

El posicionamiento estratégico de la “naturaleza” y la recuperación del corpus epicúreo en Lorenzo Valla y Erasmo de Rotterdam

Mariano Vilar

Facultad de Filosofía y Letras, UBA / CONICET

frioconbotas@gmail.com

El objetivo de este trabajo es analizar el uso estratégico del concepto de “naturaleza” en el *De voluptate* de Lorenzo Valla y en el coloquio titulado “Epicureus” de Erasmo de Rotterdam. La hipótesis que tomaremos como punto de partida es que la apropiación de fuentes epicúreas en ambos textos produce una tensión entre el elogio de la contemplación del mundo natural que aparece en Epicuro y en Lucrecio en contraste con el elogio de la “vida activa” (habitual entre las primeras generaciones de humanistas) que se resuelve de forma diferente en cada caso. Es también parte de los objetivos de este trabajo comparar críticamente la bibliografía específica abocada al problema de la naturaleza en el Renacimiento, con el propósito de considerar sus hipótesis principales con relación a los textos de Valla y Erasmo estudiados y analizar sus limitaciones para pensar los problemas enunciados respecto a la reapropiación del corpus epicúreo en el siglo XV.

1. Introducción

En su estudio sobre las sucesivas interpretaciones de un aforismo de Heráclito (aquel que reza “La naturaleza ama esconderse”), Pierre Hadot presenta dos formas de pensar la relación entre hombre y naturaleza: son los enfoques “prometeicos” y “órficos” (2006). Los primeros se caracterizan por un esfuerzo por dominar y utilizar la naturaleza, y son típicos de la ciencia, la tecnología, y la magia. Los segundos, en cambio, son más frecuentes en el arte y la filosofía (que puede incluir ciertas variantes especulativas de la ciencia), y consideran que la naturaleza es un misterio al que sólo puede accederse mediante algún tipo de purificación. Esta división ya aparecía –aunque mucho menos desarrollada– en Robert Lenoble, quien sostenía que en el Renacimiento el enfoque órfico predominaba tanto en la ciencia y filosofía (a través del neoplatonismo) como en el arte (1969: 303).

Lo que nos proponemos hacer a continuación es pensar estos enfoques en relación con la valoración de la vida contemplativa en dos textos renacentistas que trabajan esta cuestión y la vinculan con la filosofía epicúrea: El *De voluptate* (1444) de Lorenzo Valla y el coloquio titulado “Epicureus” (1533) de Erasmo de Rotterdam. Veremos entonces si los estudios sobre la naturaleza que hemos mencionado aquí presentan categorías útiles para el análisis o si necesitamos enfocar sus problemas desde otra perspectiva.

2. Valla y Erasmo: Los placeres de la contemplación

Tal como ya anticipamos, los dos diálogos que hemos elegido tienen al menos un punto en común: ambos trabajan el problema de la vida contemplativa y del placer a partir de la

revalorización del epicureísmo antiguo.¹ En ambos se deja de lado la física democritea y el énfasis se sitúa específicamente en el problema de la *voluptas* en relación con la ética y la naturaleza. El *De voluptate* de Valla (cuya primera versión es de 1431 y que a partir de 1444 retitulará *De vero bono*) presenta el diálogo entre un estoico, un epicúreo y un cristiano. Nosotros aquí nos concentraremos en el parlamento del segundo (Antonio Beccadelli en la primera versión, Maffeo Vegio en la última) ya que es él quien trabaja con más detalle el problema de la vida contemplativa con relación a la naturaleza. El coloquio erasmiano es casi un siglo posterior, ya que apareció por primera vez en la última versión de la compilación (de 1533) como una forma de respuesta a la acusación de “epicúreo” que le había lanzado Lutero en su *De servo arbitrio*. Aquí solo hay dos oradores, Hedonio y Spudeo. Es Hedonio quien, a la manera socrática, lleva adelante la mayor parte del diálogo, y es en uno de sus parlamentos donde la relación entre contemplación, placer y naturaleza aparece especialmente destacada.

Veamos en primer lugar un pasaje del discurso del epicúreo de Valla:

Tú, Pitágoras, contemplas en el mercado las cualidades de los hombres: su carácter, sus intenciones, sus deseos, sus afectos, sus cuerpos, sus hábitos, su fuerza, sus acciones. ¿Qué más decir? También el mismo mercado y el esplendor de los juegos. Y yo también, devoto del placer, vengo para contemplar estos juegos y este mercado. (...) La misma razón es de los filósofos que contemplan no digo el mercado sino el mismo cielo y la tierra y el mar que la de los niños y niñas que admiran las tabernas que rodean al foro y comparan entre sí los ornamentos de los orfebres, la belleza de las pinturas y la gracia de las estatuas. Pero tú obtienes mayor placer en descubrir las leyes del cielo que yo en los adornos del foro. Ciertamente porque entiendes más y te deleitas con algo más significativo. Y yo también experimento más placer al contemplar dos estatuas análogas de Fidias y Praxíteles que el que obtiene cualquier niño, porque comprendo el talento de cada uno de los artistas que el niño ignora. Sin embargo, no hay mayor placer en tu observación del cielo y las estrellas que el mío cuando yo observo un rostro hermoso, a menos que, por contemplar ingeniosamente, descubras algo y te estimule la esperanza de recibir módicos halagos.² (*De voluptate*, libro II, p. 201)

¹ La historia de esta recuperación y revalorización ha sido trabajada abundantemente en la última década, particularmente a partir de los textos de Brown (2010) y Gambino Longo (2004).

² *Tu, Pythagoras, in mercato contemplaris qualitates hominum, ingenia eorum, voluntates, cupiditates, affectus, corpora, habitus, vires, actus. Quid alia dico? Ipsum quoque mercatum et apparatus ludorum. Et ego voluptuarius ut ista contempler ad mercatum ludosque veni. (...) Et ego item facio, immo adeo muliercule puerique faciunt qui sedentes in theatris, in spectaculis, in ludis mirantur, dubitant, querunt. Desinite, ergo, desinite istam contemplationem verborum magnificentia tollere. Eadem ratio est philosophorum, non dico mercatum sed celum ipsum terras ac maria conntemplantium que puerorum ac puellarum tabernas circumforaneas intuentium et ornamenta argentariorum, venustatem picturarum, decorem statuarum admirantium et inter se comparantium. At tu maiorem voluptatem capis ex ratione celi inventa quam ego ex ornatu fori. Certe quia plus intellegis et re maiore delectaris. Et ego quoque plus delector gemino simulacro Phidie et Praxitelis quam unus quilibet puerorum, quia utriusque artificis ingenium diversitatemque intelligo quod puer ignorat. Quanquam non est maior voluptas tua celum ac sidera inspectantis quam mea decoram faciem intuentis. Nisi quod tu, si quid argutius contemplando invenis, laudatiunculas expectas et hac spe magis titillaris.*

Un poco más adelante, refiriéndose a Aristóteles, el mismo orador declara:

Al mismo tiempo que [Aristóteles] excluye la acción de los Dioses, les atribuye la contemplación. No comprende que contemplar no es nada más que el proceso de aprendizaje, el cual a veces llamamos de meditación y de imaginación, que es propio de los hombres y no de los Dioses. De donde se concluye que las artes fueron llevadas a su máxima perfección por la más vehemente contemplación humana.³ (*De voluptate*, libro II, p. 201)

En primer lugar, es llamativo que el orador epicúreo del diálogo de Valla argumente en contra de la vida contemplativa y en contra de la noción (tan aristotélica como epicúrea) de que ésta es propia de los Dioses. Se percibe aquí la distancia entre la caracterización valliana del epicureísmo y sus postulados originales, distancia que se observa también en muchos otros aspectos (Kristeller 1996: 46). Destacamos aquí dos ideas: por un lado, la *vehementissima hominum contemplatione*, que implica un conocimiento progresivo de la naturaleza, guiado tanto por la técnica (*ars*) como por el placer. Y por otro, el cuestionamiento a la pretendida superioridad de la contemplación filosófica de la naturaleza frente a otras formas de contemplar, como la del hombre que admira un bello rostro o una obra de arte.

El punto central de esta caracterización de la contemplación es el alejamiento de la perspectiva teológica y monástica medieval, donde aparecía cuasi exclusivamente ligada a la contemplación de Dios (2000: 14). En la *quaestio* 180 (art. 4) de su *Summa Theologica*, Tomás de Aquino señala que la contemplación se refiere de forma esencial a la divinidad (*Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae*). Si bien admite en un sentido secundario la contemplación de los efectos de Dios en el cosmos, se trata de estudiarlos específicamente con el objetivo de acercarse a la verdad divina. Al igual que Catón, Vegio opta por moverse en un marco de referencias exclusivamente filosófico y pagano, lo que reconduce su concepto de la vida contemplativa al mejoramiento de las *artes*. Además, implica que no se trate ya de conocer una verdad divina sino de plantear las diferencias que existen entre el tipo de vida por la que puede optar un hombre y un Dios (en el sentido grecorromano del término).

Los posicionamientos alrededor del tipo de actividad que implica la vida contemplativa no se corresponden con la separación de Hadot entre “órfico” y “prometeico”. La intención de Vegio está situada en el establecimiento de un dominio unitario para la experiencia humana, en la cual la contemplación “científica” de la naturaleza (*caelum ac sidera*) no tiene una jerarquía particular dentro del conjunto de las actividades placenteras, incluyendo aquellas ligadas a lo que tradicionalmente se considera *vita activa*. En pocas palabras, el

³ *Cum actionem a diis excludat, tamen attribuit illis contemplationem. Nec intelligit contemplari nihil aliud quam progressionem esse discendi, quam eandem tum commentationem tum excogitationem dicimus, quod hominum est non deorum. Unde factum est ut maxime queque artes in summum perducte sint vehementissima hominum contemplatione.*

texto promueve la noción de que el hombre siempre actúa en relación con la naturaleza, y que pretender que esta acción no está dominada por una búsqueda de *voluptas* es una vana presunción de los filósofos.⁴ Cuando Vegio cuestiona los Dioses contemplativos de la *Ética* de Aristóteles no lo hace pensando en un Dios de la Biblia que se ocupa de la salvación de las almas de los creyentes, sino que los representa *in generandis alendis que seminibus*, es decir, vinculados a la naturaleza como fuerza creadora.

El texto erasmiano trabaja estos mismos conceptos desde un ángulo distinto. En el “Epicureus” Hedonio declara:

¿Qué espectáculo puede ser tan magnífico como la contemplación de este mundo? En esto los hombres amigos de Dios obtienen más placer que los demás. Aquellos, cuando contemplan con ojos curiosos esta obra para admirarla, atormentan su alma porque no comprenden las causas de muchas cosas. Ante ciertos fenómenos, algunos, como Momo, murmuran también contra el artífice y llaman a la naturaleza madrastra en vez de madre. Este reproche tomado literalmente no ofende más que a la naturaleza, pero de hecho redundante en aquel que la creó, si es que existe algo como la naturaleza.⁵ (Erasmus, “Epicureus”, pp. 584-586)

La primera diferencia salta a la vista: aquí el epicúreo está siendo en cierta medida coherente con los principios de su escuela y elogia la actitud contemplativa como vía hacia el mayor placer. Sin embargo, inmediatamente luego de sostener esta posición indica que aquel que contempla el cosmos sin la guía de la fe experimentará angustia (*anguntur animo*) por no poder entender las causas de las cosas. Este es un argumento muy presente en el *De rerum natura* de Lucrecio, pero allí está orientado hacia la ciencia natural, deliberadamente opuesta a la *religio*. Notemos de todas formas que si bien Lucrecio, Valla y Erasmo presentan visiones diferentes, coinciden en señalar que un mayor conocimiento (de la naturaleza en el primero, del arte en el segundo, y de Dios en el tercero) va acompañado de un mayor placer.

Lo que más nos interesa resaltar es que pese a que en un primer momento Hedonio defiende la noción de “naturaleza madre”, en esta sección el orador epicúreo de Erasmo sitúa la Naturaleza en condicional: *si qua est omnino natura*. En este sentido, pese a que sostiene una posición contemplativa, el diálogo erasmiano se aleja mucho más de los postulados básicos de la escuela del Jardín que el texto de Valla. En muchos sentidos, podríamos decir que Erasmo simplifica la ecuación que en el *De voluptate* se mantiene relativamente indeterminada, formulando que la auténtica *voluptas* está únicamente en el alma y que el

⁴ Aristóteles ya reconocía los placeres ligados a la contemplación, que en la traducción de Bruni son llamados también *voluptates*. Gemisto Plethón, en su *De differentiis*, llega a acusar a Aristóteles de epicúreo por optar por esta forma de vida en base al placer que provoca (*De differentiis*, XIII).

⁵ *Quod potest esse magnificentius spectaculum quam huius mundi contemplatio? Ex eo longe plus capiunt uoluptatis homines Deo cari quam caeteri. Siquidem hi, dum curiosis oculis contemplantur admirandum hoc opus, anguntur animo, quod multarum rerum causas non assequantur. In quibusdam etiam ceu Momi quidam obmurmurant opifici neque raro naturam pro matre nouercam appellant; quod conuicium uerbotenus quidem naturam ferit, sed reuera in eum redundat, qui naturam condidit, si qua est omnino natura*

sumo bien es la amistad con Dios. Así, dos de los puntos clave de la filosofía epicúrea (*voluptas* y *amicitia*) quedan reformulados. El tercer elemento, la contemplación y la armonía con la naturaleza, se desvanece casi completamente.⁶

De esta forma, en la contemplación del epicúreo erasmiano desaparece el aprendizaje progresivo basado en la observación que encontramos en Valla. Al “cerrar” la ecuación que quedaba abierta en este último, la valoración de la contemplación propia del epicureísmo original vuelve a encontrar su lugar, y el lema de “vivir de acuerdo a la naturaleza” se transfiere al de vivir de acuerdo con el mandato cristiano, que proviene de la fe y no del mundo terrenal. Así, hay un retorno a la tradición monástica-medieval que no concibe la contemplación fuera del ámbito de lo divino.

3. Conclusiones

Al adentrarnos en las particularidades de los textos de Erasmo y Valla hemos visto que la división entre enfoques prometeicos y órficos es insuficiente para comprender los cruces que existen en relación con la representación de la naturaleza en el humanismo renacentista. En Valla nos encontramos con una trabajosa argumentación que utiliza *a piacere* las fuentes antiguas para sostener la posición activa del hombre y de los Dioses frente a la naturaleza, que aparece como el campo de experimentación de la técnica y del conocimiento humano. Tal como sucede con el concepto de *voluptas*, el epicúreo de Valla no acepta creer que resulte necesario dividir artificialmente lo que la experiencia y el lenguaje unen, y se opone a asignarle a la contemplación una jerarquía superior.

En Erasmo la opción por la contemplación es bastante clara, pero aquí el eje del problema vuelve a ser el de la relación entre el hombre y Dios. Esto también aparecía en Valla, pero – en el discurso del epicúreo– dentro de una perspectiva pagana que asimilaba los Dioses a las fuerzas productivas de la naturaleza.

Cualquier comparación entre textos de Valla y Erasmo tiene que tener en cuenta los diferentes contextos en los que cada uno escribe. El “Epicureus” es en particular un texto fuertemente constreñido por la polémica con Lutero, que lo acusaba de ser un epicúreo, un imitador de Luciano, e incluso un “Momo”. Es por esto que autores como Onfray (2007: 168) prefieren leer el epicureísmo erasmiano en textos previos, como el *Moriae* o algunos de los coloquios incluidos en las primeras versiones de la compilación. Valla, famoso por su temperamento beligerante, sostiene en su diálogo posturas mucho más libertinas y radicales en relación con el hedonismo. Erasmo en cambio vuelve aquí sobre el elogio de la vida monástica que había emprendido en un texto de juventud titulado *De contemptu mundi* y que él mismo consideró más tarde sólo un ejercicio retórico. También en ese texto el epicureísmo redirigido hacia la contemplación de Dios se convertía en un antídoto contra el hedonismo materialista y la búsqueda de gloria terrenal.

⁶ Sólo hay un aspecto en el que podríamos decir que aparece representada en este coloquio, y es en relación con el bienestar o malestar físico que experimentan a menudo los cristianos para demostrar su fe. Este es el tema central de algunos coloquios, y Erasmo no suele perder oportunidad de cuestionar prácticas como el ayuno o las peregrinaciones. Aquí su crítica es mucho más moderada y se limita a señalar que procurarse molestias como el hambre y la enfermedad intencionalmente *non est pietatis, sed stultitiae* (“Epicureus”, p. 582).

A modo de conclusión, podemos señalar que en los fragmentos que hemos estudiado en este trabajo el problema central pasa por ubicar las posibilidades de la experiencia humana en relación con el carácter indefinido y abierto del mundo natural, cuyas fronteras con el dominio trascendental de lo divino no están netamente definidas. El *si qua est omnino natura* erasmiano es el ejemplo más claro. Frente a esta incertidumbre, el epicúreo de Valla opta por confiar en la posibilidad de un conocimiento progresivo que proviene de una contemplación *vehementisima*, que es en sí misma una forma de acción, mientras que el epicúreo de Erasmo elige la felicidad que proviene de pensar el mundo como una totalidad dotada de significado por un acto creador. Tanto en un caso como en otro, la naturaleza es *mater* y no *novercam*, y en tanto tal abre al hombre la posibilidad de superarse a sí mismo.

Bibliografía

Brown, Allison. *The return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Erasmus de Rotterdam. *Coloquios*. Traducción de P. Rodríguez Santidrián. Madrid: Austral, 2001.

_____. *Colloquia familiaria - Vertraute Gespräche*. Edición bilingüe a cargo de Werner Welzig. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

Gambino-Longo, Susanna. *Savoir de la Nature et Poésie des Choses*. París: Honoré Champion, 2004.

Hadot, Pierre. *The Veil of Isis: an Essay on the History of the Idea of Nature*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Kristeller, Paul. *Ocho filósofos del renacimiento italiano*. Traducción de M. Martínez Peñaloza. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Lenoble, Robert. *Histoire de l'idée de nature*. París: Albin Michel, 1969.

Magnavacca, Silvia. "Estudio preliminar". En: Cristóforo Landino. *¿El intelectual o el político? El De vita contemplativa et activa de Cristoforo Landino*. Buenos Aires: Eudeba, 2000: 9-59.

Onfray, Michel. *El cristianismo hedonista*. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Anagrama, 2007.

Valla, Lorenzo. *De voluptate*. Edición y traducción a cargo de Hiett, K. y Llorch, M. Nueva York: Abaris, 1977.

Vilar, Mariano. "Imitación y domesticación: la representación de la naturaleza en la obra de Leon Battista Alberti en el contexto de la recuperación del epicureísmo". En: *Eadem Utraque Europa*. Año 7, N° 12 (2011): 11-22.