

La condena del mundo y el uso de la *enargeia* en el *De vero bono* de Lorenzo Valla

The Condemnation of the World and the Use of *Enargeia* in Lorenzo Valla's *De Vero bono*

MARIANO A. VILAR*

Sumario

1. El *De vero bono* y los debates en torno a su interpretación
2. El parlamento de Catón Sacco
3. El lugar de la naturaleza
4. Visibilidad e invisibilidad
5. Conclusiones

Resumen:

El *De vero bono* de Lorenzo Valla se inicia con un discurso a cargo del personaje de Catón Sacco que se inscribe dentro de la tradición del *contemptus mundi*. En esta sección del texto puede encontrarse una reapropiación original de los lugares comunes de las tradiciones cristiana y pagana acerca de la miseria del hombre y de la hostilidad de la naturaleza. En primer lugar estableceremos aquí algunos vínculos con el *De miseria humane conditionis* de Lotario di Segni, el *De remediis utriusque fortunae* de Francesco Petrarca y el *De seculo et religione* de

* Mariano A. Vilar es Doctor en Literatura por la Universidad de Buenos Aires. Docente en la Universidad Nacional de la Matanza. Becario posdoctoral del CONICET.

marianovilar@filo.uba.ar.

Recibido: 1 de septiembre de 2016.

Aceptado para su publicación: 22 de septiembre de 2016.

Colucio Salutati, textos que Valla probablemente tuvo en cuenta para elaborar su propia composición. Por último, nos concentraremos en el uso de la *enargeia* (o *evidentia* según su traducción latina), un dispositivo retórico que Valla utiliza para reflexionar sobre la efectividad de la oratoria, y sostendremos la hipótesis de que la derrota de Catón frente a las intervenciones de los otros dos oradores surge en parte por su incapacidad de presentar imágenes verbales capaces de atraernos hacia los verdaderos bienes.

Palabras clave: *De vero bono*, Lorenzo Valla, *contemptus mundi*, naturaleza, *enargeia*.

Abstract:

Lorenzo Valla's *De vero bono* begins with a speech by the character of Cato Sacco, which is part of the tradition of the *contemptus mundi*. In this section we can find an original view of the common places of both the Christian and the pagan traditions of lamentation for the sorrowful condition of man and the hostility of nature. First, we will establish some links with the *De miseria humane conditionis* by Lotario da Segni, the *De remediis utriusque fortunae* by Francesco Petrarca and the *De seculo et religione* by Colucio Salutati, texts that Valla could have used when writing his own composition. Finally, we will focus on the use of *enargeia* (translated into Latin as *euidentia*), a rhetorical resource that Valla used to reflect on the effectiveness of oratory, and we will hold the hypothesis that the defeat of Cato opposed to the interventions of the other two speakers is a consequence of his inability to present verbal images that can draw us to the real goods.

Keywords: *De Vero Bono*, Lorenzo Valla, *contemptus mundi*, nature, *enargeia*.

1. El *De vero bono* y los debates en torno su interpretación

La mayoría de los estudios acerca del *De vero bono* de Lorenzo Valla tienen como objetivo central dilucidar el significado que tiene en el texto la defensa de Epicuro y del placer en el contexto intelectual de la primera

mitad del *Quattrocento*.¹ Diversas interpretaciones han surgido acerca de la relación entre la *caritas* cristiana y la *voluptas* epicúrea tal como aparece definida en los parlamentos de Maffeo Vegio y Antonio da Rho, los dos personajes centrales del diálogo ficticio propuesto por Valla.² A su vez, muchos de estos estudios se detuvieron en la compleja cuestión de si alguno de estos personajes puede ser considerado como el portavoz de las auténticas opiniones de su autor sobre los temas propuestos en la obra.³

¹ Cfr. Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness* (Notre Dame: Universidad de Notre Dame, 1995); Ricardo Fubini, *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla* (Roma: Bulzoni, 1990); Maristella Lorch, "The Epicurean in Lorenzo Valla's On Pleasure," en *Atoms, Pneuma, and Tranquility*, ed. Margaret Osler (New York: Cambridge University Press, 1991), 89-114.

² En la primera versión del diálogo, finalizada en 1431 con el título *De voluptate*, estos roles estaban ocupados por Antonio Beccadelli ("el Panormita") y Niccolò Niccoli, respectivamente.

³ Mario Fois sostiene que, de entre los contemporáneos de Valla, sólo Poggio Bracciolini y el Panormita consideraron que la posición de Valla correspondía con la del orador epicúreo, pero como señala el mismo Fois, esto sin duda se debe a su encono personal contra el autor del texto. Fois se dedica además a listar extensivamente las posiciones contemporáneas respecto de este tema, y afirma que no puede dudarse de la conexión estrecha entre las ideas propias de Valla y las del orador cristiano que concluye el diálogo (cfr. Mario Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente* (Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1969), 98 y ss.). Trinkaus, quien también lista las principales interpretaciones que ha recibido el *De voluptate/De Vero bono*, concluye que «He [Valla] does not literally endorse 'Maffeo's' views any more than 'Cato's' but utilizes both rhetorically to prove his own view which is closest to Antonio's» (Trinkaus, *In Our Image*, 106-107). David Marsh, concentrándose en la estructuración dialógica del texto, considera que el aspecto más relevante a tener en cuenta en cuanto a la representación de los oradores estoicos y epicúreos en la versión final del diálogo (en la que son representados por Catón Sacco y Maffeo Vegio respectivamente) es que Valla buscaba mostrar una clara contradicción entre lo que sus personajes dicen en el texto y lo que estas personas hubieran dicho en realidad (Cfr. David Marsh, *The Quattrocento Dialogue* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), 160). Maristella Lorch, en uno de sus últimos trabajos sobre el *De vero bono*, sostiene que las similitudes entre Valla y el orador epicúreo no pueden ser dejadas de lado: «Yet the forceful power of assertion of the Epicurean, his love for the unexpected and the adventurous, and most of all, the pleasure he takes in shocking the audience

El parlamento de Catón Sacco en el libro primero, que se inscribe dentro del género conocido como *miseria hominis*, ha recibido, en comparación, menos atención de críticos e historiadores. Esto puede deberse a varios motivos. En primer lugar, se trata del parlamento más corto: mientras que Maffeo Vegio se explaya sobre su concepción de la *voluptas* a entre el capítulo VIII y el XLIX del libro primero y durante la totalidad del libro segundo, y Antonio da Rho defiende la visión cristiana del *summum bonum* en todo el libro III, Catón sólo tiene asignados los capítulos II a VII del libro primero. Además, al menos según las interpretaciones habituales del texto, la *oratio* de Catón parece tener como única función resaltar aquello que, según el proemio de la obra, Valla busca destruir: la sobrevaloración de la *honestas* y de la *virtus propter se* tal como fue entendida por los estoicos y sus continuadores. En este sentido, no parece haber motivo para dudar de que Valla no se identificaba en ninguna medida con lo que este personaje enuncia en el diálogo.

Nuestra propia investigación acerca de esta sección del texto no procurará desmentir estos postulados ni proponer una interpretación radicalmente diferente de la que predomina hoy por hoy entre los estudiosos de Valla. Creemos, sin embargo, que un análisis del parlamento de Catón Sacco en el libro primero provee la posibilidad de explorar mejor las fuentes del pensamiento de Valla y la originalidad de su propuesta en el contexto del *Quattrocento*.

2. El parlamento de Catón Sacco

En la versión del diálogo finalizada en 1433 Valla reemplaza al personaje de Leonardo Bruni por el de Catón Sacco en el rol de defensor de la *honestas propter se*, la teoría estoica según la cual la virtud es un valor en sí que no debe buscarse en aras de ninguna otra cosa.⁴ El reemplazo de Bruni por Catón forma parte del proceso general de reubicación del

through his oratorical devices, lead us to the assumption that the Epicurean is the closes in nature to his creator» (Lorch, “The Epicurean, 114).

⁴ No nos dedicaremos aquí a analizar los cambios en las versiones más allá de las diferencias entre los personajes. Véase al respecto la introducción de Lorch a su edición crítica del texto, la única existente hasta ahora: Lorenzo Valla, *De vero falsoque bono* (Bari: Adriatica, 1970), I-LXXVI.

diálogo ficcional en el ámbito intelectual del norte de Italia, donde Valla se encontraba en este momento.⁵ Bruni era ya para entonces un humanista altamente reconocido, y ocupaba el cargo de Canciller de Florencia. Es altamente probable que Valla lo eligiera en un primer momento por su traducción de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, pensada deliberadamente como un ataque a las interpretaciones medievales del texto, y también por su presentación de la filosofía moral de los paganos en su *Isagogicon moralis disciplinae*.⁶ Por otro lado, Bruni no escribió (hasta donde sabemos) ningún texto que tuviera como temática central la condición miserable del ser humano. El jurista lombardo Catón Sacco era (y continúa siendo) una figura en comparación mucho menos célebre. Sin embargo, si bien su ocupación central era el derecho, escribió también textos de un cariz más filosófico que dan cuenta de la influencia del propio Valla en su pensamiento.⁷ De ahora en más, salvo aclaración contraria, usaremos el nombre “Catón Sacco” para referirnos al personaje del texto de Valla y no a la figura histórica en la que está vagamente inspirado.

El discurso de este personaje en el *De vero bono* es, como dijimos, el que abre la discusión, aunque sólo a partir de la intervención de Vegio se establecerá con claridad cuál es la *res* definitiva que ha de tratarse.⁸ Catón es, sin embargo, quien elige como tema de apertura la condición miserable del ser humano en el mundo creado. Su punto de partida son las siguientes palabras:

⁵ Cfr. Fubini, *Umanesimo e secolarizzazione*, 345-347.

⁶ El debate generado por la traducción de Bruni de la *Ética*, que contrapuso la perspectiva de los especialistas en los *studia humanitatis* a la teología tradicional (que defendía la traducción medieval), ha sido identificado en diversas ocasiones como uno de los elementos clave del contexto intelectual del *De vero bono*. Cfr. Giovanni Gentile, *Storia della filosofia italiana. Fino a Lorenzo Valla* (Florencia: Sansoni, 1962), 310-325.

⁷ Nos referimos sobre todo a su *Originum libri* y a su *Semideus*, donde discute fuertemente con Aristóteles, tal como haría Valla en su *Dialectica* (Cfr. Paolo Rosso, «Catone Sacco. Tra cultura giuridica e *studia humanitatis*», en *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia. Volume 1: Dalle origini all'età spagnola, Tomo II: L'età spagnola*, ed. Simona Negruzzo (Milán: Istituto editoriale universitario, 2013), 485-502.

⁸ Cfr. Mariano Vilar, “La construcción dialógica del placer en el *De vero bono* de Lorenzo Valla,” *Studia Aurea* 8 (2014): 347-368.

De los muchos asuntos que venían a mi mente, este es el que consideré el más importante para hablar. Con frecuencia suelo admirarme de la pobreza de alma o de la ignorancia común de los hombres cuando (entre otras cosas) los veo más inclinados a la obtención de aquellas cosas que por naturaleza no son buenas, o ciertamente no son nada en comparación con la virtud, mientras que al contrario aquellas cosas que son verdaderas, que son importantes y que son las únicas buenas, rara vez las persiguen, y al contrario las ignoran, desprecian u odian.⁹

A partir de aquí se embarca en una breve digresión sobre Virgilio y su asociación con el epicureísmo, y lo contrasta con el viril estoicismo de Séneca, de quien se declara un ferviente admirador. Luego de esto presenta las dos principales causas que encuentra para la condición miserable del ser humano: la mayor cantidad de vicios que de virtudes, y nuestra propensión a gozar con aquello que se aleja de lo permitido. Ambas cosas son una demostración de que la naturaleza no fue benevolente con nosotros al crearnos, y nos aqueja con inundaciones, sequías, terremotos e incluso guerras. Finalmente, se imagina a sí mismo frente a la naturaleza y además de rogarle explicaciones por su inclemencia, pide que deje de exigir a los seres humanos sacrificios y tributos y que «deje a los vivientes vivir» (*viventes vivere sinas*).

Trinkaus y Panizza han señalado que una de las influencias directas de Valla al momento de escribir esta sección del texto pudo haber sido el *De*

⁹ «Et hoc est quod de multis que in mentem veniebant potissimum dicendum putavi. Sepe mecum admirari soleo hominum pene communem sive pravitatem animi sive imbecillitatem cum in aliis multis tum vel maxime in hac re quod video illos ferri proniores ad ea potiunda que quidem natura non sunt bona aut certe nor sunt ulla ex parte cum virtute.» (*De vero bono* I, II, 1-2). Las citas fueron tomadas de la edición de Lorch mencionada más arriba (ver nota 4). Las traducciones al español me pertenecen.

remediis utriusque fortuna de Petrarca.¹⁰ Este texto, que fue uno de los más celebrados en los siglos XIV y XV, comienza con una declaración similar a la que citamos más arriba de Catón:

Quando yo pienso los súbitos e inciertos movimientos de las cosas humanas, casi ninguna cosa más flaca, ninguna de menos reposo hallo que la vida de los mortales, viendo que a todos los otros animales, por la simpleza o ignorancia suya, la natura proveyó de maravilloso género de remedio, y a nosotros solos dando memoria, entendimiento y prudencia, clarísimas y divinas partes del alma, ser tornadas ya en nuestra destrucción y trabajo, revolviéndonos en tan superfluos cuidados, no solamente no provechosos mas dañosos y pestíferos, que en lo presente nos atormentan y de lo pasado y porvenir nos ponen angustia: tanto, que lo que más parece que tenemos es que por ventura en algún tiempo seamos poco miserables.¹¹

Por supuesto, este no es el único antecedente que Valla pudo haber tenido en cuenta. Colucio Salutati, el mayor representante de los *studia humanitatis* en la generación inmediatamente posterior a la de Petrarca,

¹⁰ Trinkaus, *In Our Image*, 109.; Letizia Panizza, “Lorenzo Valla’s De Vero Falsoque Bono, Lactantius and Oratorical Scepticism,” *Journal of the Warburg Institute* 41 (1978): 76-107.

¹¹ «Cum res fortunisque hominum cogito incertosque et subitos rerum motus, nichil ferme fragilius mortalium vita, nichil inquietius invenio. Ita cunctis animantibus naturam miro remedii genere consuluisse video, ignorantia quadam sui, nobis solis memoriam, intellectum, providentiam, divinas ac preclaras animi nostri dotes, in perniciem et laborem versas. Tam supervacuis enim semper nec inutilibus modo, sed damnosis atque pestiferis curis obnoxii et presenti torquemur et preterito futuroque angimur, ut nichil magis metuere videamur quam nequando forte parum miseri simus». Citamos en español según la traducción de Francisco de Madrid incluida en la edición de Francisco Rico (Cfr. Francesco Petrarca, *Obras. Prosa*. Vol. I (Madrid: Alfabeta, 1978)).

escribió su *De seculo et religione* alrededor de 1381. También aquí encontramos una serie de copiosas reflexiones acerca de la naturaleza corrompida del mundo que habitamos, con la importante diferencia de que este texto se inscribe de forma directa en la tradición cristiana de la *fuga mundi*. No se trata, por lo tanto, solamente de demostrar los horrores del mundo, sino específicamente de incitar al lector al retiro monástico.¹² Tanto Petrarca como Salutati tenían en mente al escribir sus obras el referente principal de esta tradición en la Edad Media: el *De contemptu mundi sive de miseria humane conditionis* escrito por Lotario di Segni (luego Inocencio III) en el siglo XII. Aunque aquí nos concentraremos en el texto de Valla, utilizaremos las obras mencionadas de Petrarca, Salutati y Lotario como referencias para resaltar algunos de sus aspectos más originales.¹³

En primer lugar, es importante tener en cuenta que la *miseria hominis* de Catón no incluye elementos específicamente cristianos. Esto la diferencia con claridad de los textos medievales que tienen como horizonte fundamental la concepción cristiano-ascética de la vida terrenal. Todo el

¹² La *fuga mundi* es una de las variantes más habituales dentro de los diversos modos que adquieren los textos que tratan sobre la condición miserable de la vida humana. Aunque a menudo las fronteras resulten borrosas, es en principio distinguible de la *Consolatio* (frecuente en los autores paganos, como Séneca y Cicerón) y del *Contemptus mundi*. Entre los estudiosos más importantes del género cabe mencionar a Robert Bultot (Cfr. “Mépris du monde, misère et dignité de l’homme, dans la pensée d’Innocent III,” *Cahiers de civilisation médiévale* 4/16 (1961): 441-56); María Vega (Cfr. “Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva,” *Insula: revista de letras y ciencias humanas* 674 (2003): 6-9).

¹³ Catanorchi se concentra en textos escritos por Leon Battista Alberti, Poggio Bracciolini y Gianozzo Manetti, para una presentación actualizada de los estudios sobre este tópico en el Renacimiento temprano (Olivia Catanorchi, “La trattatistica de miseria hominis nel primo Rinascimento,” *Viator* 41 (2010): 377-391). Vega (“Miseria y dignidad,” 6) presenta un breve inventario de las obras más importantes del género en la Antigüedad que los humanistas del primer Renacimiento tenían a su disposición, entre las que destacan los textos consolatorios de Séneca y el *Axiochus sive de morte*, erróneamente atribuido a Platón. En el período medieval, además del texto de Lotario di Segni, identifica como ejemplos de importancia al *De vanitate mundi et resum transeuntium usu*, de Hugo de San Víctor, y a la *Exhortatio ad contemptum temporalium* de Anselmo de Canterbury.

contemptus mundi de Lotario está articulado sobre preceptos religiosos explícitos que aparecen desde el comienzo de la obra. En cambio, el prólogo que hemos citado de Petrarca comparte con Valla el tono secular, y al igual que en el discurso de Catón, su principal punto de apoyo moral está constituido por la filosofía pagana de orientación estoica. Petrarca declara que la sabiduría de los filósofos del pasado es «una viva fuente de sano consejo» (*sani consilii vivum fontem*) y que ellos nos «muestran el puerto seguro» (*portum nobis quietis ostendunt*) en la tempestad y el flujo permanente de nuestra vida. Aunque no nombra a pensadores en particular, su alusión a las cuatro pasiones del ánimo (*cupiditas et gaudium, metus et dolor*) no deja ninguna duda de que su marco de referencia es el estoicismo. Catón es más explícito y declara directamente que: «los estoicos parecen como los más ilustres entre todos al decir que la *honestas* es el único bien. Suelo admirar por sobre otros a estos, a los que nuestro Séneca, de forma correcta y civilizada, quiso que parezcan, entre otros filósofos, como hombres entre mujeres».¹⁴

La ausencia del horizonte religioso cristiano implica una serie de diferencias fundamentales entre el texto de Valla y algunos de los antecesores que hemos citado. En primer lugar, esto impide que se establezca un contraste claro entre los horrores del mundo terrenal y la *suavitas* de los bienes divinos. La desesperación frente a la condición miserable del ser humano no encuentra una contracara en la esperanza de una salvación derivada de la gracia de Dios. Esta última sólo aparecerá mucho después en el *De vero bono*, cuando en el libro tercero Antonio da Rho incorpore la perspectiva cristiana a la discusión y refute el “naturalismo” de Catón Sacco y de Maffeo Vegio. Si bien tanto Petrarca como el personaje de Catón se apoyan en la filosofía estoica, la confianza en su capacidad de aliviar la miseria de vida es considerablemente menos enfática en el texto de Valla.

¹⁴ «In qua tradenda inter omnes stoici preclarissimi videntur solum bonum honestatem esse dicentes, quos præter ceteros admirari soleo, quos noster Seneca recte et urbane inter ceteros philosophos videri voluit, tanquam mares inter feminas» (*De vero bono* I, II, 7).

3. El lugar de la naturaleza

La omisión del Dios cristiano como un punto de referencia implica una redefinición de las fuerzas que definen el carácter corrupto del Universo y/o de la vida humana. En el parlamento de Catón, es la naturaleza la que ocupa un lugar análogo al de la divinidad, ya que ella aparece como la principal responsable de los malestares que aquejan al hombre. Su adversario Maffeo Vegio niega categóricamente que la naturaleza haya tenido esta intención, pero no por eso deja de reconocerle un poder supremo y autónomo.¹⁵

Catón no sólo hace responsable a la naturaleza de la fragilidad material del ser humano sino también por habernos creado sujetos a todo tipo de tentaciones y enfermedades espirituales. Para esto alude al *topos* de la *natura noverca* (“naturaleza madrastra”), el anverso hostil de la *mater natura*:

Me pregunto ¿quién duda de que la naturaleza actuó mal con nosotros, no como una madre sino, si se puede decirlo, como una madrastra, y que nos dio leyes más duras que las de Licurgo a los espartanos, y que exige tributos e impuestos más grandes que los de hijos adoptivos, o los que se exigen a los siervos, o los que se exigen a los cautivos? Es necesario reconocer que ningún tributo de los tiranos más inhumanos ha sido en ningún momento tan pesado como este: que debamos vivir tan trabajosa y dificultosamente para la norma de la virtud.¹⁶

¹⁵ «Idem est enim natura quod Deus aut fere idem, ut Ovidius constituit: ‘Hanc Deus et melior litem natura diremit» (*De vero bono* I, XIII, 5).

¹⁶ «Quare quis addubitet male nobiscum egisse naturam, non ut matrem sed, si licet dicere, ut novercam, que duriores nobis quam Lycurgus lacedæmoniis tulerit leges ac plus quam a privignis, plus quam a servis, plus quam a captivis tributa ac vectigalia exigat? Nullum immanium tyrannorum tributum fuisse unquam tam grave fando est cognitum quam hoc ut ad regulam virtutis tam operose laborioseque vivamus» (*De vero bono*, I, IV, 7).

Existen diversas fuentes para esta imagen, emparentada con la concepción pagana de la *miseria hominis* pero retomada en ocasiones por autores cristianos. Valla era un conocido admirador de Quintiliano (a quien colocaba en un lugar más alto que a Cicerón), quien alude al tópico en un pasaje de su *Institutio Oratoria*. En el libro XII, declara que «La misma naturaleza, [...] no hubiera sido madre, sino madrastra, si nos hubiera proporcionado la elocuencia para que fuera compañera de los delitos, contraria a la inocencia y enemiga de la verdad».¹⁷ Cabe destacar que el tono del orador romano difiere del de Catón, ya que plantea que la posibilidad de que la *natura* haya obrado como una madrastra debe ser descartada.

Aunque tanto el discurso de Catón como el de Vegio se mantienen dentro del mundo de referencias pagano, lo cierto es que existe un autor cristiano que hace su aparición de forma temprana en el texto: Lactancio, uno de los escritores más admirados por los renacentistas, que consideraban que poseía una habilidad retórica comparable a la de Cicerón.¹⁸ Valla hace uso de su *De opificio Dei* en distintas ocasiones, y Vegio, pretendido defensor del epicureísmo, lo cita para sostener la idea de que nuestro cuerpo fue creado para nuestro máximo beneficio. Lactancio se refiere a la *natura noverca* en un pasaje de este libro en términos similares a los de Quintiliano, resaltando en particular el carácter desvalido del ser humano que al nacer es arrojado indefenso *in huius vitae miserias*:

Así es que dicen que la naturaleza no es la madre del género humano, sino la madrastra, la que con los animales se mostró tan generosa, pero que al hombre lo produjo de tal forma que, sin recursos, sin fuerza y careciendo de todo auxilio, no puede hacer otra cosa que

¹⁷ «Rerum ipsa natura, in eo quod præcipue indulgisse homini videtur quoque nos a ceteris animalibus separasse, non parens sed noverca fuerit si facultatem dicendi sociam scelerum, adversam innocentiae, hostem veritatis invenit» (*Institutio* XII, I, 1). Citamos según la traducción de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier.

¹⁸ Los humanistas lo valoraban sobre todo por su elocuencia, que comparaban a la de Cicerón (Cfr. Charles Stinger, *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and the Revival of Patristic Theology in the Early Italian Renaissance* (Albany: State University of New York Press, 1977))

anunciar con llantos y gemidos la fragilidad de su condición, como quien dice, «al que le resta atravesar tantos malestares en la vida.¹⁹

Tal como Quintiliano, sin embargo, Lactancio cita esta concepción del mundo para refutarla inmediatamente, de ahí que Maffeo Vegio pueda utilizar el *De opificio* como un apoyo para su argumentación a favor de la *dignitas hominis*.²⁰ Es importante mencionar, por otro lado, que aquí Lactancio está citando un verso del *De rerum natura* de Lucrecio, el mayor testimonio de la filosofía epicúrea (aquella que Vegio, según sus palabras, defiende) escrito en lengua latina. El verso pertenece a la sección del libro V (vv.146-234) en la que el poeta también se refiere a la indefensión del hombre en su nacimiento y al hecho de que es imposible pensar que el mundo fue creado por la naturaleza atendiendo a la conveniencia del ser humano.²¹

Por otro lado, la fuente principal tanto de Lactancio como de Quintiliano probablemente no haya sido Lucrecio (que nunca utiliza la expresión *natura noverca*) sino la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo, donde este argumento se desarrolla con cierto detalle. A diferencia de lo que sucede con los otros dos autores, no encontramos en Valla alusiones directas a Plinio, pero su influencia continuada a lo largo de la Edad Media, así como la importancia que cobraron algunas de sus ideas sobre el arte en la

¹⁹ «Itaque naturam, non matrem esse humani generis, sed novercam, quæ cum malis tam liberaliter se gesserit, hominem vero sic effuderit, ut inops, et infirmus, et omni auxilio indigens, nihil aliud possit, quam fragilitatis suæ conditionem ploratu ac fletibus suis ominari: scilicet: ‘Cui tantum in vita restet transire malorum’.» (*De opificio Dei*, III). La traducción nos pertenece.

²⁰ La defensa de Valla del placer en relación con su exaltación de los aspectos positivos de la vida humana se aproxima en muchos puntos al libro cuarto *De dignitate et excellentia hominis* de su contemporáneo Giannozzo Manetti, quien finalizó su texto en 1453.

²¹ «Supongamos que desconociera yo cuáles son los primordios de la realidad: pese a ello, me atrevería a confirmar, a partir de las propias explicaciones sobre cielo, y a manifestar, a partir de otras muchas cosas, que en modo alguno obra de dioses dispuso en favor de nosotros la naturaleza de las cosas [*nequaquam nobis divinitus esse paratam naturam rerum*]: de tan grandes fallos es ella responsable.» (*De rerum natura* V, 195-199). Citamos de la traducción de Francisco Socas.

primera mitad del siglo XV, implican que su existencia formaba parte del horizonte cultural al que Valla pertenecía al escribir el *De vero bono*. Plinio declara, en el prólogo al séptimo libro de su obra, que es difícil determinar si la *natura* «parens melior homini an tristior noverca fuerit» y presenta la pregunta acerca de la conveniencia de haber nacido.²² Al igual que el resto de los autores que mencionamos, se detiene en la naturaleza indefensa de los seres humanos recién salidos del vientre de su madre, y además, nos compara negativamente con las bestias en la medida en que estas últimas, además de nacer más preparadas, se unen contra sus enemigos en lugar de asesinarsen entre sí.

Tal como se dijo más arriba, Catón defiende el valor de la filosofía estoica, y en particular, la virilidad del pensamiento de Séneca. Sin embargo, su concepción de la naturaleza es considerablemente diferente a la de este autor, quien en su epístola CVII a Lucilio declara que «A esta ley es menester que nuestra alma se someta, tiene que seguirla, tiene que obedecerla, tiene que pensar que todo lo que acontece había de suceder, tiene que abstenerse de retar [*obiurgare*] a la Naturaleza».²³ Catón se dedica precisamente a exigir y condenar (*obiurgare*) a la naturaleza, apartándose por completo de la calma aceptación del *fatum* que aparece tan frecuentemente en las epístolas a Lucilio.²⁴ A su vez, aunque la concepción «epicúrea» de la naturaleza que utiliza Vegio para desmentir la visión pesimista de Catón se apoye en una visión de la Providencia ajena por completo al atomismo epicúreo, es posible encontrar cierta afinidad entre su presentación de las bondades que nos ofrece nuestra auténtica *mater* con la descripción de la *Venus genetrix* que inicia el poema lucreciano.²⁵

²² Jesús Gómez, “El tópico *optimum non nasci* y las argumentaciones humanísticas de *miseria hominis*,” *Revista de literatura* 72/143 (2010): 33-54.

²³ «Ad hanc legem animus noster aptandus est; hanc sequatur, huic pareat; et quaecumque fiunt debuisse fieri putet nec velit obiurgare naturam» (CVII, 9). Citamos según la traducción de Jaime Bofill y Ferro.

²⁴ Vegio cuestiona específicamente a Catón utilizando el verbo *obirugare*: «Illi nihil queruntur insipientiam suam; tu qui præter ceteros singulari sapientie prærogativa ornatus es, non gratias agis sed eam incessis, obiurgas, in iudicium vocas» (*De vero bono* I, VIII, 4).

²⁵ Esto llevó a algunos autores a considerar que la *voluptas* de Valla debía estar inspirada en gran medida en el proemio al libro primero del *De rerum natura*. Sin

Todo esto demuestra que Valla no compuso su contraposición entre la *natura noverca* del discurso de Catón y la *mater natura* de Vegio tomando como referencia principal el pensamiento estoico y epicúreo. Esto no significa, sin embargo, que no haya tomado elementos clave de estas corrientes, que aparecen en cierto modo entremezclados con lugares comunes empleados en la tradición cristiana de la *miseria hominis*. En cierto sentido, la *natura noverca* presenta algunas similitudes con el rol Fortuna en la tradición estoica, en la medida en que aparece como un agente del caos contra el que debemos estar siempre alerta. Boecio, una de las *auctoritates* que Valla más frecuentemente cuestiona, había empleado este concepto en lugares clave de su *Consolatio*.

En los textos de inspiración cristiana de Lotario da Segni y Colucio Salutati las alusiones al caos producido como consecuencia de las falencias de la naturaleza no tienen un desarrollo análogo al que encontramos en Valla. Lotario insiste frecuentemente en la naturaleza corrupta del cuerpo humano, que no produce más que excrementos, gases y mucosidades, y en los fenómenos naturales, como los cataclismos o las espinas producidas por la tierra.²⁶ Al igual que Catón, coloca en el mismo plano los terremotos y las guerras, las hambrunas y otros fenómenos ligados también a la cultura humana. Pero en ninguna instancia considera a la *natura* en sí como la principal responsable de la condición miserable de nuestra vida, ya que esta responsabilidad recae en primera instancia sobre las decisiones erróneas de la humanidad.

Existe, sin embargo, una figura sobrehumana en Lotario y los textos que siguen su estela que en ocasiones puede presentar algunas similitudes con la *natura noverca*: el Diablo, que también se propone condicionar a los hombres para que sus acciones les resulten perjudiciales

embargo, los estudios más recientes sobre la difusión del poema de Lucrecio sostienen que su circulación entre los humanistas se demoró hasta la década de 1440 (Cfr. Ada Palmer, *Reading Lucretius in the Renaissance* (Cambridge: Harvard University Press, 2014).

²⁶ «Gens contra gentem, et regnum adversus regnum et terremotus magni per loca, pestilentie et fames, terroresque de celo et tempestates. Terra producit spinas et tribulos, aqua procellas et fluctus, ær tempestates et tonitrua, ignis coruscationes et fulgura.» (*De contemptu mundi* I, XIX, 29). Citamos según la edición de Michele Maccarrone: Lotharii Cardinalis (Innocenti III), *De miseria humane conditionis*, Lucani 1955.

a ellos mismos. Si bien no es, como la *natura* en el texto de Valla, nuestro creador, el Diablo cumple la función de tentarnos continuamente, y en este sentido, puede emparentarse con la disposición innata que según Catón tenemos a alejarnos de la *honestas* y de gozar con todo aquello que se le oponga. En este sentido, Lotario acusa a Satanás de estimular la carne y de azuzar el fuego de las tentaciones naturales.²⁷ Esto implica que si bien Satanás y la naturaleza son dos entidades claramente diferenciadas, pueden obrar en consonancia para alejar al hombre de la divinidad. Esto es lo que aparece expresado con la tríada *mundus, caro et diabolus*, uno de los *leitmotivs* principales de la tradición cristiana del *contemptus mundi*.

Aunque Salutati nunca se refiere a la *natura* como *mater o noverca*, es posible encontrar en su texto una alusión a la *natura dux* que curiosamente presenta cierta afinidad con el epicureísmo. En el capítulo XXXV del libro primero enfatiza el hecho de que si seguimos a la naturaleza es muy poco lo que necesitamos para sobrevivir, mientras que los males surgen de nuestro deseo de buscar satisfacciones más allá de estas necesidades.²⁸ Sin embargo, durante la enorme mayor parte del libro elude referirse a la *natura* como un problema sí mismo y opta en cambio por asociar al *mundus* con todos los elementos miserables consagrados por la tradición cristiana. De ahí que el *mundus* sea *immundissima sentina turpitudinum, falsu gaudium, area tribulationum, lacus miserarium, naufragium virtutum*, etc. Es al *mundus* al que se le atribuye continuamente la capacidad para tentarnos que en el texto de Valla surge de la disposición cruel de la *natura noverca*. Está asociado también con el Diablo y con el castigo, ya que el mundo es el *infernus viventium* y es aquí donde el ángel caído ejerce su poder sobre nosotros. Salutati reproduce los argumentos de los filósofos respecto de que la tierra es el

²⁷ «ignem nature flatu suggestionis succendit» (*De contemptu* I, XVII, 2).

²⁸ «Ministrat equidem necessaria nobis mundus, necessaria quippe ad viam hanc corruptibilem transigendam. Quid autem oporteat de his que mundus habet assumere, naturam ipsam, duces optimas, consulamus: famem enim reprimi, sitim extinguere, imbres et frigora pelli, ventorumque et estuum vim arceri natura desiderat. Quicquid ultra est a malo est.» (*De seculo et religione* I, XXXV, 1-2). Todas las citas pertenecen a la edición crítica bilingüe de Tina Marshall: Coluccio Salutati, *On the world and religious life / De seculo et religione* (Cambridge: Harvard University Press, 2014).

más pesado de los cuatro elementos, y que por lo tanto nuestro mundo se encuentra en el lugar más bajo, en cuyo centro se halla precisamente el infierno.²⁹ Incluso estando vivos, ya comenzamos a experimentar las torturas que nos esperan.³⁰

Salutati reflexiona específicamente sobre el lugar de los placeres en el mundo en el capítulo XXXVI del libro primero, titulado *Quod mundus sit suppeditatur abundantissimus voluptatum*. Aunque no hay suficientes elementos como para afirmar que Valla tuvo en cuenta este texto en particular para la elaboración de su *De vero bono*, consideramos que hay suficientes paralelismos como para considerar que es altamente probable. La condena que aparece aquí a las *voluptates* es sin embargo un tanto paradójica, ya que Salutati reconoce su excelencia, su variedad y su capacidad de afectar a todos los sentidos. Son los pecadores miserables, sin embargo, quienes utilizan este hecho para preguntar maliciosamente por qué Dios hizo del mundo una fuente tan grande de placeres si estos deben ser despreciados. Al respecto responde:

Por lo tanto, nuestro creador no dispuso para nosotros estas cosas en vano, ya que si huimos de ellos, o si los usamos correctamente y no de forma inconveniente, son beneficiosos para la acumulación de la gloria futura. Temblando con admiración frente a ellos, debemos, si vivimos correctamente, admirar su autor por sobre todas las cosas, quien supo pintar las cosas físicas con tan gran variedad de colores, fue capaz de condimentar los alimentos con tanta variedad de sabores, quiso envolver las fragancias con olores tan distintos, se preocupó por componer melodías con sonidos tan discrepantes, asoció con el tacto tantos atractivos deleitables, y, aunque puso

²⁹ Cfr. Robert Bultot, “Mépris du monde,” 1-23.

³⁰ «Terra igitur ista et mundus in quo sumus et quem tantopere diligimus internus est, in quo et vivi iam incipientes damnationis sue penas multis tribulationibus cruciantur» (*De seculo et religione*, I, XXXI).

frente a nuestros sentidos tantas cosas tan atrayentes, preparó para quienes los abandonan y superan estos mismos sentidos, que no son subyugados por espadas ni por la fuerza muscular sino con la ayuda de la gracia divina y la firmeza de nuestro libre albedrío, los premios de la vida eterna, que no podemos estimar ni concebir.³¹

El texto de *Salutati* continuamente oscila entre la presentación del Diablo, del mundo en sí mismo y de la raza humana como responsables fundamental de las miserias que experimentamos.³² Dios, naturalmente, debe ser preservado de cualquier objeción que podría hacerse a la disposición de las cosas que conocemos, por lo que a menudo se insiste en el tópico del mundo como una prueba que debe superarse. La diferencia en este sentido con el parlamento de Catón Sacco en el texto de *Valla* es que allí esta prueba era impuesta por una concepción de la *natura* que unificaba el rol de creadora y de incitadora al crimen, y que no tenía un contrapeso en ninguna otra fuerza cósmica. En *Salutati* y en *Lotario*, el rol del Creador (asociado al de benefactor y *parens*) se diferencia netamente del «tentador», si bien en párrafos como el que citamos más arriba (y en otros que pueden rastrearse en la obra) incluso esta separación revela tensiones internas.³³ Estas tensiones, inherentes en

³¹ «Non igitur frustra præposuit hec nobis creator noster, que si fugimus aut bene, non inconvenienter, illis utamur, ad glorie future cumulum prosunt, quarumque admiratione perterriti debemus autorem super omnia, si recte vivimus, admirari, qui novit corpulenta tanta colorum varietate depingere, esculenta potuit tanta saporum varietate condire, olfactibilia voluit tam diversorum odorum redimire fragrantia, sonora curavit tanta discrepantium vocum componere melodia, que vero subiecit tactui tot delectationum illecebris sociavit, et, cum tam vehementer trahentia cunctis obiecerit sensibus, relinquentibus ipsa et eosdem superantibus sensus, qui non gladiis, non nervorum viribus sed adiuvante dei gratia solius libere voluntatis nostre robore subiugantur, eterne vite premia, que nec extimare nec cogitare possumus, præparavit.» (*De seculo et religione*, XXXVI, 190). La traducción es nuestra.

³² La relación entre el mundo y la tentación está frecuentemente resaltada en el texto. El capítulo XXIX del libro primero se titula precisamente «Quod mundus sit laqueus animarum» y está dedicado en su totalidad a esta temática.

³³ Tanto *Salutati* como *Lotario* inician sus textos declarando que son conscientes de que el mismo mundo que presentan como dominado por la perversidad podría

cierto sentido a la teología cristiana, son las que separan a Dios de su creación, al cuerpo del alma y al hombre de su propia vida, estableciendo cortes entre aquellos aspectos que pueden ser salvados (en la medida en que están inherentemente diseñados para elevarse) y la enorme cantidad de actividades y pensamientos que sólo existen para que aprendamos a despreciarlos.

En el *De vero bono* se reflexiona sobre estos problemas abundantemente. Maristella Lorch, en su libro *A Defense of Life*³⁴ sostiene la hipótesis de que Valla apuntaba precisamente a valorizar la experiencia de la vida humana en su totalidad, para lo que necesitaba desarmar algunos de los presupuestos pseudo-filosóficos del ascetismo cristiano. El discurso de Catón en el libro primero es, como hemos visto, aquel que sirve de contraste al orador “epicúreo” y al cristiano. Sin embargo, a Catón puede atribuírsele el esfuerzo por unificar aquellos elementos que aparecían articulados de forma compleja en los textos cristianos que mencionamos. Ya no se habla de la tríada *mundus, carus, diabolus* por un lado y de Dios por otro, sino que las cuatro cosas podrán ser nucleadas en la *natura noverca*, la responsable final por la estructura física y moral del caos en el que vivimos. La consecuencia de este movimiento es que la *honestas* y la *virtus* aparecen como respuestas insostenibles frente a una fuerza tan poderosa. Por eso mismo, sin embargo, la *oratio* de Catón es en cierto sentido más benevolente con el hombre que en los antecesores que hemos mencionado. Lotario y Salutati no cesan de describir todos los aspectos en los que el hombre es responsable por la miseria de su propia situación. La caída de Adán y las sucesivas e infinitas oportunidades en las que la voluntad humana se aparta de Dios y se aproxima al Diablo son descritas con lujo de detalles, enfatizando a menudo el rol de la *superbia* y la *avaritia* como dos de los pecados más nocivos y omnipresentes. En cambio, Catón percibe los vicios humanos como consecuencias inevitables de la ordenación del cosmos y de la naturaleza de nuestros cuerpos y almas. Siguiendo un razonamiento inspirado en la teoría aristotélica del “justo medio”, rápidamente alcanza la conclusión de que

ser exaltado como obra de Dios. Lotario declara en su prólogo que en el futuro escribirá una *dignitas hominis*, y Salutati aclara que buscará señalar algunos aspectos menos negativos del mundo ya que es la *creatura dei*.

³⁴ Maristella Lorch, *A Defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure* (Munich: W. Fink Verlag, 1985).

a cada virtud se le oponen dos vicios (uno por exceso y otro por defecto), por lo que las chances de cada individuo de triunfar contra semejante cantidad de enemigos son nulas.³⁵ Este fatalismo naturalista, que no es estoico ni cristiano, exonera al ser humano al quitarle la responsabilidad por su condición miserable.

4. Visibilidad e invisibilidad

A menudo los textos que tratan sobre la *miseria hominis* o el *contemptus mundi* apelan a los diferentes sentidos para hacer más perceptible los aspectos condenables de la vida terrenal. Continuamente se le solicita al lector que observe, que oiga, o incluso que toque y huela, todos aquellos fenómenos que demuestran el escaso valor de los bienes por los que entregamos nuestras vidas y perdemos nuestra alma. A su vez, es común que estos supuestos bienes aparezcan reducidos a su base sensorial más inmediata con el objetivo de desprestigiarlos. Esto ya aparece en textos previos a la tradición cristiana, como cuando Marco Aurelio declara que «La podredumbre de la materia, que subyace en cada cosa es agua, polvo, huesecillos, suciedad» (*Meditationes* IX, 30). Lotario da Segni continuamente invita a su lector a asquearse por todo lo que puede observar en nuestros cuerpos individuales y en el funcionamiento la sociedad humana.³⁶

La vista suele ocupar un lugar protagónico en estas descripciones, en la medida en que parte de la propuesta esencial del género consiste en hacer visible para el lector que tras las vanidades y supuestas bellezas del mundo no existe otra cosa que falsedad, corrupción y fealdad. Por contraste, los

³⁵ Valla debió tomar esta idea también de las *Sátiras* de Horacio (en particular la segunda), en donde se insiste a menudo en el peligro de evitar un vicio cayendo en el vicio contrario («siquis nunc quaerat 'quo res haec pertinet?' illuc / dum vitant stulti vitia, in contraria currunt» – *Sátiras* II, vv.23-24).

³⁶ Casi un siglo después de la primera redacción del *De vero bono* de Valla, Tomás Moro empleará este procedimiento en muchas secciones de su *Utopia* para mostrar que los placeres que persiguen los europeos, por contraste con los utopienses, son incomprensibles si los reducimos a sus elementos esenciales. Véase al respecto el clásico estudio de Edward Surtz, *The Praise of Pleasure: Philosophy, Education and Communism in More's Utopia* (Cambridge: Harvard University Press, 1957).

verdaderos bienes a menudo no son visibles a los sentidos externos, de ahí que su efectividad tenga que ser a menudo mediada por recursos retóricos destinados a aumentar su efectividad. Para el desarrollo de ambas posibilidades resulta de particular utilidad uno de los tropos más enaltecidos por la antigua oratoria: la *enargeia*, traducida a menudo en latín como *evidentia* o *illustratio*. Según la definición de Quintiliano en su *Institutio* (VI, 2, 32), se trata del efecto de lograr producir con palabras una imagen lo suficientemente vívida como para que quien lee u oye el discurso pueda representársela con los ojos de su mente.³⁷

Valla, profesor de retórica y lector atento de Quintiliano, manejaba a la perfección este recurso, y no deja de emplearlo en diversas secciones del *De vero bono*.³⁸ Su uso más memorable aparece al final del diálogo, cuando Antonio da Rho presenta un panegírico del ascenso del alma al cielo con el que embelesa a sus interlocutores.³⁹ En el parlamento de Catón, en cambio, la forma en que se pone en juego la visibilidad de las cuestiones tratadas va en un sentido opuesto. No se trata, en su *oratio*, de mostrar las cosas tal como aparecen a los sentidos (exteriores o interiores), sino al contrario de hacer más evidente su invisibilidad.

Al comienzo de su discurso Catón recoge una idea platónica para referirse al efecto que tendría la verdadera virtud si fuera posible observarla con los sentidos externos: «si se pudiese discernir con los ojos del cuerpo, provocaría amores increíbles por la sabiduría».⁴⁰ Sólo los hombres más excelsos han podido concebir una imagen de las virtudes lo suficientemente fuerte como para dejarse guiar por ella. Para la mayoría, en cambio, los falsos bienes son los únicos capaces de producir este atractivo, ya que se ofrecen directamente a nuestra vista. Aunque el pasaje

³⁷ Cfr. Heinrich Plett, *Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age: The Aesthetics of Evidence* (Leiden: Brill, 2012).

³⁸ Cfr. Carlo Ginzburg, *History, Rhetoric, and Proof* (Hanover: University Press of New England, 1999).

³⁹ Sobre el uso de la *enargeia* en esta sección del texto de Valla, véase Lodi Nauta, “Lorenzo Valla and the Limits of Imagination,” en *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, eds. Lodi Nauta y Detlev Pätzold (Lovaina: Peeters, 2004), 94-113.

⁴⁰ «Si corporeis oculis cerni posset, ut ait in Phedro Socrates, incredibiles excitaret amores sapientie» (*De vero bono* I, II, 2).

está directamente inspirado en el *Fedro* de Platón (que había sido traducido por Leonardo Bruni no mucho antes de que Valla terminara su diálogo), para el filósofo ateniense existía un vínculo visible entre nuestra percepción sensorial y las verdades más elevadas: la Belleza.⁴¹ Catón, en cambio, no establece ningún vínculo entre lo que podemos observar con nuestros ojos y la verdadera *honestas*, lo que implica debilitar la posibilidad de esta última de actuar sobre el mundo. Será Vegio, en su respuesta, quien hará un apasionado elogio de la *pulchritudo*, que en su perspectiva es una fuerza mucho mayor que la *honestas*, ya que es la principal prueba de que la Naturaleza fue generosa con nosotros.

Sin embargo, para Catón Sacco, no sólo es la virtud lo que está oculto en el mundo. En cierta forma, la *natura noverca* también se esconde. Podemos observar los fenómenos naturales en toda su violencia, pero no podemos hacer que la naturaleza se presente ante nosotros en tanto fuerza creadora. Catón declara que «si en algún lugar la naturaleza misma pudiera existir y aparecer visible frente a nosotros», la imprecaría como a una injusta madrastra, pero que esto no sucede puesto que: «escondiéndose en un lugar seguro, no teme la reprimenda de los otros».⁴² Al fingir dirigirse a un interlocutor que no saldrá de su mutismo, Catón desarrolla la imagen de una naturaleza que no sólo es malvada en su accionar, sino también insondable en sus motivaciones.

Salutati, fiel a los parámetros genéricos de la *miseria hominis*, no escatima recursos retóricos en su *De seculo et religione* para lograr resaltar visualmente el carácter despreciable de los falsos bienes de esta existencia. Al igual que Valla, reserva para el final de su texto la presentación de los bienes verdaderos, y aunque no emplea la *enargeia* de forma análoga (ya que su descripción del paraíso es mucho menos

⁴¹ La frase citada corresponde a *Fedro*: «La vista, en efecto, es la más penetrante de las percepciones que nos llegan a través del cuerpo, pero con ella no se ve la sabiduría. De lo contrario, nos procuraría terribles amores, si diera aquella una imagen de sí misma de semejante claridad que llegara a nuestra vista. Y lo mismo ocurriría con cuantas otras realidades hay dignas de amarse» (*Fedro* 250d). Citamos según la traducción de Luis Gil Fernández.

⁴² *De vero bono* I, VI, 1 y I, VII, 3. Esta última frase parece estar inspirada en el famoso *dictum* herácliteo acerca de que la naturaleza «ama esconderse». Cfr. Pierre Hadot, *The Veil of Isis: an Essay on the History of the Idea of Nature* (Cambridge: Harvard University Press, 2006).

abundante), también sostiene que a través de la fe podemos ver incluso lo que es invisible, y que gracias a esa visión podemos orientarnos moralmente hacia lo mejor: «Así como la verdadera fe no ve y nada admite ninguna duda, no por eso afirma menos que si viera con los ojos o si tocara con las manos».⁴³

Tal como ha demostrado Fubini en relación con Valla (aunque esto puede extenderse, desde nuestra perspectiva, a los planteos de otros humanistas de la primera mitad del siglo XV), la retórica y la fe están estrechamente relacionadas, ya que en última instancia ambas funcionan a través de la persuasión.⁴⁴ Salutati declara expresamente el deseo con el que escribe su texto: «¡Ojalá que sea desnudada la fealdad del mundo frente a los ojos de los seres humanos!».⁴⁵ En el capítulo XXVII del libro primero, quizás el más memorable de su obra, se propone demostrarlo ofreciendo una mirada panorámica de la ciudad de Florencia, en donde intenta hacer descubrir a sus lectores las señales de que todo lo que en aquella parece magnífico e imperecedero muestra ya su inevitable decadencia a los ojos atentos.⁴⁶

Volviendo al *De vero bono*, podemos sintetizar la *oratio* de Catón como un intento retóricamente elaborado de revelar que la estructura moral del universo está dominada por fuerzas invisibles. Tanto las virtudes como el principio generador que nos atrae a los vicios quedan colocados más allá de nuestra forma de conocimiento más directo. Mientras que al final de la

⁴³ «Nichil equidem dubitat vera fides, nichil videt; non tamen minus assentit quam si manibus tangeret oculisque videret.» (*De seculo et religione* II, XI, p.312) La traducción es nuestra.

⁴⁴ Fubini, *Umanesimo e secolarizzazione*, 383. Valla identifica la *fides* con la *persuasio* en sus *Elegantiae*, donde declara que: «'Fides' enim proprie latine dicitur 'probatio' [...] Religio autem christiana non probatione nititur sed persuasione, quae praestantior est quam probatio [...] Qui persuasus est plane acquiescit, nec ulteriorem probationem desiderat.» (*Elegantiae* V, 30).

⁴⁵ «utinam nudetur in oculis hominum turpitudo tua [mundus]» (*De seculo et religione* I, XII, p.64). La traducción es nuestra.

⁴⁶ Es particularmente sugestiva la descripción del Palacio del Pueblo (hoy conocido como *Palazzo Vecchio*) y de la Basílica de Santa Maria del Fiore, que de acuerdo a Salutati, presentaban grietas en su estructura que anunciaban una lenta pero inevitable ruina.

obra de Valla el personaje de Antonio da Rho intentará hacer visibles los bienes celestiales mediante un panegírico del cielo, Catón opta por el movimiento contrario y demuestra las limitaciones del ser humano frente a fuerzas que no pueden (o no desean, si aceptamos la personalización de la *natura*) hacerse presentes para dar cuenta de sus acciones. La naturaleza no sólo se rehúsa a participar del diálogo, sino que: «para que la luz de la sabiduría no sea contemplada, ciega la mente de los hombres, que debería iluminar».⁴⁷ Frente a esta ceguera, Catón no puede más que recurrir a la abstracción de la virtud que surge de la aplicación rígida del esquema aristotélico del justo medio, así como a la imagen idealizada del sabio estoico, que no puede ser encontrado en este mundo. Este tipo de abstracciones, contrarias al manejo de la *enargeia* y de otros recursos retóricos, será causa de su derrota en manos de los oradores siguientes del texto.

5. Conclusiones

Las características que hemos analizado del parlamento del personaje de Catón Sacco en el *De vero bono* de Lorenzo Valla nos permitieron dilucidar que gran parte de las operaciones retóricas que utiliza están en función del problema de revelar las tensiones entre lo visible (sea a los ojos del cuerpo o a los de la mente) y lo invisible. Para Catón, hacer visible la estructura moral del universo implica demostrar hasta qué punto está marcado por la carencia. En cambio, tanto Lotario como Salutati deliberadamente construyen sus textos apuntando a un contraste pre-establecido por la oposición entre Dios y el Diablo, el cielo y la tierra, el alma y el cuerpo, la eternidad y el mundo mortal. Pero mientras que estos autores se exponen continuamente a caer en el maniqueísmo y desconocer el hecho de que el mundo fue creado por Dios en *todos* sus aspectos, el personaje de Valla tiene abierta la posibilidad para intentar demostrar que la estructura misma contiene fallas que no podemos ni siquiera intentar solucionar.

El proemio de Petrarca a su *De remediis* es el más próximo al de Valla, ya que aquí tampoco aparece explicitado un horizonte religioso claro

⁴⁷ «Excecavit enim mentes hominum que illuminare debebat ne lucem sapientie contemplerentur» (*De vero bono*, V, 8).

contra el cual pueda ser contrastada la miseria que observamos a nuestro alrededor. El lugar de la sabiduría pagana aparece, sin embargo, claramente identificado como un “remedio” para las enfermedades espirituales que nos dominan, mientras que Catón, si bien exalta la superioridad de los estoicos por sobre el resto de las escuelas antiguas, en ningún momento les otorga la capacidad atenuar la tragedia de nuestra existencia.⁴⁸

No debemos perder de vista, de todos modos, que el discurso de Catón fue compuesto por Valla específicamente con el propósito de ser rebatido a continuación por Vegio y finalmente por Antonio. Como mencionamos más arriba, Valla combina la *miseria hominis* con la *dignitas hominis*, algo que Petrarca también había hecho en su *De remediis* de forma menos sistemática.⁴⁹ Tanto Vegio como Antonio utilizan la *enargeia*, pero mientras que el primero la emplea con el propósito de iluminar todos los aspectos positivos de la belleza que nos rodea (en la naturaleza, los monumentos, la hermosura de hombres y mujeres, etc.), para el segundo es la vía de atraernos hacia la elección de la *vera voluptas*, que sólo puede encontrarse en el cielo.

Aunque no analizaremos esto aquí, es posible considerar que el uso de la *enargeia* por parte de Antonio en el libro tercero implica una demostración de que los verdaderos bienes, que están mucho más allá de la *honestas* estoica, son los que pueden hacerse visibles mediante la oratoria de un cristiano con la formación correcta.⁵⁰ Sin embargo, la estructura dialógica del *De vero bono* le concede una cierta autonomía al discurso de Catón, y en la medida en que posibilita una refutación como la de Maffeo Vegio, basada estrictamente en cuestiones terrenales, nos

⁴⁸ De acuerdo a Catanorchi (“La trattatistica de miseria,” 382), la diferencia esencial entre las obras pre-cristianas que trabajan esta temática es que su asunto central era el fortalecimiento del ánimo, mientras que las cristianas apuntan a conseguir la salvación. En este sentido, el *De remediis* de Petrarca se alinea mejor con la tradición pagana que el discurso de Catón, que nos invita a contemplar nuestra miseria sin ofrecer remedios de ningún tipo para solucionarla.

⁴⁹ En el capítulo 93 del libro segundo, titulado *De tristitia et miseria*, los interlocutores del texto se proponen mostrar que podemos evitar la acidia reflexionando sobre los aspectos positivos de la condición humana.

⁵⁰ Esto es, con una educación en los *studia humanitatis* y no en los razonamientos escolásticos, que Valla despreciaba enfáticamente.

abre una puerta hacia una consideración del universo cuya estructura moral es inteligible por fuera del horizonte religioso que domina la tradición medieval de la *miseria hominis*.

Más allá de la naturaleza ampulosa de la oratoria de Catón y del carácter filosóficamente dudoso de muchos de sus argumentos, hay un punto en el que sus quejas pueden entenderse como la expresión de una legítima angustia, reformulada varias veces a lo largo de la Historia. ¿Por qué es necesario ejercer una presión tan fuerte sobre nuestros instintos? ¿Por qué la civilización se basa en ciertos preceptos morales que se oponen a nuestros impulsos biológicos? Esta es la pregunta que trabaja Sigmund Freud en su ensayo *El malestar en la cultura*.⁵¹ Por supuesto, la diferencia central entre el personaje Catón y Freud es que mientras que el primero elige cuestionar a la naturaleza, personificándola y extrayendo consecuencias antropológicas de su reinterpretación de la teología estoica, el segundo pone el acento sobre la cultura como problema, aunque no por eso descarta la posibilidad de que estas limitaciones no dependan en última instancia de algún factor inmodificable de la naturaleza humana.

⁵¹ Encontramos un lejano eco de las protestas de Catón en la siguiente observación de Freud: «Como se advierte, quien fija el objetivo vital es simplemente el programa del principio del placer; principio que rige las operaciones del aparato psíquico desde su mismo origen; principio de cuya adecuación y eficiencia no cabe dudar, por más que su programa esté en pugna con el mundo entero, tanto con el macrocosmos como con el microcosmos. Este programa ni siquiera es realizable, pues todo el orden del universo se le opone, y aun estaríamos por afirmar que el plan de la ‘Creación’ no incluye el propósito de que el hombre sea ‘feliz’». Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos* (Madrid: Alianza, 1970), 20.