectar la definición de *utilitas* con uno de los componentes principales de la ética epicúrea: el cálculo de ventajas y desventajas que debe preceder cualquier decisión. Esta idea aparece presentada en Diógenes Laercio, pero Valla pudo haberla retomado a partir del *De finibus* donde el personaje de Torcuato lo explica con claridad.³⁴ El punto principal que permite expresar este cálculo (conocido como “cálculo epicúreo” o “cálculo hedonista”) es que, si bien todos los placeres son buenos, no todos deben ser elegidos. Exactamente lo mismo sucede con los dolores: todos son perjudiciales considerados en sí mismos, sin embargo, algunos deben ser soportados para obtener placeres mayores. De esta manera, Epicuro y sus seguidores podían asociar el placer con la prudencia sin apelar a ideales morales abstractos, en la medida en que sólo gracias a ésta podemos discernir las ocasiones en que el placer debe ser evitado (Gosling y Taylor, *The Greeks on Pleasure*, 359).

Valla no introduce el cálculo de ventajas como una tesis directamente epicúrea ni realiza exactamente el mismo razonamiento sobre los placeres y

³³ *Ex quo plane constat honestatem vocabulum quoddam esse inane et futile, nihil expediens, nihil probans et propter quod nihil agendum est ! Nec propter honestatem ii qui nominati sunt aliquid egerunt. Que ergo causa illos induxit ? Multe esse possunt ; que tamen fuerint non quero, non scrutor. Satis est honestatem, id est nihilum, causam non fuisse. Etenim ut aliquid generaliter respondeam, ea demum dicenda utilitas que aut citra damnum aut certe ipso damno maior est [...]. Que autem maiora bona et que minora sunt difficile est pronuntiare, presertim quod mutantur tempore, loco, persona et ceteris huiusmodi.*

³⁴ *De finibus*, I, 33-36.

los dolores. Sin embargo, en distintas instancias del diálogo se observa que la unión de *voluptas* y *utilitas* parte de supuestos similares. Tal como se observa en el pasaje citado, Vegio reconoce abiertamente que los principios que predica sobre la búsqueda de la *voluptas* no pueden imponerse apriorísticamente sobre el reino de la experiencia. En la medida en que la conveniencia siempre es circunstancial, debe adaptarse a los tiempos, los lugares y las personas. Este tipo de argumentos son frecuentes a lo largo del *De vero bono* y expresan el interés de Valla por discutir con lo que percibía como un nivel excesivo de abstracción propio de la filosofía aristotélica dominante. La *honestas*, nos dice el personaje de Vegio una y otra vez, niega por definición la circunstancia de su posible implementación en pos de un ideal que no tiene contenido, mientras que la *voluptas* que nace de la *utilitas* es siempre una elección que se realiza con base en una situación determinada.³⁵

Incluso reconociendo que la *utilitas* siempre es relativa a las circunstancias, Vegio adopta el principio heurístico elemental para reconocer la moralidad de un individuo:

Pero sin embargo diré esto para que el asunto se comprenda: primero hay que liberarse de las cosas perjudiciales, peligros, preocupaciones, trabajos pesados; le sigue que seas amado, que es la fuente de todo el placer. Todos entienden lo importante que es esto y se han escrito muchos libros sobre la amistad, y es claro también a partir de lo contrario, ya que vivir entre el odio es similar a la muerte. A partir de esta regla percibimos y llamamos a los hombres buenos o malos, de acuerdo a si saben o no saben hacer una elección entre estas cosas (*De vero bono* II, XV).³⁶

Esta concepción utilitarista de la virtud es únicamente posible en un plano terrenal, en donde la relación con la divinidad no juega ningún papel. Tal como señaló Trinkaus, gran parte del *De vero bono* puede concebirse como una especulación sobre el sentido de la moral en un universo estrictamente naturalista y anterior a cualquier revelación divina (*In Our Image and Likeness*, 135). Al exaltar la *utilitas* se hace manifiesta la necesidad de atenerse

³⁵ Véase al respecto Panizza (“Lorenzo Valla’s *De Vero Falsoque Bono*”).

³⁶ *Sed tamen ita dicam ut res intelligatur: primum quidem est ut malo careas, periculis, solitudinibus, laboribus; seques ut ameris, qui est fons omnium voluptatum. Quod quale sit et omnes intelligunt scriptique sunt multi de amicitia libri et e contrario declaratur, cum instar mortis sit inter odia vivere. Ad hanc ergo regulam bonos malosque sentimus et loquimur, quod sciunt aut nesciunt inter hec agere delectum.*

a los resultados de cada acción por sobre su intencionalidad, ya que la moralidad es un asunto externo que concierne a la apropiación práctica de las circunstancias mundanas.

Los libros primero y segundo del diálogo de Valla dan numerosos ejemplos de cómo operan conjuntamente las categorías de *voluptas* y *utilitas*. Vegio se refiere a los placeres sensoriales (I, XXVI-XXVII), las cuatro virtudes (I, XXXIII), la gloria (II, I-XIII) y otros temas afines, y en todos los casos alcanza la misma conclusión que vimos en el pasaje citado más arriba: cualquier acción llevada a cabo sin tener la *utilitas* (y en particular, la *utilitas* personal) como guía tiene un final desafortunado. Podemos preguntarnos, sin embargo, hasta qué punto esta vinculación implica una operación sobre el significado de la *voluptas*. Está claro que la *utilitas*, como acabamos de ver, se basa en la idea de evitar las *molestiae*. ¿Implica esto que su fin por definición es la adquisición de un placer “mayor”? Para observar este problema, detengámonos brevemente en algunos de los casos que analiza Vegio.

155

La descripción de las *voluptates* asociadas con el vino y con la música forman parte de la primera parte de la argumentación de Vegio contra el pesimismo antihedonista de Catón Sacco. Para demostrar que la naturaleza ha obrado como una auténtica *mater* con nosotros, Vegio presenta los placeres que pueden obtenerse a partir de cada uno de los cinco sentidos.³⁷ Los placeres del vino se destacan entre los que provienen del gusto porque son específicos de los seres humanos. La capacidad de disfrutarlo es uno de los principales regalos que la naturaleza ofreció a nuestra especie (*Vinum igitur proprium ac naturale hominum est sicut sermo*).³⁸ El placer del vino, a diferencia del de la comida, siempre puede aumentarse y no disminuye con la edad. Sin embargo, no por eso carece de ventajas de otro tipo. El vino también es elogiado porque nos vuelve *de imbellibus fortes, de timidis audaces, de infantibus eloquentes*, y se lo asocia a grandes hombres como Catón el censor a través de los versos de Horacio.³⁹ El vino, aunque es sin duda una fuente de placer, no implica por eso una reducción o desperdicio de la energía humana, sino que sucede exactamente al contrario. Algo muy similar sucede con la música. Aunque en primera instancia declara que *nihil aliud musica efficit quam voluptatem*, Vegio recuerda el rol social que tiene para Platón en *Las Leyes* y *El Banquete*.

³⁷ En esto, tal como señala Fubini, Valla parece estar siguiendo la *Defensio Epicuri contra Stoicos, Academicos et Peripateticos* de Cosma Raimondi que mencionamos más arriba (“Indagine sul De voluptate di Lorenzo Valla”, 379).

³⁸ *De vero bono*, I, XXIV.

³⁹ Hor. *Ep* 1. 19. 6-8.

Tanto en este caso como en la mayoría de los temas que Vegio discute en relación con los bienes de los cinco sentidos, podemos distinguir tres aspectos de la *voluptas-utilitas* estrechamente vinculados. En primer lugar, el placer aparece como una percepción sensible que carece de cualquier limitación intrínseca. En una segunda instancia, la *utilitas* es entendida como el aprovechamiento práctico (y en la mayoría de los casos, egoísta) de los placeres en un sentido que excede a su goce sensorial. En el caso del vino, esto está limitado al señalamiento de su capacidad para liberarnos de nuestras limitaciones. Por último, la *voluptas-utilitas* es también la utilización desprejuiciada de los bienes que la *mater natura* nos ofrece como seres humanos. Este último aspecto es el punto de partida de la argumentación de Vegio y le permite vincular su ensalzamiento del placer con una suerte de providencialismo que se aleja por completo de la concepción de la naturaleza propia de la física epicúrea, que predicaba la inexistencia de una voluntad tras las leyes naturales.⁴⁰

Esta triple caracterización de la *voluptas-utilitas* se opone a la *honestas propter se* en cada uno de sus puntos. En primera instancia, porque la *honestas* no puede ser percibida con los sentidos, en segundo lugar, porque (según la dicotomía *utile / recto* que proviene de la retórica deliberativa) se opone al aprovechamiento concreto de las situaciones para fines prácticos, y en tercer lugar porque para quienes persiguen el ideal de la rectitud moral, los mismos sucesos naturales aparecen como fuerzas negativas que atentan contra nuestras intenciones. Por supuesto, esta definición de la *honestas* no contempla actos que sean al mismo tiempo moralmente rectos y provechosos para un fin determinado. En casos como éstos, sostiene Vegio, la *honestas* es un agregado posterior que no suma nada a la mezcla.

El análisis de Vegio de la contemplación permite observar algunos de estas estrategias con más detalle. Valla era consciente de que el elogio de la vida contemplativa era uno de los posicionamientos más frecuentes de las corrientes de la ética que encontraba su apoyo tanto en fuentes platónicas como aristotélicas y cristianas. El epicureísmo mismo está asociado con un ideal del *otium* que se opone a la vida política y civil.⁴¹ Por otro lado, precisamente por esta multiplicidad de significados y asociaciones (que van desde la mirada científica sobre la naturaleza a la adoración silenciosa de la divinidad),

⁴⁰ Este providencialismo está inspirado directamente en el *De opificio dei* de Lactancio, el único texto de raigambre cristiana que aparece citado por Vegio como parte de su defensa de la naturaleza. Dado que esta defensa no incluye ninguna referencia al atomismo epicúreo, apela a una concepción cuasi divinizada de la naturaleza.

⁴¹ Cfr. Grilli, *Il problema della vita contemplativa*.

el ideal de la contemplación no está estrictamente vinculado ni con el ideal de la *honestas* ni con el de la *voluptas*.

Vegio se propone demostrar en primer lugar que la exaltación misma del tópico del sabio contemplativo implica una estimación errónea de sus méritos:

Tú, Pitágoras, contemplas en el mercado las cualidades de los hombres: su carácter, sus intenciones, sus deseos, sus afectos, sus cuerpos, sus hábitos, su fuerza, sus acciones. ¿Qué más decir? También el mercado mismo y el esplendor de los juegos. Y yo también, devoto del placer, vengo para contemplar estos juegos y este mercado. Es agradable para mí inspeccionar la belleza de estas cosas. Pero tú te maravillas de algunas cosas, dudas, inspeccionas. Y yo hago lo mismo, de hecho, lo mismo hacen las mujeres y los niños que sentados en el teatro, en los espectáculos, en los juegos, se admiran, dudan, inspeccionan. Desiste, por lo tanto, desiste de elevar el carácter de esta contemplación con palabras ampulosas. Los filósofos que contemplan, no digo el mercado, sino el mismo cielo y la tierra y el mar, lo hacen con la misma disposición que la de los niños y niñas que admiran las tabernas que rodean al foro y comparan entre sí los ornamentos de los orfebres, la belleza de las pinturas y la gracia de las estatuas (*De vero bono*, II, XXVIII).⁴²

157

Este tipo de desmitificaciones son comunes en la argumentación de Vegio, quien desarrolla en detalle la imagen del *philosophus gloriosus*.⁴³ Es posible que los textos recientemente descubiertos y traducidos de Luciano de Samosata, uno de los principales exponentes de este tipo de sátira, hayan influido en sus procedimientos discursivos (Vilar, “Sátira y filosofía en los *studia humanitatis*”). En el caso de la contemplación, el argumento principal consiste en reducir la supuesta dignidad de esta actividad al goce visual de cualquier tipo, incluso el que llevan a cabo aquellos que no tienen una comprensión real de lo que observan. En este punto, la contemplación es pura *voluptas* sin otro

⁴² Tu, Pythagoras, in mercato contemplaris qualitates hominum, ingenia eorum, voluntates, cupiditates, affectus, corpora, habitus, vires, actus. Quid alia dico? Ipsum quoque mercatum et apparatus ludorum. Et ego voluptuarius ut ista contempler ad mercatum ludosque veni [...]. Et ego item facio, immo adeo muliercule puerique faciunt qui sedentes in theatris, in spectaculis, in ludis mirantur, dubitant, querunt. Desinite, ergo, desinite istam contemplationem verborum magnificentia tollere. Eadem ratio est philosophorum, non dico mercatum sed celum ipsum terras ac maria conntemplantium que puerorum ac puellarum tabernas circumforaneas intuentium et ornamenta argentariorum, venustatem picturarum, decorem statuarum admirantium et inter se comparantium.

⁴³ Se trata del equivalente del *miles gloriosus*, un personaje típico de la comedia antigua que se caracterizaba por su ostentación permanente de falsos méritos militares.

contenido que las sensaciones placenteras que despierta. Sin embargo, poco después, Vegio introduce la figura de Aristóteles (a partir de su exaltación de la *hedoné* propia de la contemplación en el libro décimo de la *Ética Nicomáquea*) para objetar su concepción de los dioses como figuras únicamente ocupadas en la contemplación y presentar la *utilitas* que implica para los seres humanos esta actividad:

Aunque Aristóteles excluye la acción de los dioses, sin embargo, les atribuye la contemplación. No comprende que contemplar no es otra cosa que la progresión en el aprendizaje, la misma que llamamos ya sea meditación o reflexión, que es propia de los hombres y no de los dioses. De donde se produce que, mediante la enérgica contemplación de los hombres, las técnicas [*artes*] son llevadas a su nivel más alto. Pues nadie contemplaría nada, si no es por causa de que desea aprender lo que no conoce (*De vero bono*, XXVIII, 9).⁴⁴

De nuevo observamos el paso de una *voluptas* entendida llanamente como el recrearse en sensaciones agradables a una actividad que debe ser comprendida en primer lugar por los beneficios concretos que consigue.⁴⁵ Estos beneficios van más allá de lo intelectual y se plasman en la actividad misma del ser humano, lo que le permite a Vegio recrear brevemente el tópico (muy frecuente en el *Quattrocento*) del *homo faber*. En el caso particular de la contemplación, entendida (como sucede en muchas fuentes) en términos generales como la vida intelectual, esta *utilitas* excede por mucho la *voluptas*. Esta última puede estar ausente sin que por esto la actividad pierda en lo más mínimo su justificación, que siempre está ligada, para Vegio, en la posibilidad de progresar en el conocimiento humano, conocimiento que a su vez nos permite intervenir sobre la realidad que nos rodea.⁴⁶ Por este motivo, la *utilitas* de la contemplación trasciende el egoísmo de las ventajas personales que

⁴⁴ *Cum actionem a diis excludat, tamen attribuit illis contemplationem. Nee intelligit contemplari nihil aliud quam progressionem esse discendi, quam eandem tum commentationem tum excogitationem dicimus, quod hominum est non deoram. Unde factum est ut maxime queque artes in summum perduete sint vehementissima hominum contemplatione.*

⁴⁵ Aunque Aristóteles es el blanco principal de sus ataques, Vegio también parece construir su argumentación en contra de lo declarado por Cicerón en el libro III del *De finibus*, en donde se afirma que nadie siente aversión al estudio de la naturaleza pese a que éste no genera ni *utilitas* ni placer (*De finibus* III, 37).

⁴⁶ Vegio destaca en distintos pasajes del texto que la actitud “estoica” frente a la vida y la naturaleza produce una parálisis de las capacidades humanas para intervenir sobre el mundo. De esta forma, puede vincular la búsqueda de *honestas* con la acidia y cuestionar simultáneamente ideales paganos y los aspectos más pesimistas de la cultura monástica de su tiempo.

aparece muy frecuentemente en otras secciones del *De vero bono*. En este sentido, Vegio resalta que la contemplación como ideal de vida puede fácilmente llevar a la infelicidad e incluso al suicidio si no es conducida por los principios de la *voluptas* o la *utilitas*. A diferencia de otros ejemplos, en este caso estos dos elementos implican vías separadas. El goce estético y la curiosidad infantil no tienen como consecuencia las ventajas y beneficios que derivan del aprendizaje y el perfeccionamiento de las artes.

La reflexión sobre el tercer aspecto de la *voluptas-utilitas* (el aprovechamiento de la naturaleza) no está orientada exclusivamente hacia la contemplación científica del cosmos. Vegio finaliza su argumentación con una breve apología de la vida de los campesinos tomada directamente de las *Geórgicas* de Virgilio. En este contexto, cita versos que han sido tradicionalmente asociados con Lucrecio: “Dichoso aquél que ha podido conocer las causas de las cosas y ha pisoteado todo tipo de temores, el destino inexorable y el estrépito del ávido Aqueronte” (*Georg.* II, 490).⁴⁷ De esta forma, la contemplación es simultáneamente una causa de placer sensorial (observar la belleza de lo que nos rodea), una condición necesaria para extraer la mayor *utilitas* (el *studium* que provoca el mejoramiento de la técnica), y la forma en la que accedemos a una percepción positiva de nuestra relación con los bienes naturales (en donde el miedo no juega ningún rol).

UTI / FRUI

Hemos visto que existen algunos puntos en común (y muchos de contraste) entre la presentación de Vegio de la dicotomía *voluptas-utilitas* / *honestas* y la oposición anselmiana *commoda* / *iustitia*. Es posible rastrear otra oposición frecuente en el pensamiento medieval que entra en tensión con la descripción que realiza Vegio del placer terrenal en los dos primeros libros del *De vero bono*. En su *De doctrina cristiana* (I, 3-4), Agustín de Hipona presenta la contraposición entre el “uso” y el “goce” (*uti et frui*) para sostener que el cristiano sólo puede disfrutar de los bienes ultraterrenos, mientras que los terrenales sólo están disponibles para un empleo circunstancial. Disfrutar de la *suavitas* del mundo terrenal es la fuente de los pecados y nos aparta del único goce que podemos considerar verdadero.⁴⁸

⁴⁷ “*Felix qui potuit rerum cognoscere causas / atque metus omnis et inexorabile fatum / subiecit pedibus strepitumque Acherontis auari*”. Citamos según la edición bilingüe de Velázquez.

⁴⁸ Las palabras de Agustín son: “Unas cosas sirven para gozar de ellas, otras para usarlas y algunas para gozarlas y usarlas. Aquellas con las que nos gozamos nos hacen felices; las que

A diferencia de otros autores y textos medievales que hemos mencionado, no hay aquí ninguna duda de que Valla conocía la contraposición agustiniana que acabamos de mencionar. No sólo el *De doctrina cristiana* era un texto leído y citado con mucha frecuencia, sino que la dicotomía *uti et frui* fue reproducida por Pedro Lombardo en su influyente *Sententiarum libri*.⁴⁹ Según Fubini, Valla tenía en mente esta contraposición como uno de los objetivos principales de su ataque a la teología (“Indagine sul *De voluptate* di Lorenzo Valla”, 369-70). Para este autor, la vinculación estrecha que hemos visto entre *voluptas* y *utilitas* en boca de Vegio se extiende así, por analogía, a la descripción de la *voluptas* celestial en el libro tercero.

Sin embargo, no puede compararse la conexión entre la conveniencia y el placer tal como la entiende Vegio con la dicotomía agustiniana, precisamente porque Vegio se encarga de señalar enfáticamente que en su perspectiva la posibilidad de una vida ultraterrena no puede ser tomada en serio.⁵⁰ Cuando, en el libro tercero, Antonio da Rho lleva la discusión al marco de referencia del cristianismo, introduce una división que parece bastante próxima a la división entre *uti* y *frui*:

Pues la *voluptas* es doble: una ahora en la tierra, otra posterior en los cielos (los llamo “cielos” según nuestra costumbre y no la de los antiguos que pensaban en un único cielo), una es la madre de los vicios, la otra de las virtudes. Cualquier cosa

usamos nos ayudan a tender hacia la bienaventuranza y nos sirven como de apoyo para poder conseguir y unirnos a las que nos hacen felices. Nosotros, que gozamos y usamos, nos hallamos situados entre ambas; pero, si queremos gozar de las que debemos usar, trastornamos nuestro tenor de vida y algunas veces también lo torcemos de tal modo que, atados por el amor de las cosas inferiores, nos retrasamos o nos alejamos de la posesión de aquellas que debíamos gozar una vez obtenidas”. El texto original dice: “*Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendum est obtinendis vel retardemur vel etiam revocemur, inferiorum amore praepediti.*” (*De doctrina cristiana*, I, 3). Citamos según la edición bilingüe de Martín Pérez (*Obras completas XV*).

⁴⁹ *Sententiarum Libri*, I, 2.

⁵⁰ La negación de la vida ultraterrena al final del libro segundo del *De vero bono* le sirve a Valla para marcar el contraste entre Vegio (quien no está hablando “seriamente” de acuerdo con sus creencias, sino que más bien emplea la ironía socrática) y Antonio da Rho en el libro tercero. Vegio no discute, sin embargo, con la escatología cristiana, sino que aborda el problema únicamente a partir de testimonios ciceronianos y platónicos.

realizada por la perspectiva de los placeres presentes sin la perspectiva de aquellos posteriores es pecado [...]. Debemos buscar abstenernos de una si queremos gozar de la otra. No podemos gozar de ambas porque son contrarias la una y la otra, como el cielo y la tierra, o el alma y el cuerpo (*De vero bono*, III, X, p. 266).⁵¹

Todos los autores que buscan demostrar que no existe ninguna exaltación de la *voluptas* terrenal en el *De vero bono* citan este pasaje, que efectivamente parece reubicar a Valla en la tradición filosófico-doctrinal que encuentra en el placer la causa de la tentación y corrupción del hombre.⁵² El dualismo cielo-tierra y alma-cuerpo, resaltado con insistencia por Antonio, se opone a la perspectiva que podía leerse en otros testimonios proto-epicúreos del período como la *Defensio* de Cosma Raimondi, en donde se recusaba la inviabilidad de aspirar a una *beatitudo* que desconozca la importancia del mundo físico.

Corresponde interrogarse, entonces, en qué medida la concepción utilitarista del placer que vimos en nuestro análisis del discurso de Vegio puede pensarse en relación con las propuestas teológicas del Raudense y de su *cuasi-panegyricum* del cielo. En primer lugar, cabe destacar que el cuestionamiento al ideal de la *honestas propter se* continúa siendo uno de los temas del texto en esta última sección. Antonio da Rho retoma el problema de la *utilitas*:

Si me preguntan cuál fue el primer origen y causa de esta falsa *honestas* y de las falsas virtudes, yo opino que, puesto que desde el principio existió un grupo de criterios para las cosas divinas y otro para las terrenas, a las primeras las llamaron *honestas* y virtudes, y a las segundas, conveniencia. Pero luego, con la irrupción de religiones falsas y el predominio de los vicios, la consideración de las cosas divinas cayó en el olvido o fue mantenida por pocos, y sólo permanecieron los nombres de las virtudes que conservaron algo de su majestad original por la memoria de las acciones pasadas más loables, pero eran como una sombra sin cuerpo (*De vero bono*, III, IX, 1).⁵³

⁵¹ *Nam ea [voluptas] duplex est: altera nunc in terris, altera postea in celis (celos appello nostro more non antiquorum qui unum celum putaverunt), altera mater est vitiorum, altera virtutum. Dicam planius. Quicquid citra spem illius posterioris fit propter spem huius presentis peccatum est; [...] Quare hac abstinendum est si frui illa volumus; utraque non possumus. Tunc non aliter inter se contrarie sunt quam celum et terra, anima et corpus.*

⁵² Tal como señala Grassi, este pasaje parece influenciado por Lucas 18.29-30 (*Renaissance Humanism*, 83).

⁵³ *Atque si quis a me querat quem fuerit prima origo et causa illius false honestatis falsarumque virtutum, equidem opinor quod, cum esset a principio alia quedam ratio serviendi rebus*

Antonio continúa desarrollando esta suerte de “genealogía de la moral” para señalar que esta división fue retomada por las escuelas filosóficas. Los estoicos siguieron a esta “sombra sin cuerpo”, mientras que los epicúreos predicaron la *utilitas-voluptas* y negaron la función de la divinidad. El cristianismo retomaría el espíritu original que existió antes de esta división, al sostener la necesidad de que la *honestas* terrenal sólo recibe su sentido del goce ultraterreno que entrega como premio. En este sentido, la división agustiniana entre *uti* y *frui* implica, de hecho, una reconciliación de los principios separados erróneamente por la filosofía pagana, aunque a costa de la inevitable dualidad entre el cielo y la tierra.

Esta es la última vez que el problema de la *utilitas* se discute abiertamente en el texto, ya que la palabra desaparece de la conversación cuando Antonio comienza su descripción del ascenso del alma al cielo y de los goces de los salvados luego del Juicio Final. No intentaremos aquí un análisis de dichos placeres: solamente nos detendremos en lo que allí se dice de la contemplación y de la actividad intelectual, ya que nos permite contrastar con el modo en que Vegio integra la contemplación con la *utilitas*.

Luego de una descripción pormenorizada de los goces que estarán disponibles para el cuerpo de los salvados (que podrán, entre otras cosas, desplazarse libremente por todo el globo y contemplar la naturaleza desde todas las perspectivas posibles), Antonio presenta el desarrollo de los *studia humanitatis* en la Jerusalén celeste:

¿Qué dices tú, Maffeo [Vegio], que te hiciste pasar por epicúreo? Si te regocijas y celebras el haber juntado las letras griegas con las latinas y consideras que con esto has hecho una gran adquisición, ¿no piensas qué feliz serás cuando en la Jerusalén celeste entiendas todas las lenguas, hables todos los idiomas, comprendas todo el saber, todo el conocimiento, toda la doctrina, y manejes todas las técnicas, sin error, sin dudas, sin ambigüedad? (*De vero bono*, III, XXIV).⁵⁴

divinis alia terrenis, illam appellaverunt honestatem atque virtutes hanc utilitatem. Postea vero quam erumpentibus falsis religionibus et superantibus vitiis ratio divinatorum venit in oblivionem aut ad paucos redacta est, nomina tantum ipsa virtutum remanserunt adhuc aliquid pristinae maiestatis servantia, cum non penitus memoria veterum laudabilium gestorum dictorumque intercidisset, sed tamen quasi umbra sine corpore.

⁵⁴ *Quid ais, Maffee, qui epicureum te fecisti? Si magnum quiddam adeptum te putas et ita gaudes ac triumphas quod cum latinis greca coniunxeris, non cogitas quid facturus sis cum in celesti Hierusalem omnes linguas intelliges, omnibus linguis loqueris, omnem scientiam, omnem doctrinam, omnem artem tenebis, sine errore, sine dubitatione, sine ambiguitate?*

Como todos los placeres celestiales, el de las *litterae* no producirá fatiga o hartazgo. La apelación a Vegio remite, por contraste, a su descripción del esfuerzo que hacía de la contemplación intelectual terrenal una actividad más útil que placentera. De los tres planos que comprendía la *voluptas* en los dos primeros libros, ahora han quedado solo dos: el goce puro, que no conoce límites entre los habitantes del paraíso, y el aprovechamiento máximo de las oportunidades para obtenerlo. La diferencia reside en que en este último plano ya no se trata de valorar la *mater natura* por su generosidad, sino de reconocer los beneficios otorgados por el *Deus conditor*, causa eficiente de nuestra felicidad.⁵⁵ La dinámica del uso y del mejoramiento gradual de las *artes* que implicaba la *voluptas-utilitas* de Vegio ha desaparecido de la ecuación, porque se encuentra fuera de lugar una vez que se han superado los trabajos propios de este mundo.

163

Si bien esto parece mantener intacta la oposición de Agustín entre *uti* terrenal y *frui* ultraterreno, esta división no coincide completamente con la *voluptas-utilitas* tal como surge del discurso de Vegio, incluso si tenemos en cuenta la dimensión cristiana introducida por Antonio en el libro tercero. De acuerdo con el *De vero bono*, el hombre verdaderamente sabio y prudente es quien puede calcular de forma adecuada qué *commoda* serán de mayor importancia y qué *molestiae* tendrán un efecto menor, y no aquel que cree en un ideal de la *iustitia*, *rectitudo* u *honestas* como fines en sí mismas. El objetivo continúa siendo el placer, y es con esta disposición para el placer que fuimos creados. La disposición hacia la *honestas* o la *iustitia* es inconducente sin el concepto de esta *voluptas*, mientras que, al contrario, la *voluptas* no depende más que de sí misma para justificar su relevancia.

* * *

La multiplicidad de sentidos que adquiere la *voluptas* en el *De vero bono* de Valla excede los tópicos y las oposiciones que hemos intentado analizar en este trabajo. Hemos dejado de lado, por ejemplo, la conexión entre *voluptas* y *tranquillitas*, un tema que si bien aparece escasamente desarrollado por Vegio, presenta una interpretación del placer filosófico que se aproxima más a la que aparecerá décadas después en autores como Marsilio Ficino (1433-1499) o

⁵⁵ Valla sostuvo tanto en el *De vero bono* como en las *Dialecticae Disputationes* que Dios no puede ser considerado la causa final de nuestras acciones. Amamos a Dios por lo que hace por nosotros, y es, en este sentido, la causa eficiente de nuestra felicidad. Sobre esta teoría, véase Nauta, *In Defense of Common Sense*, 169.

Erasmus de Rotterdam (1466-1536).⁵⁶ Más importante aún es la conexión entre *voluptas* y *caritas* que define gran parte de la relación con Dios en las palabras de Vegio y que retoma también elementos clave del pensamiento agustiniano.⁵⁷

Grassi señala que la polisemia inherente al concepto de “placer” no parece haber sido percibida por Valla como una dificultad que debía superar en su argumentación, sino que al contrario se apoya en ella para experimentar con distintas vías argumentativas y géneros retóricos (*Renaissance Humanism*, 52). Tal como hemos visto, puede leerse el *De vero bono* como una excusa para ejercitar discursos forenses, deliberativos y epideicticos en el marco de un diálogo de raigambre ciceroniana. A su vez, cada uno de estos géneros le permitía a Valla explorar una enorme cantidad de referencias propias del mundo clásico, en particular respecto de los *exempla* históricos. El texto más citado por Valla, y que aparece con frecuencia tanto en el discurso de Vegio como en el de Antonio (incluso en momentos absolutamente claves, como el encuentro del alma recién ascendida al cielo con Cristo) es la *Eneida* de Virgilio. Valla también refiere a las *Geórgicas*, en las que se advierte la influencia del *De rerum natura*. Ambos textos son citados como fuentes de *sententiae* valiosas que pueden trasladarse directamente al plano de la filosofía moral.

Aunque no hemos explorado esta cuestión en este artículo, no hay duda de que la influencia de Quintiliano y su concepción de la retórica tuvo un gran efecto en todas las redacciones del *De vero bono*. El rechazo de la lógica basada en proposiciones abstractas y la defensa de la retórica que se observa con especial claridad en las *Dialecticae disputationes* (donde Quintiliano aparece citado extensamente) puede vincularse con lo que observamos aquí del carácter contextual de la *voluptas-utilitas* por oposición a la *honestas*. Valla aprendió de Quintiliano a analizar el significado de palabras específicas en los distintos contextos en los que los autores antiguos las empleaban y a aspirar a una precisión conceptual que no chocara con la búsqueda de una expresión elegante y fluida.⁵⁸

⁵⁶ En su *Liber de voluptate* de 1457, Ficino aborda la cuestión de la *hedoné* epicúrea y la asocia con el ideal de la *tranquillitas* propia del sabio. En este sentido, propone una interpretación que si bien no deja de marcar la supremacía del platonismo, acepta los valores positivos de la ética de Epicuro. Erasmus sigue este camino en su *Epicureus*, aunque aquí el platonismo cedió su lugar a la defensa del cristianismo primitivo y de la *imitatio Christi*.

⁵⁷ La influencia de Agustín en el pensamiento de Valla ha sido trabajada en detalle por Trinkaus (*In Our Image and Likeness*) y Bouwsma (“The Two Faces of Humanism”).

⁵⁸ Sobre la importancia de la retórica quintilanesca en Valla véase Mack, *A History of Renaissance Rhetoric, 1380-1620*, 47-55. Véase también Panizza, quien señala la conexión entre

Las reflexiones que presenta Valla en el *De vero bono* sobre el placer no pueden ser consideradas como un ejercicio formal propio del diletante desinteresado por la auténtica complejidad de los temas que se propone abordar. Al contrario, el carácter relativamente asistemático de su enfoque implica también una forma de comprometerse con las distintas facetas de un problema, sin restringir de antemano su campo de aplicación o relevancia. Más allá de los juicios diferentes que expresan los distintos personajes del diálogo, su resolución armónica y consensuada demuestra que existía en el horizonte de Valla la posibilidad de combinar los siguientes puntos, a saber: (1) la adhesión a la fe cristiana con el conocimiento pormenorizado del mundo clásico; (2) el perfeccionamiento progresivo de las ciencias y las artes con la exploración sobre los límites permitidos para el comportamiento humano; (3) el goce y el aprovechamiento del mundo natural con la elevación por la palabra humana al reino de lo eterno.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELARDO, PEDRO, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, trad. de Silvia Magnavacca, Buenos Aires: Losada, 2003.
- ABELARDO, PEDRO, *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum: ex codicibus Bibliothecae Caesariae Vindobonensis*, ed. Georg Friedrich Rheinwald, Berlín: Adolf Enslin, 1831.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín XV*, trad. de Balbino Martín Pérez, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- BEJCZY, ISTVÁN P., "Virtue as an End in Itself: The Medieval Unease With A Stoic Idea", en McDonald Alasdair et al. (ed.), *Christian Humanism Essays in Honour of Arjo Vanderjagt*, Leiden: Brill, 2009, 103-118.
- BONMATÍ SÁNCHEZ, VIRGINIA (ed.), *L. Valla: Apólogo contra Poggio Bracciolini (1492). Poggio Bracciolini: Quinta invectiva contra Lorenzo Valla (1453): estudio y edición crítica con traducción*, León: Universidad de León, 2006.
- BOUWSMA, WILLIAM J., "The Two Faces of Humanism. Stoicisms and Augustinianism in Renaissance Thought", en Heiko Augustinus Oberman y Thomas Brady (eds.), *Itinerarium Italicum the Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of Its European Transformations: Dedicated to Paul Oskar Kristeller on the Occasion of His 70th Birthday*, Leiden: Brill, 1975, 3-60.

Valla, Quintiliano y el escepticismo propio de la academia de Carnéades ("Lorenzo Valla's *De Vero Falsoque Bono*", 78-79).

- BYRNE, PHILIPPA, “‘Cast out into the Hellish Night’: Pagan Virtue and Pagan Poetics in Lorenzo Valla’s *De Voluptate*”, *Ex Historia*, 5, 2013, 48-73.
- CICERÓN, MARCO TULLIO, *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. de Víctor Herretero-Llorente, Madrid: Gredos, 1987.
- CICERÓN, MARCO TULLIO, *De finibus bonorum et malorum libri quinque*, ed. de J. Madvig, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- FILELFO, FRANCESCO, *Collected letters: Epistolarum Libri XLVIII*, ed. de Jeroen de Keyser, Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2015.
- FLORES, ENRICO, *Le scoperte di Poggio e il testo di Lucrezio*, Napoli: Liguori Editore, 1980.
- FOIS, MARIO, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma: Libreria Editrice dell’Università Gregoriana, 1969.
- FUBINI, RICARDO, “Indagine sul *De voluptate* di Lorenzo Valla”, en su *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Roma: Bulzoni Editore, 1990, 339-394.
- GAMBINO LONGO, SUSANNA, *Savoir de la nature et poésie des choses. Lucrèce et Épicure à la Renaissance italienne*, Paris: Honoré Champion, 2004.
- GARGAN, LUCIANO, “Per la biblioteca di Lorenzo Valla”, en Luca Carlo Rossi (ed.), *Le strade di Ercole. Itinerari umanistici e altri percorsi*, Florencia: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2010, 227-258.
- GONZÁLEZ ROLÁN, TOMÁS, A. Moreno Hernández y Pilar Saquero Suárez-Somonte (eds.), *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV: edición y estudio de la controversia alphonsiana: (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2000.
- GOSLING, JUSTIN y CRISTOPHER TAYLOR, *The Greeks on Pleasure*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- GRAFTON, ANTHONY, GLENN W. MOST y SALVATORE SETTIS (eds.), *The Classical Tradition*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- GRASSI, ERNESTO, *Renaissance Humanism: Studies in Philosophy and Poetics*, traducción al inglés de Walter F. Veit. Binghamton, New York: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1988.
- GRILLI, ALBERTO, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano: Fratelli Bocca Editori, 1953.
- KING, PETER, “Angelic Sin in Augustine and Anselm”, en Tobias Hoffmann (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Leiden: Brill, 2012, 261-281.
- KRISTELLER, PAUL, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, trad. de María Martínez Peñaloza, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- LEFEBVRE, RENÉ, *Platón, filósofo del placer*, trad. de Marisa Divenosa, Buenos Aires: Biblos, 2011.
- LORCH, MARISTELLA, *A Defense of Life. Lorenzo Valla’s Theory of Pleasure*, Munich: W. Fink Verlag, 1985.

- MACK, PETER, *A History of Renaissance Rhetoric, 1380-1620*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- MARSH, DAVID, *The Quattrocento Dialogue*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- MCGRATH, ALISTER, "Rectitude: The Moral Foundation of Anselm of Canterbury's Soteriology", *The Downside Review*, 99, 336, 1981, 204-213.
- NAUTA, LODI, *In Defense of Common Sense: Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- PALMER, ADA, *Reading Lucretius in the Renaissance*, Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- PANIZZA, LETIZIA, "Lorenzo Valla's *De Vero Falsoque Bono*, Lactantius and Oratorical Scepticism", *Journal of the Warburg Institute*, 41, 1978, 76-107.
- ROBERT, AURÉLIEN, "Épicure et les Épicuriens au Moyen Âge", *Micrologus*, 21, 2013, 3-46.
- SHEETS, JOHN R., "Justice in the Moral Thought of St. Anselm", *Modern Schoolman*, 25, 2, 1947, 132-139.
- TRINKAUS, CHARLES, *In Our Image and Likeness*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1995.
- VALLA, LORENZO, *De vero falsoque bono*, ed. de Maristella Lorch, Bari: Adriatica, 1970.
- VICKERS, BRIAN, "Valla's Ambivalent Praise of Pleasure: Rhetoric in the Service of Christianity", *Viator*, 17, 1986, 271-320.
- VILAR, MARIANO, "La construcción dialógica del placer en el *De vero bono* de Lorenzo Valla", *Studia Aurea*, 8, 2014, 347-68.
- VILAR, MARIANO, "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, 2012, 277-294.
- VIRGILIO MARÓN, PUBLIO, *Geórgicas*, edición bilingüe de Jaime Velázquez, Madrid: Cátedra, 1994.