

Artículos

El *De libero arbitrio* de Lorenzo Valla: un diálogo entre teología y *studia humanitatis*

Lorenzo Valla's *De libero arbitrio*: A Dialogue between Theology and the *Studia Humanitatis*

Mariano Alejandro Vilar

Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas
"Dr. Amado Alonso", Universidad de Buenos Aires; CONICET, Buenos Aires, Argentina
mavilar@uba.ar
ORCID: 0000-0002-8220-7165

DOI: <https://doi.org/10.53439/stdfyt55.28.2025.135-160>

Resumen: El diálogo *De libero arbitrio* de Lorenzo Valla es un texto clave para comprender y analizar los debates sobre la teología cristiana en el contexto del renacimiento de los *studia humanitatis* en la primera mitad del Quattrocento. Fiel a su estilo polémico, Valla ataca la perspectiva boeciana sobre el libre albedrío presentada en el libro V de su *De consolatione philosophiae*, utilizando argumentos que buscan impugnar la intrusión de la filosofía en los asuntos teológicos. La propuesta de este artículo es analizar estos problemas a través de la estructura dialógica del *De libero arbitrio*, en el contexto del renacimiento del diálogo antiguo en el siglo XV y de los otros diálogos de Valla. Asimismo, se examina cómo este diálogo articula recursos filosóficos, teológicos y retóricos para replantear la relación entre razón humana, fe cristiana y libertad, y se concluye con una reflexión sobre la proyección inmediata de estos posicionamientos en algunos textos de Erasmo y Lutero.

Palabras clave: *De libero arbitrio*, Lorenzo Valla, diálogo, teología, libre albedrío, Boecio

Abstract: Lorenzo Valla's dialogue *De libero arbitrio* is a key text for understanding and analyzing the debates on Christian theology in the context of the Renaissance of the *studia humanitatis* in the first half of the Quattrocento. True to his polemical style, Valla attacks the Boethian perspective on free will presented in book V of his *De consolatione philosophiae*, using arguments aimed at challenging the intrusion of philosophy into theological matters. This article aims to analyze these issues through the dialogical structure of the *De libero arbitrio*, in the context of the 15th-century revival of the ancient dialogue form and in relation to Valla's other dialogues. The article also examines how this dialogue weaves together philosophical, theological, and rhetorical resources to rethink the relationship between human reason, Christian faith, and freedom, and concludes with a reflection on the immediate influence of these positions in certain texts by Erasmus and Luther.

Keywords: *De libero arbitrio*, Lorenzo Valla, dialogue, theology, free will, Boethius

Recibido: 06/09/2024

Aceptado: 17/03/2025

Lorenzo Valla y la filosofía

El *De libero arbitrio* es, junto con las *Dialecticae disputationes* (también conocidas como *Repastinatio dialecticae et philosophia*), el texto más filosófico de Lorenzo Valla (c.1406-1457). Su importancia para la historia de la filosofía moderna suele asociarse a que el texto fue comentado con cierto detalle por Gottfried Leibniz (1878), quien, en su *Teodicea*, le dedica al humanista romano las siguientes palabras:

Pero habiendo recordado el *Diálogo* de Lorenzo Valla sobre el libre albedrío contra Boecio, del que queda hecha mención, he creído que sería oportuno exponer aquí lo sustancial conservando la forma de diálogo, y después continuar yo la ficción donde él la concluye; y esto lo hago, no tanto por amenizar la materia como por explicarme a la conclusión de mi discurso, de la manera más clara y popular que me sea posible. Este diálogo de Valla y sus libros sobre el placer y el verdadero bien muestran que era tan buen filósofo como humanista¹. (§ 405)

Aunque Leibniz parece poner al mismo nivel al *De vero bono* (también conocido como *De voluptate* [Sobre el placer]) y al *De libero arbitrio*, lo cierto es que el primero de estos diálogos no parece haber tenido un impacto tan visible en reflexiones posteriores sobre la *philosophia moralis*, quizás en parte por las posiciones altamente heterodoxas que presenta sobre algunos puntos². El *De libero arbitrio*, que también tiene rastros de la *vis* polémica de Valla, gozó de mayor fortuna por su vinculación con los debates sobre la temática a principios de la Reforma.

¹ Para una comparación detallada de la actitud crítica de Valla al estoicismo boeciano por contraste al rescate que realiza Leibniz de este aspecto de su filosofía, véase Cameron (2007).

² El *De vero bono* es uno de los testimonios más importantes del renovado interés por el epicureísmo en el contexto de los *studia humanitatis* (Ballestra-Puech, 2013; Lorch, 1991; Vilar, 2017), y por este motivo es posible que haya influenciado textos como la *Utopía* de Tomás Moro (en donde la moral utopiense tiene rasgos claramente epicúreos y en algunos puntos similares a los que se perciben en el texto de Valla) y el coloquio de Erasmo titulado *Epicureus*. Sin embargo, ninguno de estos textos cita el *De vero bono* explícitamente.

El diálogo fue redactado cerca de 1437, en la época más productiva de la carrera de Valla, quien se encontraba en el séquito de Alfonso el Magnífico durante su larga guerra de conquista de Nápoles³. Para entonces Valla ya había comenzado hacía tiempo con la elaboración de sus *Elegantiae linguae latinae*, sin duda el texto que provocaría mayor repercusión y que lo consagraría como el *grammaticus* más importante del *Quattrocento*. El *De vero bono*, su primer diálogo, contaba con dos versiones: la de 1431 y la de 1433, que varían en algunos puntos significativos. Su texto más editado en el presente, su *declamatio* contra la supuesta “donación de Constantino”, producida a instancias de Alfonso en contra de las aspiraciones políticas del papado (ocupado en ese momento por Eugenio IV, que defendía la soberanía de la casa de Anjou por sobre el territorio napolitano), también data de 1440. Muy cercana es la producción de otro diálogo de Valla, mucho más abiertamente polémico que el *De libero arbitrio*: el *De professione religiosorum*, en donde cuestiona las supuestas ventajas y beneficios de las órdenes religiosas. Finalmente, también las *Dialecticae disputationes* (que, como muchos de sus textos, tuvieron diferentes versiones y títulos) datan de estos mismos años⁴.

Suele considerarse que el juicio inquisitorial al que Valla fue sometido en 1444, y en el que fue finalmente exonerado por la influencia del rey Alfonso, puso un freno a sus impulsos heterodoxos (Fubini, 1990; Trinkaus, 1996, p. 38). Más importante aún fue su posterior deseo de reconciliación con la corte papal, que finalmente tuvo lugar tras el ascenso de Nicolás V, quien lo invitó de nuevo a Roma. Aunque Valla siguió produciendo textos significativos (y traducciones del griego) hasta su muerte, es innegable que el período entre 1431 y 1444 define su obra como una de las más destacadas de los *studia humanitatis* de su tiempo, y como una de las principales fuerzas detrás de la nueva forma de erudición que atrajo a intelectuales, y, eventualmente, a políticos y cortesanos del primer Renacimiento.

Esta fama se cimentó en una serie de características que atravesaban tanto sus textos como su forma de conducirse entre sus colegas. La primera de ellas es su conocimiento profundo y riguroso del latín y de la obra de algunos de sus

³ Para más detalles sobre su datación y su circulación manuscrita véanse las ediciones de Anfossi (Valla, 1934) y Kessler (Valla, 1987).

⁴ No corresponde a los objetivos de este estudio referirse a la multitud de estudios sobre todos estos textos. Cabe mencionar, sin embargo, que el recorrido biográfico e intelectual que plantea Fois (1969) sigue siendo de gran utilidad. Para un breve recorrido biográfico, véase Fubini (2001, pp. 130-135).

exponentes más ilustres, principalmente Quintiliano, a quien Valla consideraba una guía más fiable que Marco Tulio Cicerón⁵. Este conocimiento se manifestaba tanto en su erudición a la hora de componer un texto como al momento de debatir con cualquiera de sus contemporáneos o antecesores inmediatos, a quienes consideraba inferiores a él⁶. Un segundo aspecto, más relevante para los propósitos de este trabajo, consiste en su creencia en que la comprensión adecuada de la lengua latina en su momento de mayor esplendor tendría un impacto sobre *todas* las disciplinas⁷. Esto implicaba, en teoría, que ser un conocedor de esta lengua en todos sus vericuetos tendría como consecuencia una autoridad por sobre todas las disciplinas que hacen uso de ella. Es en base a esta autoridad que Valla se considera más que capacitado para participar de debates de filosofía moral, teología, dialéctica, política e historiografía.

Varios años después de la muerte de Valla, el florentino Angelo Poliziano (1454-1494), que con sus *Miscellanea* siguió el espíritu de la erudición y precisión filológica de su antecesor romano, expresaría con mucha claridad el rol del *grammaticus* en el contexto del auge de los *studia humanitatis* y su relación con otras ramas del saber:

Grammaticorum enim sunt hae partes, ut omne scriptorum genus, poetas, historicos, oratores, philosophos, medicos, iureconsultos excutiant atque enarrent. Nostra aetas, parum perita rerum veterum, nimis brevi gyro grammaticum sepsit. At apud antiquos olim tantum auctoritatis hic ordo habuit ut censores essent et iudices scriptorum omnium soli grammatici, quos ob id etiam criticos vocabant. [Los gramáticos tienen la función de examinar y explicar escritores de todo tipo: poetas, historiadores, oradores, filósofos, médicos, jurisconsultos. Nuestra época,

⁵ Uno de los primeros textos conservados es su epístola “Quintiliani Tullique examen”, en el que compara favorablemente la *declamatio* atribuida a Quintiliano titulada *Gladiator* (decl. mayor IX) con algunos defectos que encuentra en el *Pro Ligario* de Cicerón. Véase Pagliaroli (2006)

⁶ Su carta apologética a Joan Serra (Gaeta, 1440) ofrece un ejemplo contundente. Valla declara que sus *Elegantiae* han hecho más por la recuperación del latín que “melius mereri de lingua Latina, quam omnes qui sexcentis iam annis vel de grammatica vel de rhetorica vel de logica vel de iure civili atque canonico vel de verborum significatione scripserunt [cualquiera que haya escrito sobre gramática, retórica, lógica, derecho civil y canónico o el significado de las palabras en los últimos seiscientos años]” (13, 11). Citamos la edición latín-inglés de Cook (Valla, 2013). La traducción es propia.

⁷ El testimonio más célebre de esta teoría se observa en el proemio al libro primero de las *Elegancias*, en donde declara: “qua [lingua romana] vixente quis ignorat studia Omnia disciplinasque vigere, occidente occidere?”.

poco experta en las cosas de la antigüedad, ha restringido al gramático a un campo demasiado pequeño. Pero entre los antiguos este orden tenía tanta autoridad que solo los gramáticos eran censores y jueces de todos los escritores, por lo que también se los llamaba “críticos”]. (*Lamia*, 71)⁸

No hay duda de que Valla hubiera estado de acuerdo con esta concepción de su propio rol como gramático (o filólogo). Cabe señalar, sin embargo, que a diferencia de Poliziano, que pertenecía al círculo neoplatónico florentino de Ficino y Pico della Mirandola, Valla no consideraba que hubiera prácticamente nada digno de rescate de la filosofía pagana⁹.

El *De libero arbitrio* y el diálogo renacentista

El *De libero arbitrio* es un diálogo breve que narra el intercambio entre dos personajes: Lorenzo (que es inequívocamente el mismo Valla) y Antonio Glarea, quien es presentado sucintamente como un *homine perliterato ac bene acuto* que a su vez es coterráneo de Valla por haber nacido en San Lorenzo¹⁰. Si bien son los únicos interlocutores, el diálogo tiene espectadores, ya que sucede en la residencia de Lorenzo, quien en ese momento se encontraba con algunos miembros de su casa. Además, el diálogo tiene un lector, ya que está dedicado a García Aznárez de Añón, el obispo de Lérida entre 1435 y 1449. No solo la introducción del texto está dirigida a él, sino que al finalizar el intercambio entre Lorenzo y Antonio se declara la intención del primero de enviarle el texto para que emita su opinión.

Luego de una breve introducción, el diálogo comienza en un tono pedagógico. Antonio desea conocer la opinión de Lorenzo sobre el libre albedrío, la cuestión que considera más ardua de todas las que plantea la teología. Lorenzo, luego de alguna renuencia sobre la posibilidad de encarar una empresa tan difícil en la que nadie obtuvo resultados provechosos, acepta el intercambio. Solo exige una condición: que el debate se centre solo en la cuestión del libre albedrío, y que, resuelta esta, no se extienda más allá. Lorenzo

⁸ Citamos según la traducción de Vilar (2022).

⁹ Esta dimensión teológica de la obra de Valla ha sido subrayada, entre otros, por di Napoli (1971), quien lo interpreta como un pensador cristiano que buscó una reforma de la cultura a partir de una integración entre filología humanista y doctrina cristiana.

¹⁰ No hay precisiones sobre la identidad de Antonio Glarea, que no aparece mencionado en otros diálogos ni tampoco entre los destinatarios de las epístolas de Valla que se han conservado.

lo enuncia diciéndole a Antonio que aceptará invitarlo a almorzar, pero no a cenar. Antonio, sin entender del todo la condición, se manifiesta de acuerdo.

Aunque el *De libero arbitrio* no está dividido en libros o capítulos, es sencillo identificar tres grandes secciones del debate. La primera toma como caso testigo el de Judas, quien o bien fue obligado a pecar por Dios, lo que implicaría que el libre albedrío no existe, y por lo tanto tampoco es justo atribuirle responsabilidad por su traición, o bien pudo no haber pecado, lo que implicaría que el conocimiento de Dios, o más específicamente su *prescientia*, es falible. De ahí la cuestión deriva a la relación entre conocer algo y ser su causa. Por ejemplo, dice Lorenzo, sabemos que luego del día viene la noche, y no por eso este conocimiento *causa* la noche. Este argumento es desechado por Antonio que señala que la analogía no es válida, ya que el problema del libre albedrío está asociado necesariamente con el de la voluntad y no con la repetición mecánica de fenómenos naturales.

Aquí el ejemplo pasa a ser uno inmediato y concreto: Antonio le plantea a Lorenzo que él podría a continuación decidir mover su pie izquierdo o su pie derecho. ¿Es posible saber por anticipado cuál moverá y aun así decir que tuvo la libertad de decidirlo? De esto deriva una serie de argumentos y bromas respecto de la posibilidad de determinar la acción en base a su posible anticipación por parte del otro que se alejan progresivamente de la cuestión. Finalmente, cuando deciden volver al caso de Judas, aparece una de las hipótesis centrales del texto (y quizás la más relevante en términos filosóficos): la importancia de los potenciales irrealizados. Lorenzo sostiene que Judas actuó de una manera, pero esto no impide el hecho de que pudo hacerlo de otra, y en esta posibilidad irrealizada existiría un libre albedrío que no es incompatible con la omnisciencia divina¹¹. Antonio, luego de intentar rechazar este argumento, pide que le sea explicado con más claridad.

Por último se introduce el último ejemplo del diálogo, y también el más extenso. Lorenzo plantea una escena imaginaria en la que Sexto Tarquinio, el último rey de los romanos, se acerca al dios Apolo para que prediga su futuro. Cuando Apolo le narra que será exiliado luego de cometer actos abominables, Sexto le responde quejándose amargamente y pidiendo explicaciones por un destino tan funesto por el que no se siente en ninguna medida responsable. Frente a esto, Apolo le responde que no es él a quien debe formular sus quejas,

¹¹ No ahondaremos aquí en las fuentes filosóficas y teológicas concretas de las que parte Valla para proponer la idea de que no todo lo posible es necesariamente real. Véase al respecto el artículo de Sturlese (2010), que resalta en este sentido la influencia de Duns Scoto.

ya que solo se ocupa de predecir el futuro. Júpiter es quien endurece los corazones de los hombres y no él¹². Esta explicación es satisfactoria, dice Lorenzo, porque separa en dos personajes diferentes (Apolo y Júpiter) dos facultades que están unidas en Dios: la presciencia y la omnipotencia.

Antonio, sin embargo, encuentra problemas también con esta división, que pareciera en última instancia suprimir de nuevo el libre albedrío humano por el peso absoluto de la voluntad divina. Pero aquí Lorenzo le recuerda que él tiene la potestad de terminar el debate cuando lo considere oportuno, ya que se había comprometido solo “al almuerzo” y no a “la cena”. Acepta, sin embargo, añadir una refutación de Boecio y su solución al problema del libre albedrío incluida en el quinto libro de su *De consolazione philosophiae*. El argumento central consistirá en condenar el imperdonable olvido de Boecio de tomar en cuenta la posición cristiana sobre el problema, presentada en varias de las epístolas de Pablo, y en vez de eso emplear argumentos filosóficos que son extraños a la cuestión.

Para finalizar, Lorenzo plantea que es importante realizar una *exhortatio* que no estará dirigida a Antonio (que, como buen cristiano, no la necesita) sino a los lectores y al resto de los presentes en su residencia. En esta exhortación resaltará que el ser humano no puede entender los motivos divinos ni tiene necesidad de hacerlo para mantener su fe: al contrario, la verdadera fe en Dios prescinde de la filosofía. Pablo, al que pone al nivel de los ángeles, tampoco obtuvo esta comprensión en términos intelectuales y esto no obstaculizó su fe, sino que incluso la hizo más fuerte.

Indudablemente el *De libero arbitrio* forma parte de la misma tradición del diálogo humanista que fue inaugurada a inicios del siglo XV por Leonardo Bruni con sus *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*¹³. Tal como señala David Marsh (1980, p. 6), sin embargo, su estructura no es tanto ciceroniana como platónico-socrática. En esto se diferencia notablemente del *De vero bono* del mismo Valla, en donde las similitudes con el *De natura deorum* y el *De finibus bonorum et malorum* son patentes¹⁴. El *De libero arbitrio* no solo es un diálogo mucho más breve

¹² Es interesante señalar que Leibniz consideraba que este diálogo imaginario era efectivamente uno de los principales aportes del *De libero arbitrio* de Valla y se ocupa de continuarlo en su *Teodicea*, añadiendo nuevos personajes humanos y divinos para explicar su propia teoría.

¹³ Los aportes de Marsh (1980) y Cox (1992) continúan siendo esenciales. Más recientemente, la compilación de artículos de Heitsch & Vallée (2004) también ofrece un aporte valioso al estudio de esta temática.

¹⁴ Tanto el diálogo de Valla como el *De finibus* y el *De natura deorum* ciceroniano presentan un intercambio prolongado entre personajes históricos en el que cada uno expresa una posición diferente. La mayoría de las exposiciones son continuas, es decir, no hay

y que se desarrolla sin interrupciones, sino que además presenta solo dos interlocutores que se encuentran en un espacio privado, aunque con un auditorio.

Fundamentalmente, no se trata aquí de un diálogo en el que se presenten dos perspectivas contrapuestas de un problema según la estructura *in utramque partem* que aparece tanto en el *De vero bono* como en el otro diálogo que Valla escribió en el mismo período que el *De libero arbitrio*, el *De professione religiosorum*. En este último texto, cuya extensión es similar al que analizamos aquí, la contraposición de puntos de vista antagónicos es clara: un fraile (cuyo nombre no se nos dice) defenderá la superioridad de su forma de vida y la de los monjes, mientras que Lorenzo (que aquí también aparece con su propio nombre) sostendrá que los cristianos laicos tienen el mismo o incluso más mérito en su fe que aquellos¹⁵. En esto difiere mucho del *De libero arbitrio*, que plantea dos interlocutores en posiciones asimétricas. Antonio Glarea se dirige a la residencia de Lorenzo con la intención de buscar a una persona cuyos conocimientos son mayores a los suyos. Aunque no se trata estrictamente de una relación maestro-discípulo (un modelo dialógico con una extensa tradición que atraviesa la Edad Media), las diferencias en la jerarquía de los interlocutores son marcadas.

Es importante señalar, sin embargo, que Antonio dista de ser un receptor pasivo que se limita a asentir, repreguntar y elogiar a Lorenzo. Al contrario, al inicio del diálogo y en algunos de sus momentos clave, pareciera ser el portavoz de las opiniones más heterodoxas de Valla. Cuando Lorenzo intenta rechazar la propuesta de debatir sobre un tema tan arduo como el libre albedrío, Antonio declara: “sed nescio quomodo impatiens sum et avidus, ut impetum animi cohibere non possim [pero sin embargo no sé por qué estoy impaciente y ávido ‘de conocimiento’, y no puedo inhibir el ímpetu de mi ánimo]” (*DLA*, 118-119)¹⁶. Todavía más claro es el siguiente intercambio:

LAU. Egone satisfaciam quod nemo alius potuit? Nam quid dicam de libris? quibus sive acquiescis, non est aliquid praeterea requirendum;

intercambios permanentes entre los interlocutores, que exponen sus posiciones en discursos extensos. Respecto de la estructura dialógica del *De vero bono*, véase Panizza (1978) y Vilar (2014).

¹⁵ El *De professione* no se encuentra traducido al español. La edición crítica fue realizada por Mariarosa Cortesi, e incluye un valioso estudio introductorio en donde se ubica este diálogo en relación con su contexto, similar en muchos sentidos al del *De libero arbitrio* (Valla, 1986a).

¹⁶ Citamos según la numeración de Anfossi (Valla, 1934). Todas las traducciones al español del *De libero arbitrio* citadas a lo largo del artículo son propias. Existe una traducción parcial del texto al español realizada por Santidrián (Valla, 1986b).

sive non acquiescis, nihil est quod ego melius queam dicere. Quamquam tu videris quam sanctum sit et quam tolerabile omnibus libris, et quidem probatissimis, te bellum indicere, et cum nullo illorum facere. AN. Scio equidem videri non tolerabile ac pene sacrilegum in libris iam usu probatis non acquiescere, sed te non fugit in plerisque solere inter se illos non convenire, diversasque sententias defendere, ac paucissimos esse, quorum auctoritas maior est quam ut eorum dicta veniant in quaestionem; atque in ceteris quidem rebus fere non repugno scriptoribus, modo hunc, modo illum probabiliora dicere existimans. In hac autem, de qua tecum loqui instituo, pace tua et aliorum dictum sit, nemini prorsus assentior.)

[LORENZO. Yo no te daré la satisfacción que nadie más pudo <darle>. ¿Pues qué diré de los libros? O satisfacen <tu deseo de saber>, y no hay otra cosa más que sea requerida, o no lo satisfacen, y no hay nada mejor que yo sea capaz de decir: aunque tú verás qué tan honesto y tolerable es hacerles la guerra a todos los libros, incluyendo los más valorados, sin acordar con ninguno.

ANTONIO. Sé por mi parte que no pareciera tolerable, e incluso casi sacrilego, no darse por satisfecho con libros aprobados por la tradición, pero no se te escapa que suele haber desacuerdo entre muchos de ellos y que defienden opiniones diversas, y son poquísimos aquellos cuya autoridad hace que no sean cuestionados, y en el resto que se ocupan de estos asuntos no rechazo a los escritores, porque estimo que a veces las afirmaciones de uno son más probables, y a veces las de otro. Sin embargo, en esto sobre lo cual hablo contigo, dicho sea con tu consentimiento y el del resto, no asiento por completo con nadie]. (DLA 137-153)

Lo que expresa aquí Antonio sobre la necesidad de ir más allá de las *auctoritates* y cuestionarles todo lo que resulta dudoso o perfectible es el tipo de reflexiones que encontramos muy a menudo en los textos de Valla. En el proemio a su *De professione*, por ejemplo, señala: “et consuesse me et consueturum posthac magis ut stilum ita opiniones veterum sequi tam Grecorum quam Latinorum et more illorum libere loqui [mi costumbre ha sido y será de aquí en adelante seguir todavía más el estilo y las opiniones de los antiguos griegos y latinos así como también su costumbre de hablar con libertad]” (*De professione* I, 14)¹⁷.

Lo mismo se replica respecto de Boecio. En el proemio del *De libero arbitrio* Valla, en tanto autor, explicita su propósito de demostrar que Boecio “nisi

¹⁷ Citamos según la edición de Cortesi (Valla, 1986a). La traducción es propia.

quod nimis philosophiae amator fuit, non eo modo quo debuit disputasse de libero arbitrio in quinto libro de consolatione [por ninguna otra cosa que por la de ser un amante de la filosofía, no debatió sobre el libre albedrío en el quinto libro de su *De la consolación de la filosofía* de la forma en la que debió hacerlo]” (DLA 29-31), pero luego será Antonio quien tendrá que impulsarlo a “realizar un ultraje (*contumelia*) contra Boecio” (171) aparentemente contra su voluntad.

Aunque el diálogo entre Lorenzo y Antonio tiene una tonalidad pedagógica durante buena parte de su desarrollo, la presencia de metáforas militares (también comunes en otros diálogos de Valla, junto a las habituales referencias a la retórica forense) marca la existencia de posiciones en conflicto¹⁸. Podemos observarlo en el siguiente intercambio:

AN. Noli expectare ut tibi tam facile dem manus, aut terga vertam sine sudore et sanguine.

LAU. Macte virtute esto, congregere propius, et comminus collato pede non telo decerne, sed gladio.

[ANTONIO. No esperes que me dé por vencido tan fácil, o que me retire sin sudor y lágrimas.

LORENZO. Bien hecho: avanza hacia la fortaleza a luchar frente a frente, y a pelear no con armas arrojadas sino con la espada]. (DLA 236-240)

La mutua provocación y celebración del carácter agonal de la conversación marca una distancia con la relación jerárquica que el texto había establecido inicialmente entre los interlocutores. Más adelante Lorenzo reconocerá que Antonio fue al combate *pulchre armatus*. El campo semántico militar reaparecerá en un lugar clave del diálogo:

AN. An existimas me aliquid affirmare, ac non disputandi gratia quae-rere? Ceterum tu videris tergiversari ista oratione et quasi de gradu deiectum pugnam detrectare.

¹⁸ En el proemio al *De vero bono*, por ejemplo, Valla declara su intención de esta forma: “Si marchó en este campo y luchó en honor de Cristo, Jesús mismo me dará el escudo de la fe y me ofrecerá la espada ¿Por qué pensaremos entonces en otra cosa que en el triunfo? Así como hicieron Agustín y Lactancio, el primero tomando la espada del enemigo y usándola para matarlo, y el segundo instando a los enemigos a que desenvainaran el hierro entre ellos, así nosotros esperemos y confiemos en que degollaremos a una parte de los enemigos (esto es, los filósofos) e incitaremos a la otra parte a una guerra civil.” (DVB, pr.VI). Citamos según la traducción de Vilar (Valla, 2023). Marsico (2012, p. 9) destaca la frecuencia de este tipo de metáforas en todos sus textos.

LAU. Quasi ego victoriae causa pugnem potiusquam veritatis; ac vide quam sim de gradu deiectus; dasne nosse Deum nunc voluntatem tuam, vel melius quam tute ipse?

[ANTONIO. ¿Pero consideras acaso que yo afirmo alguna cosa en vez de plantearla en pos del debate? Por lo demás, parecería ser que tú tergiversas <la discusión> con estas palabras, y como perdiendo terreno, abandonarás la lucha.

LORENZO. ¡Como si yo luchara por causa de la victoria y no por la de la verdad!]. (DLA 327-334)

Estas citas ilustran la tensión entre el deseo de derrotar al adversario (sea este uno de los interlocutores presentes o el aludido Boecio) y una búsqueda más filosófica y elevada de la verdad. Esta dinámica no es solo característica de los diálogos de Valla, aunque su ostensible y confeso deseo de victoria por sobre sus enemigos la vuelve especialmente notable. En sus *Dialecticae Disputationes*, de hecho, vuelve sobre el *De libero arbitrio* y juzga que la cuestión fue enteramente resuelta:

Hinc pendet quaestio illa de praescintia Dei et arbitrii nostri libertate. De qua quaestione librum iam edidimus, ubi ostendi e calumnia philosophantium factum esse ut haec quaestio insolubilis videtur quae facilima erat ad dissolvendum [De este asunto depende la célebre cuestión de la presciencia divina y de la libertad de nuestro albedrío. Sobre esta cuestión ya publicamos un libro en donde se muestra que este asunto solo parecía irresoluble por las mentiras de los que ejercen la filosofía (*calumnia philosophantium*), ya que era de fácil resolución]. (DD II, 19, 21)¹⁹

Vemos aquí cómo de nuevo la dificultad de la cuestión y la posibilidad de alcanzar la verdad es indisociable de la necesidad de demostrar las falsedades filosóficas, es decir, de sostener una actitud combativa²⁰. Con Antonio, sin embargo, en tanto es interlocutor directo y se muestra dispuesto

¹⁹ Citamos la edición bilingüe latín-inglés de Lodi Nauta (Valla, 2012). La traducción al español es propia.

²⁰ En su *Apologia pro se et contra calumniatores, ad Eugenium IV*, Valla solo se detiene brevemente en el *De libero arbitrio* y lo hace con el propósito explícito de justificar su ataque a Boecio: "Nunquid hoc dixisse hereticum est quasi vero Boetius is sit, quem nephas sit impugnare. Ego in libro illo Paulum sequi malim, qui ex ore dei loquebatur, quam Boetium, qui philosopham Stoicam inducit loquentem, quasi nobis illa verum bonum et ostendat, et praebeat" (Valla, 1518, p. 20v).

a aceptar correcciones, las metáforas militares cederán frente a un impulso compartido de alcanzar un conocimiento.

Podemos plantear al menos cuatro niveles de intercambio dialógico en el *De libero arbitrio*. Por un lado está el diálogo que enmarca todo el texto entre su autor y el destinatario, el obispo de Lérida, aunque aquí no tenemos su palabra. Se trata, en ese sentido, de un diálogo afín al modo epistolar que es también característico de los *studia humanitatis*²¹. En un segundo nivel tenemos el diálogo con Boecio, planteado tanto por el autor como por su alter-ego Lorenzo, en donde Boecio no podrá participar para defenderse pero el lector implícito sin duda podía reponer la argumentación sobre el libre albedrío en el libro V del *De consolazione*. En un tercer nivel, sin duda el más visible, se trata del diálogo propiamente dicho entre Lorenzo y Antonio que hemos estado describiendo.

Existe todavía un último nivel que presenta también una estructura dialógica: el intercambio ficticio al que hicimos alusión entre Sexto Tarquinio y el dios Apolo, y que es usado primero por Lorenzo pero luego también por su interlocutor para marcar puntos clave de su discusión. Es de hecho a través de este intercambio a partir del cual se resuelve la cuestión de la *prescientia* (es decir, de por qué el conocimiento anticipado por parte de Dios no es lo que causa que una acción humana deje de ser libre) y se vuelve manifiesta la imposibilidad de resolver la cuestión de la voluntad divina (el por qué Dios elige castigar a algunos con corazones endurecidos y pecaminosos).

El recurso de enmarcar un diálogo dentro de otro tiene diversos antecedentes y entre los ejemplos más célebres se encuentra el Banquete de Platón, que presenta el diálogo entre Diotima y Sócrates como parte central de la argumentación de este último. Sin embargo, en el *De libero arbitrio* se trata de un diálogo enteramente ficcional, fabricado como un recurso explicativo que tiene tres ventajas: en primer lugar, presentar cuestiones teológicas complejas de una forma amena y retóricamente satisfactoria por contraste con los modos escolásticos de argumentación; en segundo, llevar la cuestión a un plano más seguro en cuanto a posibles heterodoxias, ya que Apolo es un dios pagano cuya existencia no es tomada seriamente y los pecados de Sexto no tienen el mismo estatuto que la

²¹ La conexión entre el género epistolar y el dialógico en los *studia humanitatis* ha sido señalada en varias ocasiones. Marsh (1980) resalta, por ejemplo, que en Leonardo Bruni (considerado el iniciador del género en el *Quattrocento* con sus *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*) el diálogo emerge a partir de la tradición epistolar (p. 25). En un estudio más reciente sobre *Utopia* de Moro, Vallée (2004) destaca que: “for Renaissance humanists the difference between letters and dialogue was not so marked” (p. 52).

traición de Judas; por último, abrir la cuestión al uso de exempla históricos del pasado romano es una preferencia muy característica de los humanistas.

Pensándolo en términos propiamente teológicos, el hecho de que el hombre intente comprender los planes con los que fue creado mediante una conversación ilustra actitudes más existenciales respecto del rol del intercambio dialógico en los *studia humanitatis*²². Es interesante recordar en este sentido que Erasmo de Rotterdam, que había leído intensamente a Valla y en particular su *In Novum Testamentum Annotationes*, retraduce el comienzo del Evangelio de Juan con la frase: “in principio erat sermo”. Esta sustitución del tradicional *verbum* que figura en la Vulgata, y que traduce la polisémica palabra griega *logos* por *sermo*, ha sido interpretada a la luz del interés de los humanistas por la conversación y por el género dialógico en particular²³.

Por otro lado, no se debe perder de vista que Sexto dialoga con Apolo, quien representa el intelecto divino (y la *prescientia* en particular) pero no con Júpiter, que en la alegoría de Lorenzo simboliza la voluntad de Dios. Es esta voluntad la que, como dijimos, sella el destino de Sexto y frente a esta no hay negociación o *sermo* posible:

LAU. Recte loqueris, quod si hunc Sextus mendacem facere non potest, supervacuo preces adhibebit, quis aget? non indignabitur? non irasceatur? non in querelas erumpet? “Itane, Apollo, a sceleribus temperare non possum, virtutem amplecti nequeo, reformare mentem a malignitate non valeo, libertate arbitrii non sum praeditus?”

An. Fortiter Sextus, et vere et iuste: quid iterum deus?

LAU. “Sic se res habet, Sexte. Jupiter, ut lupum rapacem creavit, leporem timidum, leonem animosum, onagrum stolidum, canem rabidum, ovem mitem, ita homini alii finxit dura praecordia, alii molia, alium ad scelera, alium ad virtutem propensorem genuit. Praeterea alteri corri-

²² Cox (1992, p. 6) resalta que la tematización y dramatización de los procesos comunicativos y persuasivos es una característica esencial del diálogo humanista que les permitía poner en práctica diferentes formas de transmitir y producir conocimiento. Respecto de este diálogo en particular, Cameron (2007) sostiene que “Valla turned to what he considered to be the correct approach to the conflict between divine foreknowledge and human freedom: the art of persuasion” (p. 342).

²³ Jarrot (1964), reflexionando sobre la traducción erasmiana, señala en este sentido: “‘Sermo’ means a discourse, a conversation, talking between persons, and, as everyone knows, this was one of the most popular forms of literary activity in the dialogue-conscious Renaissance” (p. 35).

gibile, alteri incorrigibile ingenium dedit, tibi vero malignam animam, nec aliqua ope emendabilem tribuit. Itaque et tu pro qualitate ingenii male ages, et Iupiter pro actionum tuarum atque operum modo male mulctabit, et ita fore per Stygiam paludem iuravit”.

[LORENZO. Es cierto lo que dices, por lo que si Sexto no puede hacer de Apolo un mentiroso y sus oraciones fueron en vano, ¿qué hará? ¿no se indignará? ¿no se encolerizará? ¿no irrumpirá en quejas? “¿Acaso no puedo evitar los crímenes, Apolo? ¿No puedo abrazar la virtud? ¿No tengo la fuerza para apartar mi mente del mal? ¿No me fue otorgado el libre albedrío?”

ANTONIO. El valiente Sexto habla verdad y justicia. ¿Qué hará el dios <Apolo>?

LORENZO. “Así son las cosas, Sexto. Como Júpiter creó al lobo rapaz, a la liebre cobarde, al león valiente, al burro fuerte, al perro rabioso, a la oveja mansa, así es que formó duros los corazones de algunos hombres, de otros blandos, algunos propensos al crimen, otros fueron engendrados más propensos a la virtud. Además dio a algunos un ingenio corregible, pero a ti te otorgó un alma malvada que no puede ser enmendada por ninguna acción. Así es que por la cualidad de tu ingenio obras mal, y Júpiter te castigará por tus acciones y tus obras, y lo ha jurado por la laguna de Estigia”. (DLA 550-567)

Esta imposibilidad con la que se topa Sexto en el relato, y que será replicada por la imposibilidad de Lorenzo de explicar las causas de la voluntad divina en el contexto del diálogo con Antonio, es central para la interpretación del *De libero arbitrio* como un texto esencialmente contrario al libre albedrío y mucho más cercano a la posición que adoptarán Lutero y sus seguidores el siglo siguiente.

La filosofía y la teología en el diálogo entre saberes

En un sentido menos literal, es posible también identificar otro diálogo que opera al interior del *De libero arbitrio*: el diálogo entre disciplinas, en el que la filosofía, como en otros textos de Valla, aparece como el principal blanco de ataque. A diferencia de lo que sucede en textos como el *De vero bono* o las *Disputationes dialecticae*, sin embargo, aquí no propone explícitamente la necesidad de revalorizar y jerarquizar la retórica al estilo de Quintiliano y Cicerón. El debate disciplinar tiene un único objetivo: separar la teología de

la filosofía, en otras palabras, deshacer el nudo que Boecio consolidó en su *De consolazione*²⁴. Esto está planteado ya en las líneas iniciales del texto:

Maxime vellem, Garsia Episcoporum doctissime et optime, ac summo-
pore optarem, ut cum ceteri Christiani homines, tum vero hi qui Theo-
logi vocantur, non ita multum tribuerent philosophiae, nec tantum in
ea operae consumerent, et prope parem ac sororem, ne dicam patro-
nam, theologiae facerent [Desearía con todas mis fuerzas, García, obis-
po doctísimo y óptimo, y quisiera con el mayor cuidado que, como hace
en verdad el resto de los hombres cristianos, aquellos que son llamados
Teólogos no dieran tanta importancia a la filosofía ni consumieran tanto
esfuerzo en ella, y que no la consideraran como un par y hermana de la
teología, por no decir como su dueña]. (DLA 4-9)

Esta afirmación constituye una inversión explícita del postulado *Phi-
losophia ancilla theologiae*, principio expresado de diversas formas a lo largo
de la teología medieval. Valla consideraba que, a pesar de que los teólogos
proclamaban la superioridad de las Escrituras y dogmas de fe, en la práctica
no les concedían suficiente valor, prefiriendo en cambio el lenguaje filosófi-
co. El carácter *bárbaro* de este lenguaje, según Valla, se manifestaba tanto en
su alejamiento del latín clásico como en su posición externa a los límites de
lo que él consideraba la auténtica religión. Valla incluso compara la filosofía
con Sexto Tarquinio, que hace aquí su primera aparición antes del diálogo
ficticio con Apolo al que aludimos previamente:

At eam isti de quibus loquor natam esse ad extirpandas haereses iactant,
quarum potius seminarium est, nec intelligunt se imperitiae accusare piis-
simam antiquitatem quae in expugnandis haeresibus philosophiae arma
non habuit, et saepe contra ipsam philosophiam depugnavit acerrime et
tanquam Tarquinium in exilium eiecit, neque redire passa est. Itane imperi-
riti fuerunt illi et inermes? Et quomodo tantum orbis terrarum in ditionem
suam redegerunt? Vos contra, tali armatura muniti, ne tueri quidem po-
testis, proh rem indignam et flebilem, quod ipsi vobis quasi patrimonium
reliquerunt [Pero aquellos <teólogos> sobre los que hablo consideran que

²⁴ En este sentido declara Cassirer (1951) que “Desde esta posición Valla dejó sentado –y lo mismo hizo Bayle más tarde– que para que el contenido de la fe permaneciera intacto era preciso dejarlo puro y librarlo del peligroso lazo que lo ligaba con la filosofía” (p. 107).

<la filosofía> nació para extirpar y arrojar fuera a los herejes, cuando es más bien su semillero, y no comprendieron que acusaron de impericia a la extremadamente pía Antigüedad, que para expurgar herejías no usaba las armas de la filosofía, y a menudo luchó duramente contra la filosofía misma, y como Tarquinio, fue arrojada al exilio para que no regrese. ¿Fueron en esto hombres inexpertos e inermes? ¿Y de qué modo redujeron todo el orbe bajo su poder? Ustedes, por el contrario, equipados con tal armamento (una cosa indigna y lamentable) no podrían proteger lo que estos nos dejaron como un patrimonio]. (DLA 19-29)

La *piisima antiquitas* que aparece mencionada aquí remite a la valoración habitualmente positiva del cristianismo primitivo y los Padres de la Iglesia que encontramos entre los humanistas ya desde Petrarca, que también había marcado su distancia respecto de la filosofía en su epístola *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Como dijimos, Boecio es para Valla el ejemplo perfecto del pensador que, por seguir demasiado fielmente su interés por la filosofía y sus modos de razonamiento, pierde por completo la capacidad de entender y comunicar las verdades de la fe²⁵. Dentro de esta acusación general, podemos aislar tres objeciones más puntuales: la falta de referencias a las Sagradas Escrituras en el *De consolacione*, la postulación de un modo de conocimiento divino que es incomprensible para la subjetividad humana, y la excesiva confianza en la voluntad y el poder de la voluntad de los hombres.

Los motivos por los que Boecio eligió concentrarse únicamente en argumentos filosóficos en su *De consolatio* han sido objeto de diferentes interpretaciones, incluyendo la teoría de que a la *consolatio* filosófica seguiría una propiamente teológica (Pérez Gómez, 1997, pp. 38-39). Giulio D'Onofrio (2003) desarrolla la interpretación neoplatónica de la divinidad que aparece en el texto, según la cual esta le otorga al hombre la posibilidad de ser *deo mente consimilis*, es decir, de aproximarse a su forma de comprender la realidad mediante el progresivo ascenso de la sabiduría.

²⁵ La recepción de Boecio y de la *Consolatio* en los siglos XIV y XV no estuvo exenta de complejidades, pero Nauta (2003) ha demostrado que la hostilidad manifiesta de Valla frente a su obra no era habitual en lo más mínimo. Petrarca y Salutati lo admiraban, y su uso en las escuelas de gramática continuó siendo muy frecuente pese a las críticas de Valla, que algunos de sus comentaristas (como Badius Ascensius) tomaban en cuenta. Cappelli (2007) señala que Valla encontraba en Boecio “el fundamento, equivocado, de los desarrollos posteriores, que, a través del tomismo, han llevado al disparatado formalismo lógico de su tiempo” (pp. 257-258).

La primera de estas cuestiones no requiere mucho desarrollo. La epístola de Pablo a los Romanos es entre otras cosas una profunda y compleja reflexión sobre la relación entre el pecado, la voluntad humana y la divina. Que Boecio reflexionara sobre estos mismos temas sin citar ni aludir este importantísimo testimonio (que luego recibiría interpretaciones muy distintas en manos de Erasmo y Lutero) demuestra efectivamente su interés en el razonamiento filosófico por sobre la perspectiva religiosa, como resulta evidente desde el mismo título de su obra.

La segunda cuestión, respecto de los modos de conocimiento, es posiblemente uno de los aportes más interesantes del *De libero arbitrio* a la discusión conceptual sobre el libre albedrío. Boecio había desarrollado una explicación particularmente influyente para justificar por qué la presciencia divina no implica la supresión del libre albedrío que consistía en diferenciar tajantemente la forma en la que los mortales percibimos el tiempo de la forma en la que es percibido desde la eternidad. Dice en este sentido: “Itaque si praeuidentiam pensare uelis qua cuncta dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis [no se trata de presciencia, por decirlo así, del futuro, sino de conocimiento de un momento presente que nunca pasa]” (*De consolazione* V, pr. 6, 16-7). Dios “omnia suo cernit aeterno” y percibe la totalidad del tiempo en simultáneo. Esta explicación, que continúa apareciendo recurrentemente en la teología medieval²⁶, es refutada por Valla de la siguiente forma:

Nam quid de aliis dicam? cum Boetius ipse, cui in explicanda hac quaestione datur ab omnibus palma, quod susceperit implere non possit; sed ad quasdam res confugiat imaginarias et commentitias. Ait enim Deum per intelligentiam, quae supra rationem est, et per aeternitatem omnia scire, omniaque habere praesentia. At ego ad cognitionem intelligentiae et aeternitatis, qui rationalis sum et nihil extra tempus agnosco, aspirare qui possum? Haec ne Boetius quidem ipsum suspicor intellexisse, si modo vera sunt quae dixit, quod non credo. Non enim verum dicere censendus est cuius orationem nec ipse nec alius intelligat [¿Qué diré de

²⁶ La encontramos por ejemplo en la *distinctio* XXXIX del libro primero de las *Sententiae*, donde Pedro Lombardo declara “Simul itaque et immutabiliter scit Deus omnia quae fuerunt et sunt et erunt, tam bona quam mala; praescit quoque omnia futura, tam bona quam mala”. No ahondaremos aquí en las múltiples ramificaciones de esta teoría en la teología medieval.

otros, cuando el mismo Boecio, al explicar esta cuestión recibió de todos la palma de la victoria, aunque no pudo alcanzar la solución que buscaba, sino que se refugió en cosas imaginarias e inventadas? Pues dijo que Dios, a través de la inteligencia que está por sobre la razón, y gracias a la eternidad, conoce todas las cosas y las tiene todas ellas en su presencia, pero yo, que soy un ser racional y no puedo aspirar a conocer nada que esté por fuera del tiempo, ¿cómo puedo aspirar a conocer esto? Sospecho que tampoco Boecio lo comprendía, si las cosas que dijera fueran verdad, cosa que no creo. Pues no debe considerar que dice la verdad aquel cuyo discurso no es entendido ni por él mismo ni por otros]. (DLA 153-164)

El argumento es tanto gnoseológico como retórico. La explicación de Boecio no es juzgada en términos de su consistencia teológica u ontológica, sino por su incapacidad de ser comprensible desde el intelecto humano. Los seres humanos no podemos conocer nada que esté “por fuera del tiempo” (*nihil extra tempus agnoscere*), lo que recuerda la estética trascendental de Immanuel Kant. Un argumento que depende de nuestra capacidad de imaginar una forma de conocimiento totalmente ajena a nuestra comprensión no puede ser persuasivo, y en la medida en que falla incluso en persuadir a quien lo pronuncia, carece de todo valor de verdad.

El diálogo que analizamos entre Apolo y Sexo Tarquinio se comprende mejor a la luz de esta objeción, ya que su eficiencia depende de nuestra capacidad humana para imaginar esa escena²⁷. El conocimiento divino es para Valla susceptible de ser comprendido dialógicamente. La voluntad divina, por el contrario, permanece inaccesible.

El último argumento contra Boecio apela a esta cuestión, aunque no la desarrolla. En sus observaciones finales, Lorenzo declara que:

Nam primus Paulus ait: “Non est volentis neque currentis hominis, sed miserentis Dei”. Boetius vero in tota disputatione colligit, non quidem verbis, sed re: Non est providentis Dei, sed volentis ac currentis hominis. Deinde non satis est disputare de providentia Dei, nisi dicatur etiam de

²⁷ Para Valla, la verosimilitud de los relatos que introducen los filósofos para explicar y argumentar sus puntos de vista es de gran importancia. Así lo demuestra cuando en el segundo libro del *De vero bono* (II, XXVI) desmenuza la historia del anillo de Giges que aparece en *La república* de Platón (359d-360b) y el *De officiis* (III, 9, 38) ciceroniano. Valla concluye allí que el relato “non quadrat” y señala sus numerosas inconsistencias.

voluntate [Pablo primero dijo: “no depende del que quiere ni del que corre, sino de la misericordia de Dios” (*Rom.* 9, 16). En toda esta discusión, Boecio entiende, a mi juicio (y no por las palabras que usa sino por las cosas que dice), esto: no es por causa de la providencia divina, sino del hombre que quiere y que corre. Además, no basta con discutir sobre la providencia de Dios si no se dice algo sobre su voluntad]. (*DLA* 737-743)

Dicho de otro modo, Boecio es acusado de no entender a Pablo (a quien, como dijimos, omite citar) y de proponer un concepto totalmente opuesto al suyo, es decir, la idea de que finalmente la voluntad humana está por sobre la divina. No se trata de las palabras, ya que no hay un pasaje concreto en el que Boecio afirme algo así, sino de la intención global de su discurso.

Así como Boecio no cita las Sagradas Escrituras para debatir esta cuestión, Valla decide tratarla sin aludir a la principal autoridad de la teología cristiana: Agustín de Hipona, quien reflexiona sobre el libre albedrío en varios de sus textos, incluyendo un diálogo titulado precisamente *De libero arbitrio*. Esta omisión es bastante llamativa, ya que Valla era un fiel agustiniano, tal como se observa con claridad en el *De vero bono*, donde aparece junto a Lactancio como una de las *auctoritates* principales para lidiar con temas de la fe (*De vero bono*, proemio, I, 6)²⁸. Existe, sin embargo, un pasaje en el *De libero arbitrio* que parece estar respondiendo a un postulado agustiniano:

Nunc vero nullam necessitatem affert, nec privat nos libertate arbitrii hunc indurans, illius miserans, cum sapientissime ac sanctissime hoc agat; cuius causae rationem in quodam arcano, quasi aerario absconditam, collocauit. Neque dissimulaverim quosdam ausos hanc rationem inquirere, dicentes qui obdurantur ac reprobantur, eos secundum iustitiam obdurari ac reprobari: esse enim nos ex massa illa ob culpam primi parentis inquinata et in luteam conversa [Ahora, en verdad Él no hace intervenir ninguna necesidad, ni nos priva del libre albedrío cuando, endureciendo a uno y teniendo compasión de otro, en tanto actúa de forma extremadamente sabia y santa. El motivo de esta elección es secreta, como si estuviera escondida como el tesoro en el templo de Saturno, y puesto que no disimularé que algunos se atrevieron a indagar sobre este motivo, diciendo que quienes son endurecidos y rechazados, fueron endurecidos y rechazados

²⁸ Trinkaus (1995, p. 116), en su análisis de este texto, destaca la importancia de la oposición agustiniana entre *uti et frui* en distintos textos de Valla.

con justicia, puesto que somos parte de aquella materia culpable por el crimen de nuestros primeros padres y convertida en fango]. (*DLA* 672-681)

Sin duda Valla sabía bien que entre esos “algunos” que se “atreveron a indagar” en la voluntad divina se encuentra Agustín, que tanto en su *Enchiridion* como en el *De civitate Dei* sostiene que Adán y Eva tuvieron efectivamente libertad total en sus acciones, pero que esta libertad se perdió por el pecado original y luego fue transmitida genéticamente a sus descendientes²⁹. Lorenzo, sin embargo, también se aparta de esta idea y sostiene que ni Adán ni los ángeles que cayeron con Lucifer vieron su sustancia modificada por su pecado, por lo que no es correcto sostener que la materia de la que están formados se haya vuelto corrupta. Más allá de los aspectos teológicos de esta discusión, es significativo que Valla buscara sistemáticamente distintas formas de desarmar la argumentación boeciana y de plantear su refutación como uno de los objetivos principales de su texto, pero que en cambio omita mencionar a Agustín al momento de cuestionar una de sus teorías.

Pueden postularse dos explicaciones complementarias. Por un lado, la posición de Agustín respecto del libre albedrío humano no resulta sencilla de sistematizar a través de sus textos, que presentan oscilaciones entre una valorización más alta de la libertad humana y sus ataques al pelagianismo desde una perspectiva opuesta. Por otro lado, incluso un autor con una *vis polémica* como Valla pareciera reacio a entrar en discusiones con una figura como Agustín, a quien normalmente ubica como referente del cristianismo primitivo del que la escolástica medieval se alejó indebidamente.

Conclusiones: la proyección del *De libero arbitrio* a inicios de la Reforma

Será precisamente Agustín la *auctoritas* central que se disputarán entre sí Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero al momento de debatir a favor y en contra del libre albedrío. Valla, sin embargo, también tendrá su lugar.

²⁹ El pasaje más cercano a la cita de Valla se encuentra en *De civitate Dei* XVI, I: “Por lo que a éste [el ciudadano celeste] se refiere, nace de la misma muchedumbre, toda condenada a causa del pecado de origen (*ex eadem massa oritur, quae originaliter est tota damnata*). Pero como alfarero (no descarada, sino prudentemente, trae a colación el Apóstol este símil) hizo Dios de la misma arcilla una vasija de honor y otra de ignominia. Pero fue primero la vasija de ignominia y luego la de honor, para indicarnos, como he dicho, que en ese mismo hombre está primero lo reprobable, de donde hemos de partir y donde no podemos permanecer”. Agustín declara algo similar en el *Enchiridion* 25-26.

Erasmus fue uno de los humanistas más interesados en la obra filológica de Valla, como se percibe desde sus primeros textos publicados³⁰. Fue también responsable de la recuperación y primera edición de su *In Novum Testamentum Annotationes*, lo que revela un interés específico en sus trabajos más teológicos. Sin embargo, al momento de iniciar su disputa teológica con Martín Lutero respecto del libre albedrío, hace solo dos menciones al *De libero arbitrio*. Al principio de su texto de 1524, el *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, declara:

A temporibus apostolorum ad hunc usque diem, nullus adhuc scriptor extitit, qui in totum tolleret vim liberi arbitrii, praeter unum Manichaeum et Joannem Vuyclevum. Nam Laurentii Vallae, qui prope modum videtur cum his sentire, auctoritas non multum habet apud theologos ponderis [Desde los tiempos de los apóstoles hasta el día de hoy no existió ningún escritor que haya eliminado del todo el poder del libre albedrío, excepto Mani y Juan Wycliff. En cuanto a Lorenzo Valla, quien parece poco más o menos concordar con éstos, no tiene mucha autoridad entre los teólogos]. (*De libero arbitrio diatribe*, Ib 2)

La cita alude a dos dificultades que son reveladoras de la compleja recepción del *De libero arbitrio*. Por un lado, Erasmo parece inseguro respecto de si ubicarlo entre la hueste de defensores de la doctrina oficial o entre sus enemigos, aunque finalmente se inclina por esta última opción. Dado que esto no favorece su argumentación, por otro lado, se ocupa de aclarar que Valla no era tenido en alta estima por los teólogos, una corporación con la que el mismo Erasmo había tenido numerosos enfrentamientos³¹.

El texto aparece mencionado una última vez bastante más adelante y en un tono distinto:

³⁰ La admiración que sentía Erasmo por Valla está bien documentada. Entre los numerosos estudios sobre el tema se destacan los de Chomarat (1981) y Koryl (2020) sobre la influencia filológico-gramatical de Valla en Erasmo. Bietenholz (2009) y Panizza (1995) se centran en la recepción del epicureísmo y en Valla como fuente de un pensamiento heterodoxo que generó interés en Erasmo. Delgado Jara (2018) describió recientemente la filología bíblica erasmiana su apoyo en Valla apoyándose en estudios previos.

³¹ Es célebre en este sentido el intercambio epistolar con el teólogo Martín Dorp a partir de su *Elogio de la locura* y de su trabajo sobre el Nuevo Testamento.

Satis autem explicant nodum de praescientia, quod non imponat necessitatem voluntati nostrae, sed mea sententia vix alius feliciter quam Laurentius Valla. Nec enim praescientia causa est eorum, quae eveniunt, cum et nobis contingat multa praescire, quae non ideo eveniunt, quia praescimus, sed ideo praescimus, quod sint eventura, quemadmodum non ideo fit eclipsis solis, quod eam astrologi futuram praedixerint, sed ideo futuram praedixerunt, quod esset futura [Acerca de la preciencia, estos autores explican suficientemente que no se impone la necesidad a nuestra voluntad, pero nadie lo hace mejor a mi juicio que Lorenzo Valla. El conocimiento previo no es la causa de las cosas que suceden, nos toca a veces conocer previamente cosas que no suceden porque las pre-conocemos sino que las preconocemos porque van a suceder]. (IIIa 5)

Erasmus demuestra no solo haber leído en detalle el texto de Valla, sino que además reconoce su efectividad y claridad de su explicación, en un tono no tan distinto del que empleará Leibniz en su *Teodicea* dos siglos más tarde.

Cuando Lutero responde a Erasmo en su *De servo arbitrio*, apenas hace una alusión al pasar a Valla³². Sin embargo, como ha demostrado recientemente Kraal (2015) apoyándose en estudios previos de Monfasani (2000) y Trinkaus (1949), existen argumentos consistentes para pensar que Lutero y Melancton habían leído atentamente el *De libero arbitrio* y lo consideraban un texto útil para sostener su posición contraria al dogma oficial de la iglesia. Independientemente de las intenciones de Valla cuando redactó el texto, que es casi contemporáneo de su célebre denuncia de la *donatio Constantini* (sin duda su ataque más frontal al papado y la institución eclesíastica), su uso en las polémicas posteriores parece haber servido para alentar las suspicacias de los representantes de la Iglesia respecto del peligro de que los *studia humanitatis* intervinieran directamente en cuestiones teológicas. Podemos pensar, a modo de cierre, que aquí se encuentra otra dimensión dialógica de gran importancia en términos históricos: el diálogo entre intelectuales laicos y los dogmas establecidos institucionalmente.

³² Lutero retoma el enunciado de Erasmo sobre Valla y lo utiliza con dos propósitos: tomar las ideas agustinianas como afines a las suyas y no a las de Erasmo, y marcar su heroica soledad frente a las huestes de teólogos que lo persiguen: “Ex mea vero parte unus Vuicleff et alter Laurentius Valla, quanquam et Augustinus, quem praeteris, mens totus est. Sed illi nihil ponderis habent prae illis. Reliquus est Lutherus unus, privatus, nuper natus, cum suis amicis, in quibus neque tanta eruditio, nee tantum ingenium, nee multitudo nee magnitudo, nee sanctimonia, nee miracula, ut qui ne claudum quidem equum sanare queant” (*De servo arbitrio*, p. 640, ll.8-13).

Incluso si sus aportes filosóficos y teológicos son más bien reducidos en términos puramente conceptuales, el *De libero arbitrio* es un diálogo complejo y estructuralmente ambiguo que retoma discusiones anteriores y abre otras nuevas. El uso del género dialógico tal como fue recreado y reconfigurado por los humanistas del *Quattrocento* pone en evidencia ya desde su constitución formal la dificultad de determinar un único sentido (o incluso el sentido dominante) de este texto. Tal como hemos visto al analizar sus diferentes dimensiones, los diálogos (tensos y cordiales, didácticos y combativos) que la *disputatio* de Valla busca promover ponen el acento en la construcción de una relación con los dogmas religiosos en la que el ser humano ponga en práctica la capacidad de usar el discurso (*sermo*) como medio principal para indagar libremente en sus profundidades.

Referencias

- Agustín de Hipona. (1964). *Obras de San Agustín: La Ciudad de Dios* (M. Fuertes Lanero y S. SantaMarta del Río, trads.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ballestra-Puech, S. (2013). Épicurisme et dialogisme du *De voluptate* de Lorenzo Valla à l'*Epicureus* d'Érasme. In O. Gannier et V. Montagne (Eds.), *Échos des voix, échos des textes. Mélanges en l'honneur de Béatrice Périquot* (pp. 229-257). Classiques Garnier. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-1114-4.p.0229>
- Bietenholz, P. G. (2009). *Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*. University of Toronto Press.
- Boecio. (1985). *La consolacion de la filosofia* (L. Perez Gómez, trad.). Altamira.
- Cameron, M. (2007). Ac pene Stoicus: Valla and Leibniz on "The Consolation of Philosophy". *History of Philosophy Quarterly*, 24(4), 337-354. <http://www.jstor.org/stable/27745103>
- Cappelli, G. (2007). *El humanismo italiano: Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla*. Alianza Editorial.
- Cassirer, E. (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (A. Bixio, trad.). Emecé.
- Chomarat, J. (1981). *Grammaire et rethorique chez Erasme*. Les Belles Lettres.
- Cox, V. (1992). *The Renaissance Dialogue: Literary Dialogue in its Social and Political Contexts, Castiglione to Galileo*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511895715>
- Delgado Jara, I. (2018). La filología bíblica de Erasmo de Rotterdam. En I. Sanz Extremeño (Ed.), *Ti ἡμῖν καὶ σοί; Lo que hay entre tú y nosotros*. Es-

- tudios en honor de María Victoria Spottorno* (pp. 95-106). Universidad de Córdoba. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6664356>
- Di Napoli, Giovanni. (1971). *Lorenzo Valla: filosofía e religione nell'umanesimo italiano*. Edizioni di Storia e Letteratura.
- D'Onofrio, G. (2003). Boezio filosofo. In *Boèce ou la chaîne des savoirs* (pp. 381-419). Peeters.
- Erasmus de Rotterdam. (2012). *Discusión sobre el libre albedrío: [Respuesta a Martín Lutero]* (E. Rivas, trad.). El Cuenco de Plata.
- Fois, M. (1969). *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*. Libreria Editrice dell'Università Gregoriana.
- Fubini, R. (1990). Lorenzo Valla tra il Concilio di Basilea e quello di Firenze, e il processo dell'Inquisizione. In *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo: Atti del 25 Convegno storico internazionale dell'Accademia Tudertina e del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale. Todi, 9-12 ottobre 1988* (pp. 287-318). Centro italiano di studi sull'alto Medioevo.
- . (2001). *L'umanesimo italiano e i suoi storici: Origini rinascimentali, critica moderna*. FrancoAngeli.
- Heitsch, D. & Vallée, J.-F. (2004). *Printed Voices: The Renaissance Culture of Dialogue*. University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442678743>
- Jarrott, C. A. L. (1964). Erasmus' "In Principio Erat Sermo": A Controversial Translation. *Studies in Philology*, 61(1), 35-40.
- Koryl, J. (2020). Authority, Does it Displace the Judgment?: Lorenzo Valla, Desiderius Erasmus, and the Rise of The Modern Homo Grammaticus. In W. François, V. Soen, A. Dupont & A. A. Robiglio (Eds.), *Authority Revisited: Towards Thomas More and Erasmus in 1516* (Vol. 10, pp. 123-157). Brepols Publishers. <https://doi.org/10.1484/M.LECTIO-EB.5.121279>
- Kraal, A. (2015). Valla-Style Determinism and the Intellectual Background of Luther's. *Harvard Theological Review*, 108(3), 402-422. <https://doi.org/10.1017/S0017816015000255>
- Leibniz, G. W. (1878). *Obras de Leibniz* (P. de Azcárate, trad., Vol. 5). Casa Editorial de Medina.
- Lorch, M. (1991). The Epicurean in Lorenzo Valla's On Pleasure. In M. J. Osler (Ed.), *Atoms, Pneuma, and Tranquility* (pp. 89-114). Cambridge University Press.
- Lutero, M. (1908). *D. Martin Luthers Werke* (J.K.F. Knaake, ed., Vol. 18). Böhlau, H.
- Marsh, D. (1980). *The Quattrocento Dialogue*. Harvard University Press.

- Marsico, C. (2012). Tra parole e immagini: Note sul linguaggio metaforico di Lorenzo Valla. *Camenaes*, 10, 1-16. <https://www.saprat.fr/wp-content/uploads/2023/04/camenaes-10-9-clementina-marsico.pdf>
- Monfasani, J. (2000). The Theology of Lorenzo Valla. In J. Kraye & M. W. F. Stone (Eds.), *Humanism and Early Modern Philosophy* (pp. 1-23). Routledge.
- Nauta, L. (2003). Some Aspects of Boethius' *Consolatio philosophiæ* in the Renaissance. En Galonnier (Ed.), *Boèce ou la chaîne des savoirs* (pp. 767-778). Peeters.
- Pagliaroli, S. (2006). Una proposta per il giovane Valla: *Quintiliani Tulliique examen*. In *Studi medievali e umanistici* (Vol. 4, pp. 9-71). Centro interdipartimentale di studi umanistici, Università degli studi di Messina. <http://digital.casalini.it/10.1400/194692>.
- Panizza, L. A. (1978). Lorenzo Valla's *De Vero Falsoque Bono*, Lactantius and Oratorical Scepticism. *Journal of the Warburg Institute*, 41, 76-107. <https://doi.org/10.2307/750864>
- . (1995). Valla's *De voluptate ac de vero bono* and Erasmus' *Stultitiae Laus*: Renewing Christian Ethics. *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 15, 1-25.
- Pérez Gómez, L. (1997). Introducción. En S. Boecio, *La consolación de la filosofía*. Akal.
- Sturlese, R. (2010). Prescienza e volontà divina: Valla di fronte alla discussione medievale sul libero arbitrio. In *Lorenzo Valla: La Riforma Della Lingua e Della Logica* (pp. 1-28). Edizione Nazionale Delle Opere Di Lorenzo Valla. <https://doi.org/10.1400/153480>
- Trinkaus, C. (1949). The Problem of Free Will in the Renaissance and the Reformation. *Journal of the History of Ideas*, 10(1), 51-62.
- . (1995). *In Our Image and Likeness*. University of Notre Dame.
- . (1996). Lorenzo Valla on the Problem of Speaking about the Trinity. *Journal of the History of Ideas*, 57(1), 27-53. <https://doi.org/10.2307/3653881>
- Valla, L. (1518). *De libero arbitrio; apologia eius adversus calumniatores; contra Bartoli libellum de insigniis et armis epistola*. Andreas Cratander.
- . (1934). *Laurentii Vallae De libero arbitrio* (M. Anfossi, ed.). L. S. Olschki.
- . (1986a). *Laurentii Valle De professione religiosorum* (M. Cortesi, ed.). In *Aedibus Antenoreis*.
- . (1986b). Sobre el libre albedrío [traducción parcial]. En P. Santidrián (Ed.), *Humansimo y Renacimiento* (pp. 46-55). Alianza.
- . (1987). *Über den freien Willen. De libero arbitrio* (E. Kessler, ed.). W. Fink.
- . (2012). *Dialectical disputations* (B. P. Copenhaver, ed., L. Nauta, trad.). Harvard University Press.

- . (2023). *Sobre el placer y el verdadero bien* (M. Vilar, trad.). Winograd.
- Vallée, J.-F. (2004). The Fellowship of the Book: Printed Voices and Written Friendships in More's *Utopia*. In D. Heitsch & J.-F. Vallé (Eds.), *Printed Voices. The Renaissance Culture of Dialogue* (pp. 42-62). University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442678743-005>
- Vilar, M. (2014). La construcción dialógica del placer en el *De vero bono* de Lorenzo Valla. *Studia Aurea*, 8, 347-368. <https://doi.org/10.5565/rev/studiaaurea.137>
- . (2017). *Concepciones del placer en el contexto de la recuperación del epicureísmo en los círculos humanistas de los siglos XV y XVI*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/tesis/article/view/3720>
- . (2022). El *grammaticus* como filólogo: El *Lamia* de Angelo Poliziano. *Calamus. Revista de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales*, 6, 96-133. <https://calamus.saemed.org/index.php/calamus/article/view/76>



Publicado bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional