

LA ÉTICA CRISTIANO-HUMANISTA CONTENIDA EN EL *DE VOLUPTATE* DE LORENZO VALLA

Jacob Buganza*

Resumen

Lorenzo Valla es un autor poco conocido y estudiado en el marco de la filosofía latinoamericana. Salvo algunas excepciones y menciones esporádicas, su pensamiento no es valorado en nuestras latitudes. Sin embargo, posee gran importancia, en cuanto representa una posición filosófica que puede ser tildada de humanismo cristiano, a saber, la consideración de que el hombre

* Jacob Buganza (1982) es licenciado en filosofía, con maestría y doctorado en dicha especialidad. Actualmente es coordinador del Doctorado en Filosofía de la Universidad Veracruzana, Investigador adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II, profesor en la Facultad de Filosofía de la misma universidad, y docente en algunos posgrados de la Universidad Anáhuac Xalapa. Pertenece al *Rosmini Institute*, de Varese, Italia, como parte del cuerpo académico. Igualmente, es colaborador periódico, como investigador visitante, en el Centro Internacional de Estudios Rosminianos, en donde es vicedirector de la revista centenaria *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*. También es vicedirector de la revista *The Rosmini Society* que se publica en Milán, Italia, y autor de los siguientes libros: *En busca de la unidad perdida: la ética de Plotino* (México, 2021), *El carácter de la filosofía rosminiana* (Xalapa, 2021), *Los orígenes de la ética clásica* (Bogotá, 2022), *Los niveles de la experiencia en la filosofía de Johannes B. Lotz* (México, 2022), *El horizonte de la metafísica de Pseudo Dionisio Areopagita* (México, 2023), *Metafísica y ética en el platonismo medio* (Xalapa, 2023), *Neoplatonismo agustiniano y virtud moral* (Stresa, 2023), *Páginas rosminianas* (Bogotá, 2023), *A la búsqueda de la realidad: de Bacon a Hume* (México, 2023) y *Bien, valor y virtud moral* (México, 2023). La Universidad Anáhuac Xalapa ha publicado recientemente la cuarta edición de su libro *Introducción a la ética general*.

es nuclear, ciertamente, sin abandonar la tesis metafísica distintiva que sostiene la primacía de Dios y los bienes espirituales.

Palabras clave

Filosofía renacentista, Lorenzo Valla, humanismo cristiano, epicureísmo, estoicismo.

THE CHRISTIAN-HUMANIST ETHICS IN LORENZO VALLA'S *DE VOLUPTATE*

Jacob Buganza

Abstract

Lorenzo Valla is a little-known and little-studied author within the framework of Latin American philosophy. With some exceptions and sporadic mentions, his thought is not valued in our latitudes. However, it has great importance, as it represents a philosophical position that can be called Christian humanism, that is, the consideration that man is nuclear, certainly, without abandoning the distinctive metaphysical thesis that maintains the primacy of God and spiritual goods.

Keywords

Renaissance philosophy. Lorenzo Valla. Christian humanism. Epicureanism. Stoicism.

1. Introducción

El «Humanismo» se conforma en Florencia a inicios del siglo XV, siguiendo las coordenadas de Petrarca y Coluccio Salutati, es decir, de aquellos que buscan, en los clásicos, un ideal de vida más libre y abierto que el de la cultura tradicional, ya sea en el campo cognoscitivo, ya en el moral. Hacia finales del siglo XIV y principios del XV, Leonardo Bruni, funcionario de la ciudad de Florencia, traduce algunos diálogos de Platón y las obras prácticas

de Aristóteles (especial mención recibe su traducción de la *Ética nicomachea*)¹, promoviendo así los *studia humanitatis*. La traducción de las obras prácticas del Estagirita es un dato de importancia: efectivamente, el sabio macedonio ha subrayado continuamente que el individuo adquiere su función significativa en el interior de la *civilitas*. El estudio del griego se vuelve particularmente destacable entre los florentinos, destacando los aportes de Manuele Crisolora, Pier Paolo Vergerio, Guarino Veronese; algunos de ellos, por ejemplo, Vergerio, plantean también planes pedagógicos cuyo eje rector sea la consecución de la virtud y la sabiduría. También se cuentan los nombres de Poggio Bracciolini y Giannozzo Manetti: ambos se oponen al ascetismo medieval y el segundo propone, como eje central de su reflexión filosófica, el valor del individuo, en su obra *De dignitate et excelentia hominis*. Perfilándose todavía más en las disputas filosóficas, Gemistio Pletón, quien es originario de Constantinopla, trae en ambiente florentino la disputa entre Platón y Aristóteles (*Sobre las diferencias entre Platón y Aristóteles*). Toma partido por la metafísica neoplatónica, de inspiración todavía antigua, es decir, griega: busca un retorno a los clásicos sin la mediación escolástica de inspiración cristiana. Todo esto abona para que sea precisamente en Florencia donde germine una academia dedicada al estudio de Platón, con enormes repercusiones en Europa².

Discípulo de Leonardo Bruni es Lorenzo Valla, frecuentemente recordado por sostener que la Donación de Constantino consiste en una falsificación: es el argumento de su texto filológico *De falso et ementita Constantini*

¹ No es verdad lo que Villoro, en su conocido libro sobre filosofía renacentista, dice: «Una fiebre de traducciones directas del griego al latín anima a los humanistas. Leonardo Bruni traduce del griego por primera vez, la *Ética a Nicómaco* y la *Política*», *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1992, p. 52. Es bien sabido que la primera traducción de la *Política* es de Guillermo de Moerbecke; pero, para ceñirse a la *Ética nicomáquea*, ya desde el siglo XIII circulan varias versiones, entre ellas las del filósofo y traductor flamenco, cf. Poblete, José Antonio, *Itinerario de las traducciones latinas de Ethica Nicomachea durante el siglo XIII*, «Anales del Seminario de Historia de la filosofía», 31/1, 2014, pp. 43-68.

² Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia. La filosofia moderna*, t. II, La Nuova Italia, Florencia 1984, pp. 4-6.

*donatione declamatio*³. Como dice Del Pra, «En Lorenzo Valla el primer humanismo alcanza su expresión crítica más válida»⁴, por lo que es importante revisar cuáles son algunas de sus posturas filosóficas más destacadas. Originario de Roma, donde nace en 1407, es profesor en la Universidad de Pavía hacia la tercera década del siglo XV; entre otras cosas, llega a ser parte de la corte de Alfonso de Aragón en Nápoles y abre una escuela de retórica en la Ciudad Eterna. Escribe varios textos, entre los que descuellan *Elegantiae linguae latinae*, *De voluptate* (titulado sucesivamente *De vero bono* y *De vero falsoque bono*), *De libero arbitrio*, *Dialecticae disputationes*. No se considera a sí mismo un filósofo, sino un retórico, pues estima que la filosofía ha terminado por servir a la oratoria⁵.

En *De voluptate*, Valla elabora una serie de reflexiones éticas de enorme interés para quien busca entender el pensamiento humanista y renacentista. En efecto, ahí se observan las innovaciones a las que apuntan estos autores y, al mismo tiempo, su anclaje en la tradición. Se trata de una obra difícil, sumamente erudita y con un estilo que ya recuerda los moldes antiguos (sobre todo los renacentistas buscan servirse de la retórica como de una auténtica *Aufhebung*⁶), es decir, se separa de las ordenadas elucubraciones de sus predecesores medievales. Como asegura Vilar, ya desde estos tiempos se aprecia un interés nuevo «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»⁷. Resulta en ocasiones complejo aprehender cuál es la doctrina de Valla, quien se sirve de

³ Cf. Camporeale, Salvatore, *Lorenzo Valla's Oratio on the Pseudo-Donation of Constantine: Dissent and Innovation in Early Renaissance Humanism*, «Journal of the History of Ideas», 57/1, 1996, pp. 9-26.

⁴ Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. II, cit., p. 6. Aun cuando Garin, uno de los máximos expertos en el periodo renacentista, no deja de reconocer que, comparado con Tomás de Aquino o Duns Escoto, es de menor estatura, e incluso se vería como un «pedante», Garin, Eugenio, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Roma – Bari 1965, p. IX.

⁵ Cf. Garin, Eugenio, *Storia della filosofia italiana*, t. I, Einaudi, Turín 1966, p. 312.

⁶ Camporeale, Salvatore, *Lorenzo Valla: the Trascending of Philosophy through Rethoric*, «Romance Notes», 30/3, 1990, p. 272.

⁷ Vilar, Mariano, *Utilitas y voluptas en el De vero bono de Lorenzo Valla*, «Medievalia», 53/1, 2021, p. 141.

distintos personajes para expresar diversas posturas, como sucede, por ejemplo, con Platón, entre los griegos, o con Séneca o Cicerón, entre los latinos. Marsh no deja de estimar que el *De voluptate* posee una «ambiguous nature»⁸, aun cuando el impulso unificador del texto parecer ser la «defensa de la vida», como sostiene Lorch⁹. Ahora bien, en el caso del *De voluptate*, parece que tanto Maffeo Vegio como Antonio da Rho son los personajes en los cuales Lorenzo Valla coloca su doctrina con mayor claridad; aun cuando se pueda ver ahí su doctrina, que cabría caracterizar como «cristianismo humanista» (el hombre es central, pero no se abandona la tesis metafísica de la primacía de Dios), no se libra el texto de su complejidad intrínseca. Además de las formas expositivas y argumentativas que signan un cambio con relación a las *quaestiones* de los antecesores inmediatos, resulta de enorme interés que, en el marco de la revaloración del epicureísmo en la primera mitad del siglo XV, también se publique una versión completa de las *Vidas y opiniones de los filósofos griegos más ilustres* de Diógenes Laercio, en donde, en el libro X, se incluyen la *Carta a Heródoto* y la *Carta a Meneceo*: esta última es una exposición de la ética hedonista de gran realce¹⁰, la cual, sin embargo, no es seguro que Valla conozca.

El *De voluptate* o *De vero falsoque bono* de Valla recupera la estructura ciceroniana del diálogo filosófico, aunque también, afirma Marsh, la de los diálogos agustinianos de Cassisiaco¹¹. En este diálogo, hay tres interlocutores cuya identificación doctrinal es perfecta. En efecto, se encuentra Catón Sacco, quien representa al estoico, Maffeo Vegio, quien encarna al epicúreo, y Antonio da Rho, maestro en Milán, quien asume el punto de vista cristiano¹². De inicio, se afirma que el bien puede corresponder al de esta vida o al de la futura, y este último tiene primacía: la religión y la virtud apuntan a él: esto

⁸ Marsh, David, *The Quattrocento Dialogue*, Harvard University Press, 1980, p. 55.

⁹ Cf. Lorch, Maristella, *A Defense of Life: Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Wilhelm Fink, Munich, 1985, 345pp. En esto coincide con Garin, cf. *Storia della filosofia italiana*, t. I, cit., p. 314.

¹⁰ Cf. Buganza, Jacob, *Rasgos de los sistemas éticos del periodo helenístico*, Universidad Anáhuac, Xalapa 2021, pp. 47-63.

¹¹ Marsh, David, *The Quattrocento Dialogue*, cit., p. 56.

¹² Ibid., pp. 55-56.

aparece sobre todo recalado en el libro III del *De voluptate*. Sobre la religión no pretende hablar, sino sobre la virtud, y de manera más específica, sobre las virtudes que conducen al bien verdadero. Es verdad que Lactancio y san Agustín ya han hablado tanto sobre religión como sobre la virtud, pero sobre esta última se expresan, según Valla, oscuramente, lo cual se debe tal vez a su enorme erudición. Ahora bien, Valla, asumiéndose como médico, busca remediar algunos males, específicamente morales en este caso, pues hay quienes no persiguen el genuino bien. Frente a ellos busca argumentar: ¿de quiénes se trata? Por paradójico que pueda parecer, se refiere a los estoicos, y los enfrenta para defender a los epicúreos: aquéllos son quienes más ardientemente han defendido lo honesto, pero, se colige, sin apresar el verdadero bien: «Para volver al argumento, puesto que los estoicos afirman más vivamente que el resto la honestidad, nos parece suficiente refutar a estos adversarios tomando la defensa de los epicúreos»¹³. La argumentación asume el siguiente recorrido: el verdadero bien es el placer (*voluptate*), la honestidad no es un bien, después distingue entre bien verdadero y falso, siendo el primero el Paraíso, como se vislumbra «místicamente» hacia el libro III. Hay una razón de fondo en esta elección, a saber, que los epicúreos parecen ser más simples en comparación con los estoicos, que, por oposición, resultan más sofisticados.

2. El estoicismo en la interpretación de Valla

Sirviéndose de los modelos antiguos, que no por ello no están presentes en el Medioevo, Lorenzo Valla utiliza el diálogo, a la usanza platónica, para disertar sobre el tema del bien. Así pues, en boca de los interlocutores pone al descubierto las doctrinas, según las cuales, dice Catón, le maravilla que los hombres, en vez de buscar los bienes valederos, se ofuscan buscando los menos valiosos: siguiendo la doctrina platónica, en efecto, considera que tales bienes, compendiados en la noción de lo *honestum*, sólo pueden ser vistos con los ojos del alma o mente: aquello que es *honestum*, como diría Cicerón, es

¹³ Valla, Lorenzo, *De voluptate*, Prol., 7: «Ut autem ad rem redeam, cum stoici acerrime omnium honestatem asserant, satis nobis videtur hosce adversarios contra nos statuere, assumpto patrocinio epicureorum».

lo que tiene valía *per se* y no por una utilidad resultante¹⁴. Durante este discurso, Catón llega a la conclusión de que la mayoría de los hombres se vierten hacia los vicios, hacia lo deshonesto, mientras que los menos lo hacen hacia la virtud, hacia lo honesto. Valla examina, en este marco, la noción clásica de virtud, que suele colocarla en medio de dos extremos opuestos, considerados, ya por Aristóteles, como vicios, uno que excede y otro que carece. La virtud es distinta a lo que sucede con otros sucesos naturales, por ejemplo, el blanco no es término medio, ni tampoco lo dulce, simplemente son distintos a lo negro y a lo amargo. «La virtud, en cambio, como la diligencia, se coloca entre dos contrarios, la curiosidad y la negligencia (*Virtus vero, velut diligentia, inter bina contraria, curiositatem et negligentiam*)»¹⁵: si no se mantiene en medio, el agente corre el riesgo de precipitarse hacia uno u otro vicio. Esto le parece indigno, puesto que las virtudes son pocas, si se comparan con los vicios: es más fácil caer en estos últimos, por ejemplo, en la avaricia o en la prodigalidad que en la liberalidad, tal como las entiende Aristóteles mismo¹⁶. Por ende, parece que lo más común entre los hombres es el vicio y no la virtud, que es menos numerosa.

Pero Valla también llama la atención sobre el amor al vicio (*amor vitiorum*), que parece desprenderse desde la más tierna infancia, como alimentada por la leche materna. El pequeño ya prefiere desde la primera edad la gula, el juego, la diversión, y aborrece el castigo, el decoro, la honestidad (términos muy recurrentes en la literatura estoica, ciertamente). No parece que sea natural agradecer el castigo, aunque objetivamente sea mejor. Parece haber una cierta paradoja, pues, al igual que todos los animales, el hombre huye de lo doloroso y persigue lo placentero, mientras que, por ser racional, considera que el bien es la virtud y el mal el vicio. Pero, ¿no sucede que la búsqueda misma de lo prohibido es placentera? ¿No es más dulce el fruto robado que el comprado? ¿Hay acaso un odio a las virtudes (*odio virtutum*)? Pareciera que lo común es que se dé este odio, precisamente, pero Valla inmediatamente añade: «Reconozco que la virtud es indudablemente cosa

¹⁴ Cf. Cicerón, *De finibus*, II, 45.

¹⁵ Valla, Lorenzo, *De voluptate*, I, 4, 4.

¹⁶ Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IV, 1.

divina, y no sólo lo más alto sino, también, en único bien. Sin embargo, cultivarla y amarla se ha concedido en casos raros, como beneficio y don peculiar de la naturaleza, mientras que, a muchos, por malignidad de la naturaleza misma, se les ha negado, del mismo modo que vemos hombres monstruosos, débiles, enfermos del cuerpo»¹⁷. El común de los hombres no es que viva como sabio, sino más bien de acuerdo con la naturaleza, una naturaleza que Catón Sacco no tremola en cualificar de depravada; empero, si uno quiere, puede alcanzar las cúspides de la sabiduría. Pero la naturaleza misma emplea su rigor sobre la depravación misma.

3. El epicureísmo en la visión de Valla

Vegio, el segundo de los interlocutores del *De voluptate*, considera que el discurso de Catón es contradictorio, pues siendo este último un estoico, termina defendiendo el epicureísmo. La culpable del vicio humano termina siendo, según esto, la naturaleza depravada. Vegio parangona a Catón con Heráclito, que se lamenta de la situación miserable de la humanidad (Demócrito, por su parte, se burla de la condición humana). Heráclito sería un preámbulo del estoicismo, mientras que Demócrito, según relata Valla, es maestro de Epicuro. Vegio pretende defender a la naturaleza y, por ende, al género humano, que no se separa de ella. La naturaleza misma ha puesto en el placer el bien, por lo cual resulta necesario defenderla como algo santo y pío e, incluso, providencial. Y se propone hacerlo con la oratoria, a la que estima por encima del discurso filosófico, el cual, en su tiempo, parece quedarse sólo en los ángulos en vez de irrumpir como central en la vida civil. En este tenor, aun cuando los estoicos pretendan elevarse a lo más alto, sus alas están pegadas con cera, como sucede a Ícaro: para los estoicos, sólo es beato, amigo, bueno y libre lo que cae bajo sus descripciones; quienes no, son malvados,

¹⁷ Valla, Lorenzo, *De voluptate*, I, 4, 7: «Ego vero fateor virtutem haud dubie divinam quandam rem esse et esse non modo omnium prestantissimum sed etiam solum bonum; sed tamen eius cura atque amor perquam rarissimum beneficio ac peculiari dono nature concessus est, plurimis autem eiusdem nature malignitate non aliter denegatus quam quod monstruosos, debiles, viatios corpore videmus».

tontos, enemigos, fugitivos, etcétera, porque no son sabios. Pero no hay sabios, luego todos los hombres son malvados, tontos, etcétera. Le parece absurda la sentencia que afirma que quien tiene una virtud tiene a todas, pues, por oposición, puesto que ninguno las tiene todas, entonces ninguno tiene virtud: «*Qui unam habet virtutem is habet omnes: nemo habet omnes, ergo nemo habet ullam*»¹⁸. La vida de aquel que busca la virtud ha parecido, desde antaño, la vida de un hombre valiente, dedicado a las cosas divinas, pero, para Vegio de Valla, es la vida un *aegroto*, de un enfermo: en efecto, está enfermo quien no es capaz de paladear los placeres que ofrece la vida.

Catón, en su representación del estoico, se opone decididamente a Vegio. La cuestión está en dirimir si lo que debe perseguir el hombre es la virtud o el placer, lo recto y lo útil, en definitiva. Vegio mantiene su argumentación diciendo que, en efecto, lo útil y el placer se identifican: «Nada es útil que no sea sentido, y lo que se siente es placentero o displacentero (*Nihil est utile quod non sentiatur; quod autem sentitur aut iocundum aut iniocondum est*)»¹⁹. El problema está en que el epicureísmo no puede admitir que la virtud sirva a la honestidad y no para conquistar el placer. Efectivamente, el concepto de ἡδονή significa el placer en toda su amplitud, sea corporal, sea espiritual o anímico; en latín, apoyándose en Cicerón, Valla considera que el término adecuado es *voluptas*: «Bajo este término todos entienden dos cosas: alegría en el ánimo dulcemente conmovido, placer en el cuerpo (*letitiam in animo commotione suavi, iocunditatem in corpore*)»²⁰. Por su parte, los estoicos, explica Vegio, consideran que la honestidad (καλόν) es el bien que consta de la virtud y que se apetece *per se*: «Honestas est bonum cuius ratio ex virtutibus constat», es decir, lo que no es útil, pues no se busca por algo más. Con los términos precisados de esta guisa, la tesis del epicureísmo no es otra que sostener que el placer es el bien, en lo que concuerda el sentido común de todos los hombres, no sólo de los sabios, quienes distinguen entre bienes del ánimo o espirituales, bienes del cuerpo y bienes de la fortuna. Los

¹⁸ Ibid., I, 12, 3.

¹⁹ Ibid., I, 14, 1.

²⁰ Ibid., I, 15, 1.

²¹ Ibid., I, 15, 2.

estoicos, piensa, rechazan los dos últimos. La misma naturaleza, pues, impone la búsqueda del placer como bien, y en esto los estoicos yerran gravemente.

Los bienes del cuerpo son los que producen placer a esta parte del hombre, como la salud, la belleza, el vigor, etcétera. La naturaleza y, en consecuencia, también el hombre, aprecian siempre la salud; ni siquiera Platón, quien minusvalora al cuerpo, la desprecia. En cuanto a la belleza, incluso en la guerra, piensa Vegio, se emprende ésta por las cosas bellas, como en el caso de los helenos en pos de Helena, la mujer más bella. Considera que la salud no deja de ser más fundamental, aun cuando no hay alguien bello que no posea salud. La belleza es un don de la naturaleza, un don de Dios, diría Antonio da Rho. Naturalmente el hombre tiende a amarla y admirarla donde se le presente, no sólo entre los seres humanos, sino en otras cosas, como en los paisajes, las telas, las gemas, las obras artísticas, la música, etcétera. No quiere decir que todo individuo se plazca en lo mismo, o que aplique ciertas reglas en vistas a obtener otras cosas, como el frugal en relación con el alimento, o el abstemio en lo que se refiere a la bebida. No es tanto la visión del individuo, en este caso, la que cuenta, sino la concepción general. Por eso dice, nos parece: «No es preciso, pues, considerar lo que uno hace, sino por qué razón y cuanto rectamente lo haga (*Non est itaque considerandum quis aliquid faciat sed qua causa et quam recte faciat*)»²². Ahora bien, luego de un extenso discurso, Vegio se percata de que ha hablado sólo de lo externo, es decir, de los objetos extracorpóreos que producen placer: el color no es el ojo, por ejemplo; se prefieren los objetos externos a los propios, pues de aquéllos se place el sujeto. Los bienes externos son superiores a los bienes del cuerpo, según se desprende de lo dicho. «Comoquiera, es digno de notar que se deba llamar bien sólo a aquello en lo que concurren estos dos elementos, lo que recibe y lo que es recibido, como los ojos y el esplendor, el paladar y la granada, etcétera»²³. El cuerpo y el ánimo reciben, y lo que buscan recibir es precisamente el placer. Hay, pues, bienes del ánimo, como se ha dicho, que

²² Ibid., I, 23, 5.

²³ Ibid., I, 31, 1: «Quod utcunque sit, illud annotatione dignum est: id demum bonum dici debere in quo utrunque concurrit quod recipit et quod recipitur, ut oculi et nitor, palatus et malum punicum et item reliqua».

son la nobleza, la afinidad, la potencia, los cargos públicos, etcétera, aun cuando puedan reconducirse al cuerpo; son también bienes espirituales la artificiosidad, la ciencia y la disciplina.

Inmediatamente inserta el discurso sobre las virtudes cardinales, las cuales son contaminadas por los estoicos al vincularlas con el término *honestas*. De la prudencia dice que consiste «en el saber prospectarse las ventajas y evitar los fastidios (*commoda libi prospicere scias, incommoda vitare*)»²⁴. A la continencia la describe como «abstenerse de una cierta satisfacción para disfrutar de satisfacciones más numerosas y grandes (*una aliqua oblectatione contineas quo pluribus et maioribus fruaris*)»²⁵. La justicia es caracterizada como «conciliación de benevolencia, gracia, ventajas entre los mortales (*inter mortales benevolentiam, gratiam commodaque conciles*)»²⁶. Finalmente, la modestia es «un medio para conciliarse autoridad entre los hombres (*concliatrix quedam auctoritatis inter homines et benivoltie*)»²⁷. Como se observa sin dificultad, las virtudes son vistas aquí siempre desde la perspectiva del placer, esto es, están a su servicio: el placer es la señora y las virtudes sus siervas. Resulta evidente el giro que le imprime Valla a las virtudes de acuerdo con la visión estoica: la señora, para estos últimos, es la honestidad. Todo lo que se hace se lleva a cabo en pos del placer. La naturaleza misma ha impuesto a los vivientes que busquen perseverar en el ser, en la vida, y evitar lo nocivo: el placer es precisamente la vida, mientras que lo nocivo es la muerte. El epicureísmo, desde esta perspectiva, ama la vida y todo lo que ella ofrece, en toda su amplitud; el estoicismo, en cambio, pareciera tender a la muerte, pues pretende el estoico escapar de los placeres de la vida corpórea y vivir como un cadáver. El estoicismo, de acuerdo con esta lectura, impone artificios a la naturaleza, como el «matrimonio»: lo que la naturaleza atestigua es la unión entre un varón y una mujer; el ser humano impone un concepto artificial a la unión; por ende, dice Vegio, no hay diferencia natural entre el adulterio y el matrimonio, pues ambas son la unión del varón y la mujer.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., I, 33, 2.

²⁷ Ibid.

Platón mismo, en la *República*, habla de la comunidad de las mujeres y los hijos, y, según esta lectura, el sabio ateniense expresa la ley de la naturaleza, precisamente. Mejor seguir la ley de la naturaleza que la *lex Iulia*: «lex Iulia scripta est», mientras que la natural es «nata»²⁸, como su mismo nombre señala. Se evitarían muchos conflictos, estima Valla en boca de Vegio.

La *fortitudine* tiene un tratamiento aparte en el libro II, puesto que parece ser una cierta preparación para resistir a los placeres. El problema de la fortaleza estriba en que se buscan ciertos bienes que no necesariamente se obtienen, como el honor, la grandeza, el bien de la patria; si alguien sacrifica su vida en pos de estos bienes y la pierde, al final no obtiene nada en absoluto; es más, pierde los bienes presentes. Es verdad que el virtuoso, en tal caso, procura esos bienes, por ejemplo, la libertad o la paz de la patria, pero no goza a la postre de ellos. Gana, más bien, la muerte. ¿Qué significa la patria? La ciudad, la ciudadanía; pero sólo existen los individuos, los hombres particulares. Es verdad que ahí se encuentran los familiares, pero también los otros, los conciudadanos. Pero, ¿cuál es la razón para anteponer la salud de ellos a la propia? Tal vez porque se admite que el bien de muchos es superior al bien individual. Pero, si fuese así, replica Vegio, «¿Etiam pro decem barbaris mori debebo?»²⁹. La vida de uno mismo es más valiosa que la del resto, objeta, pues, Valla. No hay obligación alguna para exigir la propia muerte (lo cual, dicho sea de paso, es cierto: a nadie se le exigen las virtudes heroicas). Se formula la objeción: «Me dirás: ¿no sacrificarías la vida por la patria? Si lo hicieras con toda honestidad, incluso si no obtuvieras recompensa alguna, ningún otro motivo te impulsará, y la honestidad no exige para sí algún premio. Ella es para sí misma el mejor premio»³⁰. La honestidad es el premio para sí, ¿y en qué consiste?, se cuestiona. En actuar fuertemente, con fortaleza, y esto significa actuar para morir. Es mejor admitir, piensa, que la honestidad es una quimera, una imaginación, una disciplina que pide a quien la

²⁸ Cf. Ibid., I, 40, 1.

²⁹ Ibid., II, 1, 7.

³⁰ Ibid., II, 1, 9: «Quidni, inquires, pro patria spiritum reddas? Si hoc honestissime facturus es, etsi nullum emolumentum assequeris, nihil te moveat. Nec premium sibi honestas aliquod postulat; ipsa sibi premium est optimum».

ejecuta ser como de piedra, de mármol: la doctrina estoica, en un arrebato poético, dice Valla que asemeja a la Medusa: convierte en piedra todo lo que ve: «En cuanto quiere que nos liberemos de todo dolor, ella tiene razón, aunque esto no pueda suceder, pero peca en cuanto nada promete»³¹. Sería preferible enfrentar el dolor y, después, dedicar las propias energías a algo más, a algo que procure placer. El núcleo de su argumento, que incluye numerosos ejemplos históricos, leídos desde su particular perspectiva, es que nada debe hacerse por la honestidad, pues en nada contribuye al propio placer; no paga, en definitiva, por el esfuerzo hecho.

Los filósofos y algunos poetas, lo sabe Vegio, argumentarían a favor de la virtud por el honor, de guisa que sacrifican su vida por ello: este honor, piensan, trasciende épocas, de manera que los hombres del porvenir se refieran a ellos en términos laudatorios, precisamente. La memoria es el premio al que aspiran los virtuosos, en este caso los estoicos. Curcio es llamado en auxilio de los estoicos para representar el papel de aquel que se sacrifica por la República. Vegio considera que el gesto heroico de Curcio lo efectúa por la gloria, aun cuando pueda ser acompañada por la honestidad. Razona así en estos términos: «Por ende, la honestidad viene del honor y la gloria, de modo que por sí misma no es nada, indudablemente. Elegantemente Epicuro sostiene que *honesto* es lo que es glorioso por fama popular. La palabra griega καλόν se traduce al latín como *pulchrum* y lo *honestum* es acerca de lo que es *honoratum*. Las cosas bellas, en efecto, ponen de realce un cierto honor»³². Se colige de lo anterior que algún puesto tiene, pues, lo honesto, que es lo honorado: y esto no puede ser sino el fin de la virtud. Así pues, la virtud es el medio, la fatiga, como en el caso de la fortaleza, que conduce a lo honesto; pero lo honesto es bello, por tanto la virtud se efectúa en pos de la belleza, de la gloria. Pero, si es así, y la gloria implica cierta vanidad, orgullo, ambición, se sigue que la virtud se lleva a cabo por estas cualidades: todas ellas son la

³¹ Ibid., II, 2, 2: «Quod nos carere vult omni angore, recte illa quidem, licet fieri non possit; sed hoc peccat quod nihil pollicetur».

³² Ibid., II, 8, 7: «Eleganter igitur Epicurus id honestum putavit quod esset populari fama gloriosum. Καλόν enim grece, *pulchrum* dicitur latine, et *honestum* idem fere est quod *honoratum*. Pulchra nanque honorem quendam pre se ferunt».

raíz de la discordia, de la envidia, del odio, etcétera, mientras que la igualdad produce benevolencia y paz; así pues, los estoicos buscan, mediante la virtud, bienes terrestres, a saber, la gloria³³. Por supuesto que los honores tributados a los muertos no son un bien de estos últimos; a lo sumo pueden serlo para los que disfrutan del bien, o sea, de los vivos. Las estatuas, por ejemplo, a las que se da honor, no sienten absolutamente nada. La memoria que pueda legarse no tiene ningún valor. La sentencia es demoledora: «Todo aquello que hicieron está sepultado con quien lo hizo. Una edad sucede a la otra y cada una se preocupa de sí (*quicquid egerunt id omne una cum domino sepultum est. Etas succedit etati, pro se queque sollicita est*)»³⁴. La gloria después de la muerte no tiene ningún valor. Tiene su valor precisamente durante la vida, pues es un placer. En efecto, la gloria, la buena fama, llega a decir Valla, se finca en los bienes de la fortuna, del cuerpo o del alma, que son placenteros de acuerdo con el estoicismo. La gloria redonda en el propio placer, se regodea en él, de guisa que el fin de la gloria, así como su origen, es el placer mismo.

Corresponde disertar sobre la *iustitia* (*iusticia*), advierte Valla en boca de Vegio. El problema se plantea, desde la perspectiva epicúrea, considerando que, si uno tiene el deber de procurar el placer, entonces se debe hacer todo lo que lo produzca, es decir, se debe buscar lo que aventaje para lograrlo, aunque sean injurias, traiciones, etcétera. Y aquí está escrito: «Esto está bien lejos de nuestras convicciones; para nosotros, ninguno está tan embrutecido y desprovisto de humanidad que no haya en él cierta probidad y no habite en él casi un germe de virtud que lo haga actuar no por propio interés, sino por la honestidad, sin alguna especie de utilidad»³⁵. Por supuesto que, sin querer destruir su propia postura, Vegio hace depender la honestidad a la utilidad, que es precisamente el placer. El punto está, como ha señalado reiteradamente, en sostener que nadie actúa por la honestidad, que es lo que

³³ Girardi, Luca, *Lorenzo Valla e Lattanzio: Alcune considerazioni sul rapporto tra epicureismo e cristianesimo*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 107/3, 2015, p. 568.

³⁴ Valla, Lorenzo, *De voluptate*, II, 9, 9-10.

³⁵ Ibid., II, 14, 3: «Quod adeo a mentibus nostris alienum est, ut nemo ita efferatus sit atque ita hominem exuerit in quo non insit aliquid probi et quasi semen virtutis insideat, ut agat aliquid non sua causa sed propter honestatem sine ulla specie utilitatis».

conceptualmente tiene valía *per se*, porque ella no es nada; en realidad, quienes actúan con justicia, lo hacen por la utilidad que se puede obtener de ello. Y la utilidad, como se ha dicho, es el placer. Se soporta algo por el bien mayor que comporta, es decir, por la utilidad o placer que se reserva para después. Ahora bien, el injusto es malvado, porque no es capaz de calcular con habilidad que asesinando, despojando a los otros, etcétera, se vive con el recelo de los demás y, por ende, con preocupaciones. Es lo que acontece con Dionisio de Siracusa, a quien Platón visita varias veces con el fin de convencerlo de instaurar una república como él la concibe. El malvado, al final, es tal porque se consume a sí mismo. En vez de la benevolencia y la amistad, que son muy queridas por el género humano, en cuanto son útiles o producen placer, el malvado se encierra en sí mismo.

Las leyes, establecidas para premiar a los justos y castigar a los malvados, se constituyen también por la utilidad, no por la honestidad. No se castiga la intención del agente, o sea, su honestidad o moralidad, sino lo que hace efectivamente. «Los malvados evitan pecar por miedo a la pena. Entonces, aquella parte de la ley que evidencia el miedo no nos libera de la torpeza, sino de nuestro daño. Además, de manera semejante la otra parte de las leyes, cuando promete premios, como coronas, estatuas, honores y otras cosas semejantes, no exhorta a la honestidad, sino a la utilidad»³⁶. Retoma el mito de Giges, tan puesto en circulación merced a la *República* de Platón. Aun cuando critica la estructura interna del relato en cuestión, es decir, admitiendo que algunas lagunas quedan colmadas con agregados, se pregunta si es lícito lo que hace tal personaje, a saber, asesinar al tirano y sus secuaces para quedarse con el reino, a sabiendas de que nadie puede verlo. Vegio asegura que sólo le resultaría lícito el asesinato si estuviera en peligro la propia vida, pero no es el caso de Giges. Condena con duros términos la actividad de Giges, no por deshonesto, sino por imprudente e injusto³⁷: ¿cómo es que un campesino inexperto pretende granjearse la corona de Lidia, si no tiene ideas claras de lo que

³⁶ Ibid., II, 23, 3: «Ergo pars illa legis que metum ostendit non a turpitudine nos revocat sed a damno nostro. Simili quoque modo altera cum premia promittat, qualia sunt corone statue honores ceteraque id genus, non ad honestatem hortatur sed ad utilitatem».

³⁷ Cf. Ibid., II, 26, 15.

es gobernar? En suma, lo natural consiste en actuar por la utilidad, por el placer, aun cuando se haga algo que se debe, por ejemplo, restituir lo perdido: se hace para mantener el buen nombre o para deleitarse con el bien del otro, el cual puede contribuir a la buena fama de uno mismo, esto es, a la gloria en vida.

Los estoicos todavía rebatirían argumentando que la contemplación es algo que se busca por sí misma, y en ella estriba de hecho la felicidad. Aristóteles, en efecto, habla de la vida contemplativa en la *Ética nicomaquea*, que es la que Valla tiene en consideración (Lorenzo Bruni, su maestro, en su tiempo, esto es, entre 1416-1417, ha hecho una traducción directa al latín, como se ha dicho, que es la que cita Valla). Hace ver que Aristóteles mismo no es tan claro en su exposición, pues pareciera que la felicidad es algo aparte del resto. Cita expresamente el pasaje del libro I donde asienta el Estagirita en la versión de Bruni: «Honorem vero et voluptatem et omnem mentem atque omnem virtutem, tum propter seipsa expetimus tum propter felicitatem»³⁸. El texto griego más autorizado dice: «τοιοῦτον δὲ ή εὐδαιμονία μάλιστ’ εἶναι δοκεῖ: ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι’ αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι’ ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ δι’ αὐτά (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοίμεθ’ ἀν ἔκαστον αὐτῶν), αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν», lo que podría traducirse más literalmente como «Así, a la felicidad, sobre todo, corresponde que ciertamente se elija siempre por sí y nunca por otro, mientras que el honor, el placer, la inteligencia y toda virtud se eligen por sí mismas (ninguno, en verdad, dejaría gustosamente cada una de ellas), sino que las tomaría por la felicidad». De esta manera, no parece que Valla acierte del todo al caracterizar la intención de Aristóteles, que subraya de continuo que todo lo que se elige se efectúa en vistas a la felicidad, que tiene carácter de fin. La idea de Valla, sin embargo, es que todos estos bienes, a saber, el honor, el placer, la inteligencia, la virtud son partes de un todo al que se denomina εὐδαιμονία. Ahora bien, el punto nuclear de la felicidad, para Aristóteles, se concentra en el ejercicio de la contemplación; empero, el propio Estagirita de continuo subraya que en la vida civil, donde se

³⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 7, 1097b1-3.

sitúan propiamente los placeres y, por ende, las virtudes morales, también puede hallarse cierta felicidad. Pero la posición que indica Valla a través de Vegio es que el placer se encuentra tanto en el cuerpo como en el alma, pues tal sería la posición de Epicuro mismo³⁹. La contemplación misma tendría su origen en el cuerpo, de hecho, esto es, en la experiencia sensorial. Por eso mismo critica la tesis de Aristóteles de que los dioses son contemplativos⁴⁰, pues parecen no hacer más que los troncos caídos; no observa Valla que la contemplación es actividad máxima, ciertamente. Para Lorenzo Valla, es preferible una vida de actividad a una contemplativa, pero no ve con nitidez que la contemplación es justamente actividad máxima.

Puede verse que, en cuestiones metafísicas, rechaza al aristotelismo⁴¹. En efecto, largamente discute Valla esta tesis aristotélica, argumentando, como en varias ocasiones hace, *ad hominem*; por ejemplo, asegurando que Aristóteles mismo buscaba la gloria y no sólo la contemplación⁴². Pero el núcleo filosófico de la argumentación de Valla se concentra un poco más abajo, pues, para él, la contemplación, si se admite, no es sino placentera: «Se tiene así que el bien de la vida contemplativa no se refiere a la honestidad, sino al placer, como también he recordado antes a propósito de las artes, las ciencias, las disciplinas»⁴³. Lo mismo asevera en torno a la tranquilidad del ánimo, célebre entre los estoicos, a la que caracteriza como diadema de la honestidad. Así como la contemplación aporta gloria al alma, la tranquilidad evita el dolor, la turbación, la molestia, y conduce a la gloria precisamente. El alma del hombre perverso es lo más doloroso, puesto que no está en condiciones de disfrutar, de placerse. Por ello, «es preciso evitar los vicios pues no dejan al alma en paz, dan una molestia que el alma debe soportar por el recuerdo de lo que ha cometido (*Que vitia devitanda sunt quod mentem quiescere non*

³⁹ Cf. Valla, Lorenzo, *De voluptate*, II, 28, 5.

⁴⁰ Cf. Ibid., II, 28, 11-12.

⁴¹ Cf. Mack, Peter, *La retórica y la dialéctica humanistas*, en: Kraye, Jill (ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, Cambridge University Press 1998, p. 120; cf. Di Stasio, Raffaele, *L'illusione della teologia umanistica: Lorenzo Valla tra filología ed esegei biblica*, «Brunitana & Campanelliana», 12/2, 2006, p. 563.

⁴² Cf. Valla, Lorenzo, *De voluptate*, II, 28, 18.

⁴³ Ibid., II, 28, 23: «Ita fit ut bonum vite contemplative ad honestatem non referatur sed ad voluptatem, sicut superius quoque memineram de artificiis, scientiis, disciplinis».

*sinunt, que molestia quedam est quam mens sustinet gestarum rerum recordatione)»⁴⁴. Los vicios son impedimentos para el disfrute, ciertamente, pues arrastran consigo al hombre que los cultiva y, por otro lado, la conciencia moral los trae de continuo para fustigar. Así pues, la tranquilidad del alma es de enorme importancia, pero en vistas a procurarse el placer; los vicios, que destruyen tal *tranquillitas*, hay que evitarlos, en definitiva, no por la honestidad, sino por el placer. En todas las obras se encuentra, de hecho, el placer como motivo fundamental, y no la honestidad. Siguiendo esta misma línea, Vegio sostiene, como buen seguidor de la escuela de Epicuro, que en el hombre no hay posibilidad de permanencia individual, es decir, inmortalidad: una vez que el ser humano muere, al igual que los demás vivientes, que perecen, deja de ser del todo. Expresa la doctrina epicúrea en estos términos: «Mi Epicuro quiere que después de la disolución del ente animado no quede algo; y llama animado tanto al hombre como al león, el lobo, el perro y los otros entes que respiran (*Epicurus quidem meus vult post dissolutum animantem nihil relinquat. Animantem appellat tam hominem quam leonem, lupum, canem et cetera que spirant*)»⁴⁵. Para los hedonistas, no hay diferencia más que de grado en los diversos animales, por lo cual el alma humana no tiene mayor valor que la de las bestias. En consecuencia, es preciso placerse con los bienes del cuerpo, pues los del alma son una extensión, por decir así, ya que la diferencia no es esencial, sino de grado, como se ha dicho. Esto último es importante porque Antonio da Rho confuta precisamente esta tesis epicúrea más adelante en defensa del humanismo cristiano.*

Ahora bien, el disfrute de los placeres no es desmesurado. Es tesis que se conoce desde antaño. Valla sabe perfectamente que los placeres se disfrutan con medida: no se bebe todo el vino, sino sólo hasta cierto punto, para no alcanzar la embriaguez; no se come hasta no poder más, porque sobreviene la indigestión. El epicureísmo no sostiene el placer sin medida, sin moderación. Vilar piensa que, aunque no se puede asegurar que Valla conoce esta doctrina profusamente expuesta por Diógenes Laercio, seguramente sabe de ella por

⁴⁴ Ibid., II, 29, 2.

⁴⁵ Ibid., II, 31, 6.

el *De finibus*: « 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»⁴⁶. Según Vegio, habría que poner a consideración de todo el mundo qué opina que es lo bueno, y se verá que, de manera aplastante, la mayoría de los seres humanos lo identifican con el placer, de guisa que los estoicos aparecerían como una minoría. Como se puede apreciar, Valla, en boca de Vegio, critica fuertemente que el concepto de virtud tenga primacía en el discurso ético, mientras que el de placer es relegado a segundo término. Pero la intención no es anticristiana. Según Del Pra, en efecto, «Valla quiere, por un lado, contraponer al ascetismo una visión cristiana más abierta y placentera, con toques aquí y allá de sensualidad, mientras que, por otra, contrapone la directa experiencia religiosa a la abstracta investigación metafísica y lógica de la filosofía; en suma, polemiza contra el abstractismo y moralismo que, a su modo de ver, son una misma cosa en la filosofía reciente»⁴⁷.

4. El humanismo cristiano de Valla

La visión cristiana de Lorenzo Valla irrumpió en el libro III del *De voluptate*. Lo hace hablando de las cosas divinas y el decoro (*πρέπον*), es decir, de la vida conveniente. Quien tiene a su cargo este discurso es Antonio da Rho, como se dijo. Sobre el discurso de Catón señala que, aunque está de acuerdo con sus lamentaciones, no aprueba que el vicio sea más abundante que la virtud: no lo demuestra, en síntesis. Observa, además que, al traer a Aristóteles a la discusión, que es de enorme ingenio, se introduce también la doctrina de

⁴⁶ Vilar, Mariano, *Utilitas y voluptas en el De vero bono de Lorenzo Valla*, cit., p. 153.

⁴⁷ Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia*, t. II, cit., p. 7.

Platón, que estima más ilustre⁴⁸. Aristóteles asevera que el número de vicios es mayor al de las virtudes, pero, ¿esto es efectivamente así, se pregunta Rho?

Puesto que, con evidentísimo razonamiento, se puede probar que frente a todo vicio hay una virtud, que falsamente se habla a propósito de un exceso y un defecto y se dice que la virtud está en medio, definida como una mediocridad entre lo demasiado y lo poco, y que, en fin, vanamente se disputa cuál de los dos extremos sea más contrario al término medio. Ya que, quien teme y huye de las cosas de las que debe huirse, ¿te parecerá valiente? Tímido, ciertamente, no es. Además, quien abraza los placeres lícitos, ¿será, por ello, llamado temerante? Para nada⁴⁹.

El núcleo del argumento de Rho es que, según su lectura, Aristóteles crea una ilusión para poder afirmar que hay más vicios que virtudes, y que muchas veces es cuestión de palabras, y que un mismo individuo puede ser virtuoso y vicioso al mismo tiempo. Lo que el tiempo mantiene separado, es preciso dejarlo así, piensa este interlocutor. Así, quien en la batalla hace frente al enemigo es valeroso, mas cuando se percata de su derrota, es cauto y se rinde, y no por ello es menos valiente. Sostiene que es mejor juzgar los actos particulares y las cosas singulares, pues en una misma hora puede ser alguien temperante e intemperante. No está de acuerdo en que la virtud esté sólo en la mediocridad, o sea, en el término medio, como suele decirse; puede darse la virtud en otros puntos, si bien no aritméticos, como el mismo Aristóteles señalaría, como en los discursos: «Él piensa que está sólo en el medio, y en esto no estoy de acuerdo con él, y por esto he hecho que hablar mucho o poco, no hablar demasiado o muy poco, a veces es laudado, como dice Homero de

⁴⁸ Cf. Valla, Lorenzo, *De voluptate*, III, 4, 2.

⁴⁹ Ibid., III, 4, 3: «cum evidentissima ratione probari possit singulas virtutes singuliis vitis adversa fronte consistere, falsoque illud dici hinc et hinc excessus ac defectum, in medio esse virtutem, que mediocritas quedam dicitur inter nimium et parum, incassumque disputari utrum duorum extremorum medio sit magis contrarium. Etenim qui quedam fugit ac formidat que quidem fugienda sunt, an hic tibi fortis videbitur? Timidus certe non est. Item qui permissas quasdam amplectitur voluptates, an propterea temperatus appellabitur? Nihil minus». Esta crítica tiene repercusiones posteriores, por ejemplo, en Bodin, cf. Couzinet, Marie-Dominique, *Sub specie hominis: études sur le savoir humain au XVIe siècle*, Vrin, París 2007, p. 118.

Ulises y Menelao»⁵⁰. Así pasa también con la voz moderada, en comparación con la aguda y la grave, pero estas dos últimas no son despreciables, no son defectuosas.

Con todo, Antonio da Rho admite que todos buscan el bien y huir del mal. Pero hay que fijar qué se entiende por bien, si él es *honestas* o algo más⁵¹. Hay que admitir, sin embargo, que la *voluptas* es un bien, y que su contrario es la molestia: esto lo atestigua no sólo el hombre, sino el resto de los animales, que huyen de la sed, el hambre, etcétera. Lo honesto parece ser, según esto, el único bien digno del hombre. Pero hay que admitir, pide Antonio a Catón, que el placer es un bien. De hecho, pide admitir que todos han disfrutado con el bien placentero, lo cual se prueba filosóficamente afirmando que la voluntad del hombre es propensa por naturaleza al bien, el cual, desde la infancia, equivale a los bienes corporales. Estos son bienes más inmediatos, más accesibles, y todos de alguna manera los han disfrutado; más complicado es determinar qué es *honestas*, pero tal parece que es un bien. Por ello, tanto epicúreos como estoicos pecan del mismo error⁵², que parece ser la exclusividad de los bienes que sostienen. Reprueba fuertemente a Vegio por sostener que, disuelto el cuerpo, no quede nada del hombre. No es, pues, doctrina cristiana. Dice emulando a los antiguos: «Tú dices que el alma de los hombres es semejante al alma de los brutos. ¿En qué son semejantes la luz de las estrellas y la luz de la lámpara? Y, sin embargo, ésta es mortal, aquélla inmortal. Así el alma, que los antiguos decían tener la fuerza de la flama, es diversa en los hombres y en los brutos. Tú has confrontado acción con acción, yo substancia con substancia»⁵³. No menos severo se muestra en relación a Catón, pues le recrimina que, siendo cristiano, como sabe que es, no haya elaborado su

⁵⁰ Valla, Lorenzo, *De voluptate*, III, 4, 18: «Profecto nunquid in medio solo sit virtus an etiam citra medium. Ac sentit in solo medio, in quo ego dissentio. Ideoque dixi multum et parum non autem nimis et minus loqui aliquando esse in laude, ut de Ulysse et Menelao ait Homerus».

⁵¹ Cf. Ibid., III, 5, 1.

⁵² Cf. Ibid., III, 7, 1.

⁵³ Ibid., III, 7, 4: «Similis est anima hominum, inquis, anime brutorum. Quid similius quam lumen stellarum lumini lucerne? Et tamen hoc mortale est, illud eternum. Ita anima, quam prisci dicebant esse flammei vigoris, alia est hominum alia brutorum. Tu comparasti actionem cum actione, ego substantiam cum substantia».

discurso como tal. Por ejemplo, en vez de hablar de la *natura*, debería haber hablado de Dios. La generadora de las cosas no es la naturaleza, sino el Creador; es más, la naturaleza es criatura, pues no se da el ser a sí misma.

Da Rho recuerda las tres virtudes teologales, las cuales, incluso ellas, están subordinadas a la remuneración de Dios. En efecto, no hay virtud sin fe, esperanza y caridad; de ahí que los filósofos que han considerado beatas a la vida terrena se encuentran en el error, ya sea que la coloquen en las virtudes, ya en la tranquilidad del alma, en el placer de las cosas materiales, etcétera. Mas la inclinación de Antonio da Rho y, por ende, de Lorenzo Valla, es hacia el epicureísmo; es decir, prefiere a la secta de Epicuro por encima de la de Zenón. Expresa su posición con estas palabras:

Porque los filósofos que predicán la honestidad han querido que no haya recompensas, o sólo inciertas y vanas, después de esta vida que vivimos, y han puesto en la honestidad el sumo bien, mientras que los epicúreos lo sitúan en el placer; aun condenando a unos y otros, me declaro a favor de los epicúreos (no a tu favor, Vegio, ni contra ti, Catón, que están obligados por el sacramento de otra milicia), y contra los estoicos, que condeno por dos razones: una porque afirman que la virtud es el bien supremo, y además porque han mentido, llevando una vida diferente a la que profesan, alabadores de virtudes y amantes de los placeres, aunque menos que los demás. Amantes, en todo caso, de la gloria que perseguían con manos y pies. Y si alguien no me cree, crea a nuestros sabios, los cuales no dudaron en decir: el filósofo, animal ávido de gloria⁵⁴.

Por supuesto que el argumento de que los estoicos sean *laudatores virtutum, amatores voluptatum* posee menor peso que la identificación del *summum bonum* con la virtud. En efecto, se trata de un argumento más bien *ad hominem*: por ejemplo, identificar a los estoicos con los fariseos, los cuales,

⁵⁴ Ibid., III, 8, 6: «Quare ut aliquando sententiam feram, ita pronuntio: cum nulla premia aut incerta quedam et inania post hanc quam vivimos vitam de honesto precipientes philosophi esse voluerint summumque bonum in honestate posuerint, epicurei autem in voluptate, quamvis et hos et illos improbem, secundum epicureos iudico (non secundum te, Vagi, neque contra te, Cato, qui alterius estis obligati milicie sacramento) et contra stoicos quos duabus de causis damno: una quod dixerunt esse summum bonum virtutem, altera quod mentiti sunt cum alium finem sequerentur quam quem profitebantur, laudatores virtutum, amatores voluptatum et si minus aliarum at certe glorie quam manibus pedibusque appellabant. Quod si quis mihi non credit, credat sapientibus nostris qui non dubitarunt dicere *philosophus glorie animal*».

al custodiar la ley, lo hacen no por la ley misma, sino por la gloria personal. De los epicúreos condena, por otro lado, la concepción antropológica, que sólo considera diferencias de grado entre los distintos animales, incluyendo al hombre, de guisa que se comparan a los saduceos.

La hipótesis de Antonio da Rho es que, originariamente, la diferencia entre *honestas* y *utilitas* se dio para diferenciar el servicio que se hacía a las cosas divinas y al resto. Pero olvidando este origen, propugnan la honestidad y la virtud como bienes por sí. Por su parte, la *voluptas* hay que entenderla en un sentido sumamente amplio, de manera que abarque todo aquello que es deleitable: es más, *voluptas* es, para él, *delectatione vehementer*. Siendo así, lo que se busca *per se* no es lo honesto, sino el placer, pues todo hombre lo busca, ya sea en esta vida, ya en la futura. Pero el placer terrenal puede dar origen a los vicios, mientras que el placer celestial da origen a la virtud. Así se revela, al parecer, la posición genuina de Lorenzo Valla en boca de Antonio da Rho: «Diré más explícitamente que todo aquello que se hace, no por la esperanza de aquel placer futuro, sino por la esperanza de este placer presente, es pecado, y no sólo en las cosas de relieve, como cuando construimos casas, compramos tierras, nos dedicamos a mercadear, contraemos matrimonio, sino también en las cosas pequeñas, como cuando comemos, dormimos, deambulamos, hablamos, deseamos»⁵⁵. Hay que evitar estos placeres si se quiere gozar del placer futuro, pues no se puede gozar de ambos, en cuanto son contrarios, como lo son el alma y el cuerpo, pues, haciendo eco de la filosofía cristiana, el placer del alma es estable, como es el ser del alma misma, mientras que el del cuerpo es mudable. La honestidad hay que entenderla en el mismo registro, o sea, cristianamente, de guisa que se entienda por ella la postergación de los placeres terrenos por el placer eterno, el placer en el Señor, que es la beatitud.

Ahora bien, puesto que la beatitud o felicidad es un estado o cualidad, y la virtud una acción (según Valla, aunque no sea verdadera esta

⁵⁵ Ibid., III, 10, 1: «Dicam planius. Quicquid citra spem illius posterioris fit propter spem huius presentis peccatum est; nec in magnis modo, ut quod domos edificamus, fundos emimus, mercature operam damus, matrimonium contrahimus, verum etiam in minimis ut quod comedimus, dormimus, ambulamus, loquimur, cupimus».

clasificación, a saber, porque la virtud es una cualidad de la voluntad de la que se siguen y retroalimentan acciones buenas), puede darse el caso de que haya hombres infelices en esta vida, como san Pablo, y, sin embargo, virtuosos; pero él mismo es feliz en la vida futura: no todo el que es virtuoso es feliz en la vida presente ni miserable en ella el mísero. La virtud es, por metonimia, bien, porque procura el placer, aun cuando no de esta vida, sí de la futura: lo mismo dígase de la honestidad: «Así la honestidad es llamada bien puesto que procura la beatitud, que es el bien (*Ita honestas bonum dicitur quia beatitudinem quae bonum est comparat*)»⁵⁶. Pero no desconoce Valla que se llama bueno no al feliz, sino al virtuoso; pero el virtuoso, con su acción, se acerca al verdadero y genuino bien, que es Dios, fuente precisamente de la beatitud: «Así la beatitud misma se genera de la visión y noción de Dios. Es preciso notar además que, si bien yo diga que el placer o deleite es sólo bien, no amo empero al placer, sino a Dios»⁵⁷. De aquí que extraiga que el placer es producido por Dios. Y puesto que Él crea todas las cosas, y todas ellas son buenas, según se revela en el *Génesis* (1,12ss.), así pues, todas las cosas pueden producir placer al sentiente, del cual depende que sean buenas o malas: por ejemplo, el fuego es malo para quien se quema, pero bueno para quien se calienta con él. Así se comprende que el bien sea doble: o de la cosa que recibe o de la cosa recibida: el fuego es bueno por su propio ser, pero es bueno también para quien se calienta. En ambos casos hay, pues, placer: «Esto se percibe de las criaturas, pero sobre todo del Creador. Él es, en efecto, la fuente del bien: pero, puesto que este bien del gozo es múltiple, lo podemos llamar también fuente de los bienes. Si, entonces, lo amamos a Él, de quien hemos recibido tantos bienes, hemos conquistado toda virtud y la misma hermana caridad»⁵⁸.

⁵⁶ Ibid., III, 12, 3.

⁵⁷ Ibid., III, 13, 2: «Ita ex visione et notitia Dei beatitudo ipsa generatur. Illud quoque animadvertis: licet dicam voluptatem sive delectationem esse solum bonum, non tamen voluptatem amo sed Deum».

⁵⁸ Ibid., III, 13, 7: «Hec cum ex creaturis tum maxime ex creatore percipitur. Ille enim est fons boni, sed quia hoc bonum gaudii multiplex est, dicamus etiam fons bonorum. Ipsum igitur quo tanta bona accepimus si amaverimus, nimirum omnem virtutem atque ipsam germanam honestatem adepti sumus».

Ni los epicúreos ni los estoicos atinan a determinar cuál es el Sumo bien; sólo la religión logra indicarlo: se trata justamente de Dios. En la vida terrenal reina la desventura, mientras que, en segundo lugar, encierra poca gloria. Es en la vida futura donde los verdaderos males acechan al malvado y los bienes genuinos al bueno. A diferencia de los hombres antiguos, que no encuentran cómo reconfortarse del todo con la promesa de los bienes futuros, los cristianos los conocen merced a Cristo. Estos bienes futuros producen, pues, placeres, y son ellos hacia los que aspira el cristiano. La creación ha sido hecha para todo individuo humano: aquí se encuentran los trazos del humanismo cristiano de Valla muy claramente establecidos. En efecto, todo en la creación ha sido hecho por el hombre, de guisa que afirma Antonio da Rho: «A fin de que comprendas qué alto es tu valor, diré que ha sido hecha sólo por ti. Puesto que también los otros participan contigo, sin embargo, todas las cosas han sido hechas por los individuos»⁵⁹. Pero, aunque sea para cada individuo, nada es mejor que compartir estos bienes con los demás: siguiendo a Arquitas, ¿de qué serviría contemplar las estrellas si no hay nadie con quien compartir? Los bienes de la creación son magníficos, pero no lo más grande, por lo cual no es prudente colocar en ellos las esperanzas humanas. Las huellas del platonismo se aprecian a las claras aquí: efectivamente, los bienes invisibles están más allá de la percepción sensible, por lo que asienta «Librada de los miembros corpóreos, el alma ve de inmediato una, por decir así, atmósfera radiante no por la luz de otro, sino por la propia luz natural, mucho más espléndida, abierta, placentera que la que vemos ahora»⁶⁰. Esta visión del alma liberada es mucho más placentera que la los bienes que proporcionan las cosas terrenales. El placer reina en la vida futura, aunque no se trata prioritariamente de los bienes corpóreos, que sí pueden hallarse con el cuerpo transfigurado, sino de los espirituales o anímicos, que no se aman convenientemente mientras se es terrenal⁶¹.

⁵⁹ Ibid., III, 17, 2: «ut intelligas quanto tu magis polleas [...] propter te inquam solum. Nam et si alios tecum particeps habes, tamen singulorum causa facta sunt universa».

⁶⁰ Ibid., *De voluptate*, III, 21, 1: «Exsoluta membris corporeis anima continuo conspicit quendam, ut sic loquar, aerem non aliena luce sed sua naturali radiantem et hoc nostro quem cernimus illustriorem, ampliorem, ameniorem».

⁶¹ Cf. Ibid., III, 24, 8.

La patria celeste es descrita admirablemente por Antonio da Rho. Habla de los diversos cielos y sus placeres; describe cómo se colocan las almas humanas con los diversos coros celestiales, a la usanza tradicional, retomando las enseñanzas que provienen al menos de Pseudo Dionisio Areopagita, los teólogos medievales, Dante Alighieri, etcétera. Se abre ante todos los sentidos la Jerusalén celestial, luminosa y esplendente. Los arrebatos místicos son en esta parte del *De voluptate* frecuentes, pero hace eco de las doctrinas de los autores anteriores, que han señalado la falta de palabras para expresar el gozo o *voluptas*, en este caso, que experimentará el alma en tal situación:

Estarás más bien inclinado a creer que la felicidad de los beatos de hora en hora crece debido a la presencia de la Majestad divina: y es tan difícil que yo pueda decir de ella algo digno, que no soy capaz de expresar con palabras, ni siquiera con la mente, algo del estado de un beato cualquiera. He hablado de un alma de dignidad mínima. Diría sólo que el aspecto de Dios y Cristo es tal que lo miras, casi inflamado de incontenible leticia que no cesa de exclamar, día y noche: Santo, Santo, Santo; si bien no con la voz, sí con el espíritu⁶².

Así, el discurso de Antonio de Rho es alabado por los demás participantes, y si bien Valla ha destaca su predilección filosófica por el epicureísmo, signa a las claras su adhesión a la religión cristiana. Empero, como dice Mario dal Pra, «En definitiva, Valla lucha por una consideración que no es ascética, sino humana y naturalmente positiva del cristianismo, por una aceptación más inmediata de la fe, por un enfoque más práctico y activo de la cultura. De este modo, puede mantener contacto directo con el mundo de la tradición religiosa insertando en él los fermentos de una renovación que no desdena las sugerencias de una cultura de más libre inspiración humanista»⁶³. Efectivamente, Lorenzo Valla sostiene, al parecer, una visión más abierta de la tradición cristiana, menos rígida como la que podría apreciarse en algunas versiones

⁶² Ibid., III, 21, 25: «Crediderim potius magis ac magis et in horas increscere beatorum felicitatem ex presentia divine matiestatis, de qua tantum abest ut aliquid digne effari possim ut nec de uniuscuiuslibet beati statu non dico verbis expromere sed ne animo quidem cogitare sufficiam. Et ego de minime dignitatis anima sum locutus. Hoc solum dixerim: Dei et Christi faciem talem esse ut qui in illam intuentur quasi exardescentes et letitia prorumpentes non cessent diebus et noctibus iubilare *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, et si non voce attamen spiritu».

⁶³ Cf. Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofía*, t. II, cit., p. 8.

anteriores: una en la cual él puede efectivamente ir en busca de la verdad en el amplio horizonte de la Revelación⁶⁴; se trata de un cristianismo humanista, a nuestro juicio, o de un cristianismo voluptuoso, como lo llama Garin⁶⁵, en el que no se busca contraponer algo a Dios, sino sostener que la vida de cada individuo participa de la vida universal, la cual fluye y goza de Dios.

5. Conclusión

El *De voluptate* es un texto de enorme densidad conceptual. Además, en cuanto entramado, posee notables complejidades, ya que exige al intérprete ir desgranando a cada paso cuál es la tesis del autor. En general, los renacentistas se sirven de ciertos modelos antiguos para filosofar, como en este caso el diálogo, puesto en circulación ya por Platón, entre los griegos, o por Cicerón, entre los latinos. De ambos se sirve, por ejemplo, san Agustín para elaborar los diálogos filosóficos de su juventud. Pero también comienza a irrumpir, de alguna manera, una nueva forma de tratado, no ceñido a la rígida estructura de la que había dado pauta la escolástica anterior, sino más libre (es lo que pasa, a nuestro juicio, con el *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa). Ahora bien, el modelo dialógico, a diferencia de la *quaestio* medieval, resulta menos clara en cuanto se busca extraer la tesis del autor, aunque sí más vivencial. En efecto, el *De voluptate* culmina celebrando el convite entre los interlocutores y su partida a casa en cada caso, lo cual destaca que se trata de una filosofía más concentrada en la individualidad. Valla parece sostener una filosofía de este cuño, esto es, un cristianismo humanista o un humanismo cristiano, que consiste en afirmar que el hombre es nuclear, ciertamente, sin abandonar la tesis metafísica distintiva que sostiene la primacía de Dios y los bienes espirituales.

⁶⁴ Cf. Grimm, Harold J., *Lorenzo Valla's Christianity*, «Church History», 18/2, 1949, p. 83.

⁶⁵ Garin, Eugenio, *Storia della filosofia italiana*, t. I, cit., p. 315.

Bibliografía

Aristóteles, *Ética nicomaquea* (traducción de Julio Pallí), Gredos, Madrid 2000, 300pp.

Buganza, Jacob, *Rasgos de los sistemas éticos del periodo helenístico*, Universidad Anáhuac, Xalapa 2021, 119pp.

Camporeale, Salvatore, *Lorenzo Valla's Oratio on the Pseudo-Donation of Constantine: Dissent and Innovation in Early Renaissance Humanism*, «Journal of the History of Ideas», 57/1, 1996, pp. 9-26.

Camporeale, Salvatore, *Lorenzo Valla: the Trascending of Philosophy through Rethoric*, «Romance Notes», 30/3, 1990, pp. 269-284.

Cicerón, *De finibus* (edición de Julio Pimentel), UNAM, México 2002, 180pp.

Couzinet, Marie-Dominique, *Sub specie hominis: études sur le savoir humain au XVIe siècle*, Vrin, París 2007, 270pp.

Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia. La filosofia moderna*, t. II, La Nuova Italia, Florencia 1984, 359pp.

Di Stasio, Raffaele, *L'illusione della teologia umanistica: Lorenzo Valla tra filologia ed esegezi biblica*, «Bruniana & Campanelliana», 12/2, 2006, pp. 563-567.

Garin, Eugenio, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Roma – Bari 1965, 178pp.

Garin, Eugenio, *Storia della filosofia italiana*, t. I, Einaudi, Turín 1966, 495pp.

Girardi, Luca, *Lorenzo Valla e Lattanzio: Alcune considerazioni sul rapporto tra epicureismo e cristianesimo*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 107/3, 2015, pp. 557-576.

Grimm, Harold J., *Lorenzo Valla's Christianity*, «Church History», 18/2, 1949, pp. 75-88.

Lorch, Maristella, *A Defense of Life: Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Wilhelm Fink, Munich, 1985, 345pp.

Mack, Peter, *La retórica y la dialéctica humanistas*, en: Kraye, Jill (ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, Cambridge University Press 1998, pp. 115-136.

Marsh, David, *The Quattrocento Dialogue*, Harvard University Press, 1980, 150pp.

Mondin, Battista, *Storia della metafísica*, t. III, ESD, Bolonia 1998, 799pp.

Poblete, José Antonio, *Itinerario de las traducciones latinas de Ethica Nicomachea durante el siglo XIII*, «Anales del Seminario de Historia de la filosofía», 31/1, 2014, pp. 43-68.

Valla, Lorenzo, *Scritti filosofici e religiosi* (edición de Giorgio Radetti), Sansoni, Florencia 1953, 469pp.

Valla, Lorenzo, *De voluptate* (edición de Kent Hieatt – Maristella Lorch), Abaris, Nueva York 1977, 417pp.

Vilar, Mariano, Utilitas y voluptas en el De vero bono de Lorenzo Valla, «Medievalia», 53/1, 2021, pp. 139-167.

Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1992, 127pp.