

El debate sobre el placer en el De exilio de Francesco Filelfo y su relación con recuperación del hedonismo antiguo en el Quattrocento.

Vilar, Mariano.

Cita:

Vilar, Mariano (2017). *El debate sobre el placer en el De exilio de Francesco Filelfo y su relación con recuperación del hedonismo antiguo en el Quattrocento*. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/74>

El debate sobre el placer en el *De exilio* de Francesco Filelfo y su relación con la recuperación del hedonismo antiguo en el *Quattrocento*

Mariano A. Vilar (UBA / CONICET)

PARA PUBLICAR EN ACTAS

RESUMEN:

Luego del regreso de Cosimo de Medici a Florencia en octubre de 1434, Francesco Filelfo es obligado a exiliarse junto con muchos de los nobles que se oponían al dominio de los Medici. Ya instalado en Milán, Filelfo comienza su *De exilio*, un diálogo inconcluso escrito a la manera ciceroniana que incluye como personajes a otros humanistas contemporáneos. Aunque el exilio es la temática que estructura el texto, en la discusión se entrecruzan otros asuntos que reflejan los intereses y preocupaciones dominantes entre los humanistas de la primera mitad del siglo XV. El objetivo de este trabajo es detenerse en la discusión sobre el placer (*voluptas*) que aparece en el libro primero y que tiene como protagonistas a Giannozzo Manetti y Poggio Bracciolini, con el propósito de analizar sus vínculos con otros textos del período que se ocupan de este mismo problema. Nos referiremos principalmente al *De vero bono* de Lorenzo Valla y a la *Defensio Epicuri contra stoicos* de Cosma Raimondi. En estos textos la cuestión del placer aparece vinculada con la filosofía epicúrea y cirenaica, dos escuelas antiguas cuyas enseñanzas eran sólo conocidas en la Edad Media a partir de fuentes secundarias. A partir de la recuperación del *De rerum natura* por parte del mismo Poggio Bracciolini (rival y acérrimo enemigo tanto de Valla como de Filelfo) y de la reconsideración generalizada de los testimonios antiguos que caracterizó al humanismo de Petrarca en adelante, la reflexión sobre la naturaleza del placer y su relación específica con el cuerpo y el alma pasó a estar vinculada con la reevaluación del hedonismo antiguo en sus diferentes variantes. En este trabajo contextualizaremos brevemente este proceso para estudiar su repercusión en el diálogo ficcional propuesto por Filelfo y prestaremos especial atención a la forma en la que los argumentos presentados escenifican la relación entre modos de razonamiento y discusión inspirados en la filosofía,

la retórica clásica y la interpretación de la poesía. La hipótesis que apuntaremos a demostrar es que no es posible comprender en el lugar que ocupa la *voluptas* en estas discusiones sin tomar en cuenta su articulación con las distintas formaciones discursivas que la estructuran, y en las que se perciben los conflictos de legitimación de los *studia humanitatis* en la primera mitad del *Quattrocento*.

1. Introducción

El renovado interés por el horizonte cultural del mundo Antiguo que caracterizó a los hombres de letras del *Quattrocento* tuvo como consecuencia la revitalización de los debates sobre la ética por fuera del marco teológico y del ámbito universitario. En este trabajo nos ocuparemos de las nuevas visiones en conflicto que aparecen alrededor del placer (*voluptas* o *delectatio*), que se insertan a su vez dentro de la cuestión general del *summum bonum*. Esta temática (y otras de este tipo) aparecen como uno de los puntos de contacto entre aquellos que buscaban construir un discurso propio de los *studia humanitatis* que se diferenciara de la teología escolástica (en donde el debate sobre el *summum bonum* y la *delectatio* estaba ciertamente presente, sobre todo a partir de la interpretación de la *Ética Nicomaquea*) y que tuviera como fin dirigirse a los problemas éticos aprovechando la sabiduría de los filósofos y poetas Antiguos.

El debate sobre la *voluptas* tiene además un componente específico que atraviesa su desarrollo en el *Quattrocento*. Luego de siglos de olvido, en 1417 Poggio Bracciolini descubre una copia del *De rerum natura* de Lucrecio y, a través de su colega Niccolò Niccoli, la hace circular en los círculos de humanistas.¹ En 1433 el monje camaldulés Ambrogio Traversari traduce íntegramente las *Vidas y opiniones de los filósofos griegos más ilustres* de Diógenes Laercio, cuyo décimo libro contiene las únicas epístolas conservadas de Epicuro, así como una biografía en la que se elogian sus méritos filosóficos y personales. Así, el epicureísmo dejó de ser un conjunto de creencias que sólo podía recuperarse a partir de fuentes secundarias (cristianas o paganas) por lo general hostiles y pasó paulatinamente a ser considerada una doctrina capaz de reflexionar seriamente sobre el rol del placer en la felicidad humana.

¹ Existen numerosos estudios recientes sobre esta temática, entre los que se destacan el de Greenblatt (2011) y el de Gambino Longo (2004). Ada Palmer (2014) presenta la información más actualizada al respecto.

Francesco Filelfo (1398-1481), el autor del que aquí nos ocuparemos, suele ser considerado como uno de los impulsores de esta nueva perspectiva sobre la *voluptas* en general y el epicureísmo en particular en la primera mitad del siglo XV. Esto se debe principalmente a su epístola a Bartolomeo Francanzano citada por Eugenio Garin (1961) en uno de los textos críticos fundacionales acerca de la importancia del epicureísmo en el período.² Filelfo expone allí una visión del ideal epicúreo del placer que resulta plenamente compatible con la doctrina cristiana, ya que se basa en la identificación de la *indolentia* (ausencia de malestares) epicúrea con la serena contemplación de la verdad divina.³ El texto en que nos concentraremos aquí no es, sin embargo, esta breve epístola, sino sus *Commentationes Florentinae de Exilio* (de ahora en más, *De exilio*), un diálogo inconcluso que redactó alrededor de 1440. Para comprender mejor las discusiones del placer que aparecen allí, tendremos en cuenta además dos antecedentes directos: la *Defensio Epicuri* del humanista cremonés Cosma Raimondi († 1436) y el *De vero bono* de Lorenzo Valla (1407-1457). En ambos textos la cuestión de la *voluptas* y el *summum bonum* es absolutamente central, y en ambos la figura de Epicuro aparece invocada como una referencia fundamental para discutir este problema.

2. Contexto y estructura del *De exilio*

La primera característica que conviene destacar del *De exilio* de Filelfo es que fue publicado (y traducido a una lengua vernácula) por primera vez en 2013.⁴ Hasta entonces sobrevivió únicamente como manuscrito, por lo que no es sorprendente que recibiera una

² Esta carta es mencionada por Giovanni Gentile (1962, 333-34) quien, apelando también a otros testimonios (entre los que no figura el *De exilio*), apunta a demostrar que Filelfo mantuvo una posición ecléctica a lo largo de su vida pero privilegió la *voluptas* epicúrea como una vía legítima hacia la felicidad. Sin embargo, para Gentile, esta simpatía por el epicureísmo dependía de su comprensión superficial de esta filosofía, así como de su carácter moralmente dudoso y dado a los excesos.

³ “Sed quæ voluptas est secundum honestatem, hanc non multo ea puto inferiorem, si recte velimus interpretari, quæ vera est voluptas et Christiana. Est enim posita et constituta in ea animi securitate tranquillitateque in qua nulli insunt stimuli, nulli tumultuarii motus, nullæ perturbationes. Et hanc quidem Græci *alypian* nominant, quam nos haud absurde appellemus indo letiam.” Citado en Robin (1991, 174).

⁴ Se trata de la edición de Jeroen de Keyser en la *I Tatti Renaissance Library* (Filelfo 2013). Todas las citas de este trabajo fueron tomadas de esa edición. Sobre la transmisión de este texto, véase Keyser (2017).

atención escasa por parte de la crítica especializada.⁵ Además, como mencionamos más arriba, se trata de un texto que nunca fue completado. Su autor había proyectado una obra en diez libros, pero finalmente habría escrito solamente los primeros tres.

Ninguno de estos factores disminuyen su relevancia. Los tres libros de los que consta el diálogo presentan un cuadro único de la situación de los florentinos que debieron exiliarse luego del ascenso definitivo de Cosme de Medici al poder en 1434. Las figuras más notable en este sentido son las la de Palla Strozzi y Rinaldo degli Albizzi, quienes protagonizan el primer y segundo libro respectivamente. Pero más allá de su importancia como documento histórico, el *De exilio* es un texto filosófico fundamental para comprender tanto los debates como la forma en la que estos se formalizan en textos de acuerdo a los nuevos intereses de los humanistas. En los sucesivos intercambios entre los personajes sobre temas como la pobreza, la mala fortuna, la patria, la poesía, el bien e incluso cuestiones filosóficas más técnicas, se percibe un esfuerzo por recuperar los elementos más provechosos del mundo grecolatino sin por eso ir en contra de la cosmovisión cristiana.

Aunque no tenemos aquí el espacio para realizar una semblanza biográfica de Filelfo, vale la pena recordar algunos aspectos importantes en su formación intelectual que serán pertinentes en nuestro análisis de su diálogo. Para empezar, Filelfo se dedicó a la enseñanza de la *philosophia moralis* (junto con el *ars oratoria*) ya en su juventud en Vincenza, antes de ser enviado a Constantinopla como canciller en 1420. Su estadía en esta ciudad no sólo le permitió perfeccionar su griego a un nivel poco usual entre los humanistas de la época, sino también leer y adquirir manuscritos de difícil acceso en Europa occidental. Para 1429, Filelfo había regresado e intentaba asentarse en Florencia con apoyo de Niccolò Niccoli (él mismo que había recibido y copiado el *De rerum natura* redescubierto por Poggio) y Cosme de Medici. En 1434, luego de que Cosme asentara su poder tras haber pasado un año en el exilio, Filelfo es expulsado de esta ciudad y se dirige primero a Siena y luego a Milán, donde terminaría el *De exilio*. Su vida seguiría durante cuatro décadas más, convirtiéndolo en el humanista más longevo de su generación. Filelfo fue contemporáneo tanto de las figuras más destacadas de comienzos del siglo XV como Poggio Bracciolini,

⁵ Esto sucede también con el *De morali disciplina* de Filelfo, que si bien tiene una primera edición en de 1552 (Venecia) permanece aun sin una edición crítica o una traducción a una lengua moderna.

Leonardo Bruni y Lorenzo Valla como de Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, los filósofos más influyentes en la última parte del *Quattrocento*.

El *De exilio* comienza con los exiliados todavía en Florencia preparándose para partir. Los personajes en el libro primero (en el que nos concentraremos principalmente por contener la sección más relevante sobre el placer) son Palla Strozzi, su hijo, Onofrio Strozzi, Rinaldo degli Albizzi, Poggio Bracciolini y Giannozzo Manetti. Poggio, enfrentado a Filelfo y leal a los Medici, aparece a menudo ridiculizado, como veremos en detalle en nuestro análisis del debate sobre el placer. La temática principal entra dentro del género de la *consolatio*: frente a la tristeza que le produce a Onofrio la situación de ser exiliado por un motivo injusto, Palla se ocupará de demostrar que esta condición no ha de ser percibida como una deshonra ni una desgracia. El segundo libro tiene como tema central al deseo de la fama y el peso de la infamia, y en él aparecen en un lugar protagónico Ridolfo Peruzzi, otro noble que ocupaba un lugar clave entre los enemigos de Cosme de Medici (Kent y Kent 1981). Por último, en el tercer libro hace su aparición Leonardo Bruni que se ocupa del significado y el valor de la pobreza, un tema especialmente sensible para los humanistas, tal como lo demuestra el *De avaritia* de Poggio Bracciolini.⁶

3. El debate sobre el placer en el *De exilio* y sus puntos en contacto con la *Defensio* de Raimondi y el *De vero bono* de Lorenzo Valla.

El rol y el significado de la *voluptas* en la vida humana aparecen discutidos en dos ocasiones a lo largo del *De exilio*. La primera y más extensa aparece en el libro primero y los participantes de la discusión son Palla, Rinaldo, Manetti y Poggio. La temática aparece introducida a partir de una reflexión del primero de estos personajes sobre la facilidad con la que podemos encontrar la felicidad incluso en circunstancias adversas como el exilio. Dice al respecto: “Quod si quam parvo natura contenta es consyderemus, et quanta nobis nullo etiam nostro labore terra sua sponte suppeditat, non ad victus necessitatem modo, sed

⁶ Keyser (2013, xx) señala lo siguiente en la introducción a su edición del *De exilio*: “As heirs in the recent past to a powerful development in Christian theology -the Franciscan movement and its transformation of the monastic ideal of voluntary poverty- Renaissance humanist struggled to arrive at an ethical orientation toward wealth that would reconcile Christian ideals of living one’s life in conformity with Christ (*imitatio Christi*) with the social realities of living in urban communities”.

etiam ad voluptatem, sane intelligamus deesse alimentum nemini posse.” (*De exilio*, I, 138). Aunque Epicuro no aparece aquí explícitamente mencionado, su mensaje de abstinencia y su apelación a la búsqueda de los placeres necesarios exigidos por la naturaleza y alejados de los deseos inmoderados están en el trasfondo.

El debate se inicia propiamente cuando Poggio, quien se presenta a sí mismo como Poggio “el tartamudo” (“bambalio”) objeta esta exaltación de la moderación y realiza una defensa del placer propio del vino en los siguientes términos:

Si omnis animi voluptas, qua nihil est humano generi ab immortali Deo neque divinius datum nec melius, a corporis voluptate proficiscitur (id quod Cyrenaicis etiam placet), corpus autem ex huiusmodi aesculentis atque potulentis voluptatem maximam capit, quid est quod tantopere cum carnum et piscium usum tum suavissimum vini haustum non probes? (*De exilio*, 142).

Es importante notar aquí la alusión a los cirenaicos, la escuela filosófica liderada por Aristipo de Cirene que proclamaba la superioridad del placer físico por sobre todas las cosas.⁷ De acuerdo a pensadores cristianos muy leídos en el Renacimiento, como Lactancio, los cirenaicos eran una de las pocas escuelas filosóficas cuyo horizonte ético era aun más aberrante que el de los epicúreos. En las *Institutiones* los llama que son “animales” (III, 8.1.9), y se burla de que Aristipo pretendiera erigirse como modelo de sabiduría al mismo tiempo que mantenía a la prostituta Lais (III, 15.15). Dada la proximidad con el epicureísmo de los enunciados propuestos más arriba por Palla, este planteo por parte de Poggio establece un cruce entre las posiciones de las dos escuelas hedonistas más importantes de la Antigüedad. Sin embargo, el mismo Poggio no se aparta aquí frontalmente del horizonte cristiano, ya que parte del supuesto de que la *voluptas* humana es un don divino (*neque divinius datum nec melius*). Pese a esto, sostiene que el origen del placer espiritual siempre está en el cuerpo. Un poco más adelante en el diálogo, luego de citar un pasaje de las epístolas horacianas sobre el efecto del vino en algunos personajes célebres (Homero, Ennio, Mario), lo declara con la siguiente sentencia: “animum recte habet cum corpus recte habet.” (*De exilio*, 144).

⁷ Si bien estudios contemporáneos como el de Lampe (2015) cuestionan este tipo de simplificaciones, así era como solía identificarse la doctrina cirenaica.

La respuesta queda a cargo de Rinaldo, quien destaca en primer lugar que ningún filósofo podría sostener semejante tesis, lo que parece implicar que la escuela de Aristipo no puede ser siquiera tenida en cuenta. La discusión filosófica comienza verdaderamente cuando Rinaldo interpela a Poggio con una de las preguntas más esenciales y difíciles que han atravesado la historia de la filosofía moral: ¿qué es (de acuerdo a tu perspectiva) el placer? (*'voluptatem' istiam quid esse vis?*). La respuesta de Poggio parte de una base común empleada frecuentemente a partir del *De finibus* ciceroniano, donde surge la misma cuestión como base para una definición: la *voluptas* es lo mismo que la *hedoné* griega. Poggio agrega una precisión fundamental, sin embargo, que lo marca como un hedonista corporal y por lo tanto, distante del epicureísmo original: “Nec istam sentio quam umbra quædam virtutis inani honestatis nomine conficere dicitur, sed hanc potius quam sensus accipiens quadam titillatione movetur et suavi iucunditate perfunditur” (*De exilio*, 151).

La contraposición de Poggio entre una *voluptas* real, anclada en la experiencia sensorial más directa, por oposición a una *honestas* que no es más que una *umbra inanis* puede interpretarse como una cita indirecta al *De vero bono* de Lorenzo Valla, en donde se establece una contraposición casi idéntica entre el ideal estoico de la *honestas propter se* y la *voluptas*. Este texto, cuya primera redacción data de 1431 (en cuyo momento su título era *De voluptate*), presenta el debate entre tres personajes que buscan defender respectivamente la posición estoica, epicúrea y cristiana sobre el *summum bonum*. En la versión de 1431, estos personajes eran Leonardo Bruni, Antonio Beccadelli (conocido también como “il Panormita”) y Niccolò Niccoli. Sin embargo, en 1433 Valla re-escribió el texto modificando algunos pasajes (aunque manteniendo la estructura general de la obra) y cambiando sus personajes. Estos pasaron de pertenecer al círculo florentino al ámbito lombardo, ya que Valla había aceptado un cargo en Pavía por estos años.⁸ En esto su biografía tiene ciertos paralelismos con la de Filelfo, si bien no coincidieron en esta región ya que en 1434 Valla se trasladó a la corte de Alfonso de Aragón en Nápoles.

El orador que se autoproclama epicúreo en el texto de Valla (el Panormita en la primera versión y Maffeo Vegio en las siguientes) insiste una y otra vez con el carácter

⁸ Los nuevos protagonistas del diálogo son el jurista Catón Sacco, el poeta Maffeo Vegio y el franciscano Antonio da Rho.

espurio de la *honestas* en palabras muy similares a las que acabamos de citar de Poggio. Esto se observa por ejemplo en el siguiente pasaje del libro II del *De vero bono*:

Ex quo plane constat honestatem vocabulum quoddam esse inane et futile, nihil expediens, nihil probans et propter quod nihil agendum est! Nec propter honestatem ii qui nominati sunt aliquid egerunt. Que ergo causa illos induxit? Multe esse possunt; que tamen fuerint non quero, non scrutor. Satis est honestatem, id est nihilum, causam non fuisse. (*De vero bono*, II, XV, 2)

Ya en el Proemio al libro primero Valla se refiere a los estoicos como seguidores de la *umbra virtutis*.⁹ A su vez, tanto el Poggio de Filelfo como el Panormita/Maffeo Vegio de Valla hacen una apología del vino y citan el mismo pasaje de Horacio como argumento.¹⁰ Existen, por otro lado, algunas diferencias a tomar en cuenta. La más notable de ellas es que el personaje de Valla no parte de la base de que la *voluptas* sea un regalo otorgado por Dios, sino que surge de la *utilitas*, es decir, del interés humano por la propia conveniencia y comodidad. En el texto de Valla, la vinculación entre la *voluptas* y el dogma cristiano aparecerá en el tercer libro a cargo del último orador (Antonio da Rho en las versiones posteriores a 1433, y Niccoli en la versión de 1431). La *voluptas* allí será asociada con la *caritas* y con la identificación de Dios como la “causa eficiente” del goce humano en la vida ultraterrena. Ninguno de estos elementos aparece en el placer sensorial defendido por Poggio en el *De exilio*.

Si bien Poggio recurre al tópico de la *voluptas* como un regalo divino, no por esto deja de vincular su atractivo y su poder con las fuerzas naturales inmanentes al ser humano y al mundo terrenal en general. La apelación a la naturaleza como guía moral es frecuente tanto en el epicureísmo como en el estoicismo, y este ideal tuvo un importante resurgimiento en la ética renacentista, tal como ha demostrado Ágnes Heller (1994, 118-19). En el *De exilio*, Poggio se posiciona en contra de cualquiera que pretenda asociar la naturaleza con el pecado y la tentación. Dice al respecto:

⁹ “Non modo enim ante ferimus epicureos, abiectos homines et contemptos, honesti custodibus, verum etiam probamus hos ipsos sapientiæ sectatores non virtutem sed umbram virtutis, non honestatem sed vanitatem, non officium sed vitium, non sapientiam sed dementiam fuisse sectatos, meliusque fuisse facturos si voluptati operam nisi dederunt dedissent.” (*De vero bono*, Proemium). Todas las citas del texto de Valla pertenecen a la edición de Lorch citada en la bibliografía final (Valla 1970).

¹⁰ *Epistolae* 1.19.6-8

Manettus. Et quo magis epulis sese quispiam sufferserit et vino ingurgitaverit, eo maiorem voluptatem putas?

Poggius. Certe.

Manettus. At istiusmodi repletio et turpis est et detrimentosa.

Poggius. Cur, quæso, turpem appellas, cum turpe natura nihil est, sed inepta quadam consuetudine et tristiore vestro iudicio? (*De exilio*, I, 154)

La oposición de Poggio entre la *natura* y la *consuetudo* es un elemento común en las discusiones sobre la *voluptas* tanto en la Antigüedad como en el siglo XV. Así como encontramos argumentos hedonistas como el de Poggio que proclaman apoyarse en la regla de la naturaleza para justificar el placer corporal en su máxima expresión (aunque, significativamente, Poggio se refiere a la bebida y al alimento, dejando de lado la actividad sexual), existen posiciones contrarias que la invierten. Así, la naturaleza no nos compele a gozar permanentemente, sino que a moderarnos, mientras que el mal hábito es la fuente de todo exceso. En el mismo *De exilio* esta posición aparece expuesta brevemente por Palla en respuesta a una observación de Onofrio sobre el placer “in carnibus est et piscibus delicatissimisque obsoniis” (*De exilio*, I, 139). La identificación de estos platos con placeres innecesarios podría provenir directamente de Epicuro, quien declara en su “Carta a Meneceo” que “ni las bebidas ni los banquetes continuos, ni el goce de muchachos y mujeres, ni de los pescados y todas las otras cosas que trae una mesa suntuosa, engendran la vida grata...” (Diógenes Laercio, X, 134).¹¹

En el *De vero bono* de Valla la cuestión de la naturaleza tiene un lugar fundamental, especialmente en el libro primero en donde se contraponen una imagen negativa de la naturaleza (*natura noverca*, es decir, “madrstra”) a una positiva (*natura mater*). Mientras que la primera se caracteriza por tentarnos continuamente para que nos alejemos de la *honestas*, la segunda nos creó especialmente capacitados para gozar sin inconvenientes de todo tipo de placeres. Este último argumento había sido desarrollado en detalle por un autor anterior a Valla y considerablemente menos célebre: Cosma Raimondi, un humanista

¹¹ Citamos según la traducción de Oyarzún (Epicuro 1999)

cremonés que no nos ha dejado más que algunas epístolas.¹² Entre ellas se destaca su *Defensio Epicuri contra Stoicos, Achademicos, et Peripateticos*, redactada en 1429, en donde también encontramos una exaltación de la *voluptas* que tiene puntos en común con lo que argumenta Poggio en el *De exilio*:

Ad haec vero probanda unde potius ordiar quam ab illa una omnium rerum principe et institutrice natura, cuius in quaque re verissimum semper putandum est iudicium? Haec igitur cum hominem fabricaretur, ita illum undique adhibito quasi artificio expolivit ut aliam nullam ob rem fabricatus videatur nisi ut omni voluptate potiri et iocundari posset. (*Defensio Epicuri*, 126-130).¹³

La posición de Raimondi, sin embargo, es un tanto más moderada que la del Poggio de Filelfo, en particular porque rescata la idea epicúrea de que el auténtico placer proviene en última instancia de la ausencia de malestares (*ataraxia* en griego, *tranquillitas* en latín).¹⁴ Los placeres negativos o “catestemáticos”, definidos por la ausencia de sensaciones y pensamientos desagradables, defendidos por Epicuro como el placer más perfecto, podían ser usados para desarticular la oposición tajante entre *honestas* “estoica” y *voluptas* “epicúrea”. Esto se observa con cierta claridad en el *De vero bono* de Valla y la *Defensio* de Raimondi, pero no aparece delineado con claridad en el intercambio entre Poggio y sus interlocutores en el libro primero del *De exilio*. Sin embargo, es posible encontrar una alusión indirecta cuando la cuestión del *summum bonum* aparece retomada en el libro II. Allí, ante el pedido de Manetti a Palla de que exponga la verdad sobre el *verum bonum* y Poggio interviene intempestivamente:

Poggius. At ego te, Pallas, moneo ut, si sapis, sophisticam omnem istiusmodi garrulitatem omittas, et Epicuri nostri aliquando memineris, qui solus quid bonum esset intellexit.

Palla. Fortasse, Poggi, modo quam ille voluptatem posuisset teneremus.

Rainaldus. Omitte, Pallas, Poggium nunc, si libet, cum esculentis et potulentis suis.... (*De exilio* II, 126)

¹² La mayoría de estas epístolas fueron recopiladas por Di Zenzo (1978).

¹³ Citamos según la edición publicada por Davies en la revista *Rinascimento* (1987).

¹⁴ Raimondi declara, en su polémica contra los peripatéticos: “Cum igitur propter vitae tranquillitatem, qua in ipsa voluptatis nomine felicitatem Epicurus collocat, virtus expetatur, rursus a Peripateticis quaero, cur in voluptate summum esse nolint expetendorum?”

La cuestión no se desarrolla más y la exposición de Palla se aleja por completo del problema específico de la *voluptas* (epicúrea o no), pero este breve señalamiento pone en sintonía este texto con la epístola a Francanzano que mencionamos más arriba, en donde se hacía una defensa explícita de la *voluptas* epicúrea entendida como algo enteramente diferente de los placeres sibaríticos.

Durante todo el *De exilio*, Poggio es utilizado como una suerte de “hombre de paja” del hedonismo.¹⁵ Sus argumentos no tienen un desarrollo real y parecen caer en falacias evidentes. Sus interlocutores permanentemente toman distancia de él y no dudan en ridiculizarlo y equipararlo con un animal irracional. Manetti, por ejemplo, se burla de sus creencias por ser especialmente inadecuadas para un hombre mayor de sesenta años y se sorprende de que no sea capaz de distinguir a los hombres de los cerdos.¹⁶ Esto no se debe únicamente a la mala opinión que Filelfo tenía de Poggio, ni tampoco opera, desde nuestra perspectiva, como una forma de condena automática al hedonismo. Se trata más bien de utilizar a Poggio (y en algunas ocasiones, al mismo Niccoli, quien aparece mencionado por él en el libro primero e incorporado como personaje en el libro segundo) como un ejemplo del tipo de humanistas favorecidos por Cosme de Medici. Filelfo emplea un gran número de epítetos para atacar al hombre responsable por su exilio y el de los aristócratas que protagonizan el *De exilio*. En el proemio, por ejemplo, lo denomina *callidus veterator*, *veneficus*, *impius parricida* y señala su origen humilde para contraponerlo a los hombres de la nobleza. Según Filelfo, las costumbres abyectas de Cosme habrían tenido un efecto devastador sobre a moral de los florentinos, al punto de que durante el breve período en el que fue exiliado, la ciudad habría experimentado una edad de oro comparable a aquella de la que hablan los poetas, en la que el crimen y la lujuria se habrían extinguido por completo.¹⁷ El hecho de que sean humanistas como Poggio los que permanecerán en la ciudad da a entender que las costumbres se relajarán nuevamente y que el hedonismo

¹⁵ Sobre la enemistad entre Poggio y Filelfo, véase Keyser (2015).

¹⁶ “Doleo autem vicem tuam, qui iam homo sexagenarius –non eim possum me continere- ita vivas ut inter hominem et inertem aliquam pecudem nihil interesse putes” (*De exilio*, 149)

¹⁷ “Iam nullæ usquam neque expilationes ne speculatus nec furta audiebantur, quam neque expilationes nec peculatus nec furta audiebantur. Nulla adulteria, nullæ corruptelæ, nulla veneficia patrabantur. [...] Nihil per libidinem et animi impotentiam agere licebat.” (*De exilio* I, 10)

entendido en el sentido en el que lo hemos visto en palabras de “Poggio Bambalio” dominará el horizonte moral de la ciudad.¹⁸

La derrota final de Poggio en el debate del libro primero no surge directamente de su carácter “bestial” ni de su definición errada de la *voluptas*. La discusión se da por terminada cuando comete un error de interpretación de un texto antiguo: la *Iliada* de Homero. Cuando Poggio intenta demostrar su tesis de que el vino está entre los placeres más importantes, señala:

Poggius. Nam quanti vini vim atque virtutem Homerus fecerit, si quemadmodum tu e Philelfo tuo Græcas litteras didicissem, facile tibi probarem illis ipsis versibus quos laudibus in cælum Nicolaus Nicolus crebro effert. Ait enim et creberrimo usurpare sermone meus Nicolaus consuevit nihil sibi tantopere, cum Manuele Chrysolora Homerum audiret aliquando placuisse quantopere versus illos quibus Hecuba Hectorem filium e difficiliore quodam prælio in urbem sacrificii gratia redeuntem alloquitur. In illis sane quanti sit vinum faciundum, Homerus perspicue complectitur. (*De exilio*, I, 161).

Es importante tener en cuenta que la lectura en lengua original de los textos homéricos era algo aún relativamente reciente en el momento en el que transcurre el diálogo de Filelfo. La figura de Manuel Chrysoloras fue clave en este proceso ya que él precisamente fue el encargado de reintroducir el conocimiento del griego antiguo en Florencia por iniciativa de Coluccio Salutati. Filelfo aquí se encarga de promocionar su propio conocimiento de esta lengua al hacer que Poggio se lamenta no haber aprendido griego directamente de él. Poggio, además, señala que Niccoli tampoco conocía la lengua griega, e incluso que su conocimiento de la lengua latina era deficiente.¹⁹ Los versos homéricos en cuestión son traducidos al latín por Manetti:

¹⁸ Filelfo presenta, sin embargo, un quiebre entre Poggio y su mecenas al proponer una interpretación del *De infelicitate principum* y *De nobilitate*: “At est mihi apud eum fides. Et quo magis mireris quam est nescius sui, libellos duos scripsi, quos nondum aedidi: alterum *De nobilitate*, alterum *De infelicitate principum*, quibus homo ineptus se laudari putat, cum vituperetur ab me maxime, quippe quem et ignobilem esse doceo et infelicem” (II, 109)

¹⁹ Filelfo se burla a menudo de Niccoli en sus *Satirae* (Oliver 1949). En su Manetti presenta una visión favorable de Niccoli y señala que si no produjo ningún texto de importancia es mayormente porque era demasiado crítico de sí mismo.

Quid Martem indomitum linquens huc, nate, redisti?
Nempe piis manibus summa qui praesidet arce
Sacra Iovi facturus ades, furor asper Achivum
Usque adeo exuperans urbem premit. Ast age vinum,
Nate, mane, tibi dulce feram, quo prima tonanti
Caelicolisque aliis facias libamina, prosis
Potans inde tibi. Vires nanque acrius augent
Vina fatigato, qualis tu, nate, labore
Lassus es, auxilio dum cives eripis hosti. (*De exilio*, I, 162)²⁰

Sin embargo, Manetti añade también la respuesta de Héctor frente a esta proposición de Hécuba, demostrando así que su conocimiento no sólo excede al de Poggio (y Niccoli) por su capacidad para traducir del griego, sino también porque posee un conocimiento completo y de primera mano de las fuentes antiguas. Repone así los versos inmediatamente siguientes:

Meliflluam, genetrix, vinum mihi ferre caveto,
ne natum enerves corpusque animumque relinquat
vis roburque suum. (*De exilio*, I, 164)

De esta forma, Poggio se ve obligado a reconocer que su propio argumento le juega en contra y abandona rápidamente el debate, que se cierra con una serie de ejemplos bíblicos e históricos sobre la infelicidad de quienes persiguen placeres corporales.

Esta última sección de la discusión le permite a conectar a Filelfo a Niccolò Niccoli, Poggio Bracciolini e (indirectamente) a Cosme de Medici como hedonistas libertinos que proclaman apoyarse en fuentes antiguas pese a que no las conocen de primera mano ni están intelectualmente capacitados para interpretarlas. Aunque no se hable específicamente de epicureísmo, no deja de ser significativo que en este debate sobre el placer aparezcan los dos mayores responsables de la recuperación de *De rerum natura* y de su reintroducción en los círculos letrados de Florencia. No se trata, desde nuestra perspectiva, de que Filelfo intente aquí condenar la doctrina epicúrea, sino que su propósito es más bien demostrar que en ausencia de humanistas verdaderamente formados como él, la interpretación que podrá hacerse de esta corriente de pensamiento quedará en manos de sujetos mal intencionados

²⁰ Se trata de la traducción de *Ilíada*, 6, 258-26.

como Poggio y Niccoli, quienes lo usarán para justificar su ignorancia y su búsqueda de placeres sibaríticos. Demostrar este punto parece ser más importante para Filelfo en el *De exilio* que establecer con claridad el significado de la *voluptas* y su rol preciso en la vida del *sapiens*.

Pese a todo, no puede dejar de mencionarse que esta batería de argumentos filosóficos y filológicos no terminan de amedrentar a Poggio, que en el libro II retoma su argumento central contra Manetti: acusarlo de ser un *sophista*, ocupado en sutilezas y estratagemas dialécticas que no tienen ninguna realidad fuera de las palabras. Cabe preguntarse si en algún punto la continua apelación de Poggio a la experiencia sensible y al consenso generalizado sobre la importancia del placer corporal no implica una cuota de resistencia a la intelectualización de la moral que Filelfo no deseó, o no pudo, desterrar por completo de su diálogo.

4. Conclusiones

El debate que analizamos aquí pormenorizadamente no ocupa un lugar tan importante en el *De exilio* como otras cuestiones. Tal como dijimos al principio, el objetivo central del texto se aproxima más al de las *consolationes* antiguas, en donde se contraponen la amargura frente a un giro negativo de la fortuna a una doctrina filosófica capaz de demostrar que este sufrimiento no afecta (o no debería afectar) a los hombres sabios. La *voluptas* no entra realmente en este esquema, y es significativo que poco después de la refutación de Poggio por parte de Manetti que acabamos de citar, Palla retome el hilo central de la discusión asociando la austeridad de Cristo con la de Zenón de Citio.²¹ De esta manera, la asociación tradicional entre estoicismo y cristianismo es retomada haciendo omisión de los placeres, sean estos sibaríticos o epicúreos en el sentido propio.

Por este motivo, en comparación con los otros dos textos que hemos citado, el *De vero bono* y la *Defensio Epicuri* de Raimondi, Filelfo mantiene una posición más

²¹ De exilio I, 178.

ambivalente respecto de la posibilidad de asociar *voluptas* con *summum bonum*.²² Si bien se ocupa de señalar que Poggio se equivoca en su concepción vulgar del epicureísmo, no se encarga de separar detenidamente la paja del grano para alcanzar una definición precisa al respecto, así como tampoco intenta zanjar la cuestión de si la gestión moderada y racional de los placeres forma parte del horizonte moral fundamental del ser humano, o si es una cuestión accesoria que sólo se ubica dentro de una serie de preceptos generales para no caer en los excesos más obvios. Sin embargo, el texto de Filelfo presenta algunas características únicas que lo distinguen de otros testimonios más abundantes del debate sobre la *voluptas* en el *Quattrocento*. Por su ubicación particular en un contexto político concreto, presenta una articulación original entre los problemas éticos tradicionales y su interpretación en un contexto de enfrentamiento simbólico con los intelectuales bajo la órbita de los Medici. El trabajo sobre la recuperación de la Antigüedad, que se observa en la forma dialógica ciceroniana, en las constantes alusiones a las distintas escuelas filosóficas, a la poesía y a la historia, aparece contextualizado aquí en este enfrentamiento. Pese a que Filelfo no podía desconocer el rol fundamental de Niccoli y Poggio en la recuperación de manuscritos antiguos, que ya había rendido sus frutos más importantes en el momento de composición de texto, sin embargo elige caracterizarlos como representantes de la ignorancia y la inferioridad moral de su mecenas. Conocer una fuente antigua en su lengua original y ser capaz de analizarla en su totalidad y no a partir de fragmentos, como vimos en la cita de la *Iliada*, era la forma privilegiada por los humanistas para demostrar su capacidad para intervenir incluso en el plano político. El ejemplo más célebre de esto es la refutación de la donación de Constantino realizada por Lorenzo Valla en 1440. Cabe recordar, sin embargo, que la capacidad real de intervenir políticamente a partir de estas demostraciones de erudición parece haber sido muy limitada.

5. Bibliografía

²² También la epístola a Francanzano que citamos más arriba es mucho más explícita en cuanto a esto que el *De exilio*.

- Davies, Martin, y Cosma Raimondi. 1987. «Cosma Raimondi's Defence of Epicurus». *Rinascimento* 27: 123-39.
- Di Zenzo, Salvatore-Floro. 1978. *Un umanista epicureo del sec. XV e il ritrovamento del suo epistolario*. Nápoles: Edizioni del delfino.
- Epicuro. 1999. «Epicuro: carta a Meneceo». Traducido por Pablo Oyarzún. *Onomazein* 4: 403-25.
- Filelfo, Francesco. 2013. *On exile*. Editado por Jeroen de Keyser. Traducido por W. Scott Blanchard. Cambridge: Harvard University Press.
- Gambino Longo, Susanna. 2004. *Savoir de la Nature et Poésie des Choses. Lucrèce et Épicure à la Renaissance italienne*. París: Honoré Champion.
- Garin, Eugenio. 1961. «Ricerca sull'Epicureismo del Quattrocento». En *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: Ricerche e documenti*, 72-93. Florencia: Sansoni.
- Gentile, Giovanni. 1962. *Storia della filosofia italiana. Fino a Lorenzo Valla*. Florencia: Sansoni.
- Greenblatt, Stephen. 2011. *The Swerve: How the World Became Modern*. New York: W.W. Norton & Cía.
- Heller, Ágnes. 1994. *El hombre del Renacimiento*. Traducido por J.F. Ivars y Antonio Prometeo Moya. Barcelona: Península.
- Kent, D. V., y F. W. Kent. 1981. «A Self Disciplining Pact Made by the Peruzzi Family of Florence (June 1433)». *Renaissance Quarterly* 34 (3): 337-55. doi:10.2307/2861489.
- Keyser, Jeroen De. 2015. «Francesco Filelfo's Feud with Poggio Bracciolini». En *Forms of Conflict and Rivalries in Renaissance Europe*, 13-27. Gotinga: V&R unipress - Bonn University Press. <https://lirias.kuleuven.be/handle/123456789/422768>.
- . 2017. «The Transmission of Francesco Filelfo's 'Commentationes Florentinae De Exilio'». *Interpres: Rivista di Studi Quattrocenteschi*, n.º 30. Accedido enero 31. https://www.academia.edu/4488028/The_Transmission_of_Francesco_Filelfo_s_Commentationes_Florentinae_De_Exilio_.
- Lampe, Kurt. 2015. *The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Oliver, Revilo P. 1949. «The Satires of Filelfo». *Italica* 26 (1): 23-46. doi:10.2307/476056.
- Palmer, Ada. 2014. *Reading Lucretius in the Renaissance*. Cambridge: Harvard University Press.
- Robin, Diana. 1991. *Filelfo in Milan. Writings, 1451-1477*. New Jersey: Princeton University Press.
- Valla, Lorenzo. 1970. *De vero falsoque bono*. Editado por Maristella Lorch. Bari: Adriatica.