

La estructura dialógica del *De professione religiosorum* de Lorenzo Valla

Mariano Vilar

Universidad de Buenos Aires / CONICET
mavilar@uba.ar

Recepción: 10/03/2024, Aceptación: 11/09/2024, Publicación: 24/12/2024

Resumen

El *De professione religiosorum* de Lorenzo Valla presenta la *disputatio* entre un fraile y el autor respecto de las prerrogativas que tienen las personas que tomaron los votos en una orden religiosa. El eje de la argumentación consiste en discutir si es correcto afirmar que aquellas personas que forman parte de una orden, al estar sometidas a castigos mayores sin incumplen sus votos y elegir una vida de obediencia, pobreza y castidad, tienen por esto mayores ventajas al momento de ser juzgados dignos de la salvación. Lorenzo Valla argumenta en favor de la vida laica, activa y libre, y emplea una serie de argumentos filológicos y retóricos para sostener su punto de vista. El objetivo de este trabajo consiste en analizar las estrategias con las que Valla construye la estructura dialógica del *De professione religiosorum* con el propósito de demostrar la superioridad de su razonamiento escéptico, tomando para esto en consideración el marco general del género dialógico en el *Quattrocento* y los diálogos de Valla *De voluptate* (o *De vero bono*) y *De libero arbitrio*.

Palabras clave

De professione religiosorum; Lorenzo Valla; diálogo; Renacimiento.

Abstract

English title. The dialogical structure of Lorenzo Valla's *De professione religiosorum*. Lorenzo Valla's *De professione religiosorum* presents a *disputatio* between a friar and the author regarding the prerogatives of individuals who have taken vows in a religious order. The core of the argumentation revolves around discussing whether it is right to assert that those who belong to an order, being subjected to greater punishments for violating their vows and choosing a life of obedience, poverty, and chastity, thereby have greater advantages to be deemed worthy of salvation. Lorenzo Valla argues favorably for a secular, active, and free life, employing a series of philological and rhetorical argu-

ments to support his perspective. The purpose of this paper is to analyze the strategies through which Valla constructs the dialogical structure of *De professione religiosorum* to demonstrate the superiority of his skeptical reasoning, considering the general framework of the dialogical genre in the *Quattrocento* and Valla's dialogues *De voluptate* (or *De vero bono*) and *De libero arbitrio*.

Keywords

De professione religiosorum; Lorenzo Valla; dialogue; Renaissance.

Introducción: Lorenzo Valla en Nápoles

El *De professione religiosorum* es una de las obras menos estudiadas del humanista romano Lorenzo Valla (c.1406-1457). Escrito alrededor de 1441 durante la estancia de Valla en Nápoles como parte del grupo de humanistas que rodeaban a Alfonso “el Magnánimo”, el texto tuvo una circulación bastante limitada durante su vida. El *De professione* no aparece en las primeras versiones de las obras completas de Valla publicadas en el siglo XVI ni hay registros de la existencia de una copia en la biblioteca de Alfonso (Cortesi 1986: xciv). Fue redescubierto y publicado por primera vez en 1869 por Johannes Vahlen (Valla 1869).¹ Desde entonces se han producido algunas reflexiones importantes sobre esta obra, sobre todo en relación con su dimensión teológica. Menos frecuentes han sido las intervenciones que analizan su estructura formal en relación con la recuperación del diálogo antiguo propia del *Quattrocento*. Antes de abordar este problema, sin

1. Para un análisis más detallado del recorrido del texto y un análisis pormenorizado del manuscrito en el que se conserva (Vat. Urb. Lat. 195, disponible online en https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.595) véase la introducción a la edición crítica de Mariarosa Cortesi (1986: xciv-cii).

embargo, es importante contextualizar el *De professione religiosorum* en la situación biográfica e intelectual de Valla en 1441 y en particular en relación con los otros diálogos que escribió por estos mismos años (como el *De libero arbitrio*, probablemente escrito en 1439) o en su juventud (El *De voluptate* o *De vero bono*, cuya primera versión fue finalizada en 1431).

Lorenzo Valla había entrado en el servicio de Alfonso V en 1435 junto con su entonces amigo Antonio Beccadelli, “il Panormita”. Aunque nacido en Roma, Valla había iniciado su carrera profesional en la ciudad de Pavía, donde dictó clases de retórica y escribió sus primeras obras, incluyendo el *De voluptate*.² En Nápoles Valla se encontró con un ambiente muy apto para desarrollar sus tareas intelectuales, ya que Alfonso (no casualmente apodado “el Magnánimo”) permitía cierta libertad a su séquito de especialistas en los *studia humanitatis*. Aunque Valla no gozaba de una posición económicamente tan cómoda como la del Panormita, no tuvo tareas políticas que obstaculizaran el desarrollo de su obra.³ Los de Nápoles fueron los años más productivos de su carrera, como lo demuestra la redacción de sus *Elegantiae linguae latinae* (sin duda su obra más influyente y por la que obtuvo más reconocimiento) y su *Repastinatio dialectice et philosophie* (también conocida como *Dialecticae disputationes*), su tratado filosófico más significativo.

El servicio de Alfonso implicó también la producción de obras políticamente motivadas. Valla escribió su *Gesta Ferdinandi regis aragonorum*, su único texto historiográfico, sobre Fernando I de Aragón (Fernando de Trastámara), padre de Alfonso.⁴ Más significativamente, es en su estancia en la corte aragonesa donde escribe el texto por el que hoy quizás es más conocido: su *De falsa credita et ementita Constantini donatione declamatio*, en el que se enfrenta al papa Eugenio IV y a la institución eclesiástica en general.⁵ Este enfrentamiento no puede entenderse por fuera de las disputas entre el Vaticano y la dinastía aragonesa. Eugenio favorecía el derecho sobre Nápoles de la casa de Anjou en Francia, con lo que el texto de Valla denunciando las ambiciones territoriales de la Iglesia implicaba también una acusación generalizada a su intervención en la política secular.

2. Pueden encontrarse resúmenes biográficos de Lorenzo Valla en Trinkaus (2003:371-375), Fubini (2001: 130-135) y Cappelli (2007: 252-258). Para una biografía más exhaustiva, continúa siendo útil la obra de Mancini (1891) incluso si contiene algunos errores. Sobre el período de la vida de Valla transcurrido bajo el servicio de los reyes aragoneses de Nápoles, véase Santoro (2007).

3. Sobre las dinámicas específicas del mecenazgo en la corte aragonesa y la relación de Alfonso y su hijo Ferrante con los humanistas napolitanos, véase Bentley (1987) y Cappelli (2016).

4. Existe una traducción del texto al español realizada por Santiago López Moreda (Valla 2002).

5. La relevancia política de la *Declamatio* valliana ha sido puesta en duda en varias ocasiones, ya que la “Donación de Constantino” no era mayormente aceptada como un documento válido desde mucho antes de su texto (Fubini 1996: 79-80). Sin embargo, más allá de su efectividad real como denuncia de una falsificación, no cabe duda de que el texto debe leerse en el contexto del conflicto entre Alfonso y Eugenio IV.

Pese al apoyo de Alfonso, las intervenciones heterodoxas de Valla se encontraron con un límite en la Inquisición de Nápoles, que en 1444 inició un proceso en su contra.⁶ Los textos más implicados en cuestiones teológicas, como es el caso de sus tres principales diálogos (el *De voluptate*, el *De libero arbitrio* y el *De professione religiosorum*) presentaban numerosos flancos para cuestionar la fe cristiana de Valla y sus auténticas intenciones. Más graves aún fueron sus declaraciones respecto del carácter apócrifo del *Credo de los apóstoles* en su disputa con Fray Antonio da Bitonto de 1444 (Linde 2011). Valla escribió dos textos defendiéndose de las acusaciones, y buscó recomponer su vínculo con el Vaticano. Finalmente lo logró en 1448, luego de que el sucesor de Eugenio IV, Nicolás V, asumiera como papa el año anterior. Valla abandonó Nápoles y volvió a Roma, su ciudad natal, donde se dedicó principalmente a realizar sus *Adnotationes in Novum Testamentum* y traducciones del griego, entre las que destaca su versión latina de la obra del historiador Tucídides.

Es muy posible que la escasa circulación del *De professione religiosorum* esté vinculada con sus conflictos con la Inquisición en el período inmediatamente posterior al de su producción. Cabe suponer que Valla, incluso con su célebre carácter de polemista, haya deseado reducir la exposición de sus ideas más radicales y heterodoxas para no arriesgarse a incrementar la ira de la Iglesia contra su figura.

El *De professione religiosorum* y sus principales interpretaciones

El *De professione religiosorum* es un diálogo breve. Al igual que en el *De libero arbitrio* (cuya extensión es muy similar), se trata de un intercambio (o *disputatio*) entre dos personajes, con la diferencia de que en el *De professione* el intercambio se da en un lugar público y con la presencia de varios oyentes. Según expone el narrador, se trata de un encuentro casual en una basílica de la ciudad de Benevento entre el mismo Lorenzo (*Laurentius*), el jurista Pietro Paolo Corbio, un fraile cuyo nombre se omite y otros amigos que tampoco se mencionan por sus nombres.⁷ Luego de que los colegas discuten sobre una conspiración de la que habrían participado sacerdotes, Lorenzo y el fraile acuerdan aprovechar su

6. Salvatore Camporeale (1972: 249-73) y Charles Trinkaus (1996: 36-38) analizan en más detalle los argumentos teológicos que comprometieron a Valla frente a la Inquisición, y destacan en particular que en su primera versión de la *Repastinatio dialectice et philosophie* da argumentos que pueden conducir a pensar que aceptaba la visión ortodoxa griega respecto de la procedencia del Espíritu Santo únicamente del Padre y no también del Hijo. Véase también Fubini (1990).

7. Aunque Benevento no es mencionada explícitamente, Cortesi (1986: xxxi-ii) identifica que el diálogo tiene lugar en este lugar puesto que allí tuvo lugar una conjura en 1441 que podría ser aquella mencionada al inicio del *De professione*. Además, Alfonso le había concedido allí a Valla la provisión de una abadía. Cortesi señala también la existencia de diferentes basílicas en dicha ciudad que podrían responder a la descripción presente en el *De professione*.

ocio para discutir sobre si las acciones virtuosas y pecaminosas llevadas a cabo por personas que forman parte de órdenes religiosas (frailes o monjes) implican recompensas y castigos mayores que las que son realizadas por personas que no tomaron los votos en ninguna de ellas. El fraile, naturalmente, defenderá la superioridad de la profesión religiosa, mientras que Lorenzo atacará esta posición y buscará demostrar que la vida laica está en las mismas condiciones frente a Dios, o incluso que puede ser considerada superior.

La edición crítica del diálogo realizada por Mariarosa Cortesi (Valla 1986) está dividida en trece secciones, la mayoría de las cuales reflejan los subtítulos del manuscrito conservado. La primera de ellas, titulada simplemente *Narratio*, introduce el tema del conflicto y presenta los interlocutores y la situación de la *disputatio* entre Lorenzo y el fraile. La segunda sección se titula *De nomine religiosorum* y tiene como centro el debate sobre si los miembros de las órdenes pueden autodenominarse con derecho “religiosos”, lo que Lorenzo objeta ya que considera que no corresponde que busquen apropiarse del uso exclusivo de una palabra que abarca a todos los cristianos. En su lugar, Lorenzo propone que utilicen la palabra “secta”, cosa que el fraile rechaza. La sección siguiente, *An sint eadem actione vite professi et non professi*, va al centro de la cuestión: el valor de las acciones de los hombres de acuerdo con si forman o no parte de la profesión religiosa. Este tema se continúa en la sección siguiente, *Nunquid plus sequator premii ubi plus sequeretur pene*, centrada ya específicamente en los castigos infernales y premios celestiales. Luego de estas secciones teológicas, Valla vuelve sobre cuestiones terminológicas y filológicas y titula la siguiente sección *De voto quod male vulgo accipiunt quidam*. Aquí discute el sentido de la palabra latina *votum* y del verbo *voveo* en relación con *iuramentum* y *promissio*, con el propósito de demostrar que el voto siempre es una promesa condicionada (es decir, se hace a cambio de una contraprestación) y que por lo tanto no puede decirse que los frailes o monjes realmente realicen votos cuando se unen a una orden.

La siguiente sección, la octava, se titula *De profitendo* y se refiere al problema general de qué significa, en términos morales, la profesión religiosa. De ahí se pasa a los tres votos, que titulan las tres siguientes secciones: *De obedientia*, *De paupertate* y *De continentia*. En los tres casos, el objetivo de Lorenzo es demostrar que estas virtudes se encuentran también en las personas laicas, aunque en el caso de la obediencia cuestiona el valor mismo de esta virtud. En la sección sobre la *continentia*, también realiza una serie de observaciones cáusticas respecto de la hipocresía de los monjes y frailes, ya que muchos de ellos se rodean de prostitutas, y harían mejor en estar casados con una única mujer antes que vivir como viven. La duodécima y anteúltima sección se titula *Confutatio simul trium partium* y allí Lorenzo sintetiza los argumentos principales contra la superioridad de los hombres profesos. Luego de esto, sin embargo, Lorenzo realiza un breve elogio de los frailes para demostrar, según dice, que no tiene ninguna animadversión contra ellos. La última sección, que no lleva título, presenta la conclusión del diálogo, en la que el fraile pide más tiempo para pensar en la cuestión. Sin embargo, al momento acor-

dado para volver a encontrarse con Lorenzo, se ausenta. Lorenzo y sus amigos acuerdan transcribir la *disputatio* y enviársela a Battista Platamone, jurista y juez real de la corte de Alfonso, considerado por todos como una persona extremadamente sabia y capaz de juzgar la calidad de lo que se discutió.⁸

Tal como señala Mario Fois (1969: 269), el *De professione* tiene el importante mérito de contener una crítica humanística a las órdenes religiosas y su modo de vida que no está basado principalmente en tomar ejemplos de frailes y monjes mentirosos o corruptos. En esto se diferencia significativamente de textos contemporáneos como las *Facetiae* de Poggio Bracciolini o la *Oratio in hypocritas* de Leonardo Bruni. Por otro lado, de acuerdo con Fois, muchos de los argumentos teológicos de Valla respecto de los presupuestos involucrados en la profesión religiosa tienen escasa evidencia textual. A su juicio, no hay testimonios de que las órdenes religiosas sostuvieran doctrinalmente que merecían mayores recompensas celestiales por estar expuestos a castigos mayores si rompían sus votos (Fois 1969:273). Marco Pellegrini (2012: 419-426), por su parte, destaca el espíritu anti-medieval de Valla en este texto, en la medida en que se opone al formalismo religioso y a la hipocresía que implica cuando no va acompañada de una moralidad y espiritualidad personal auténticamente merecedora de las recompensas celestiales. Para Charles Trinkaus (1964: 36), el diálogo de Valla se contraponen fuertemente a elogios de la vida monástica escritos tanto por humanistas previos (como el *De seculo et religione* de Colucio Salutati) como por el *De christiana religione* del franciscano San Bernardino di Siena y el *De felici statu religionis monasticae* del monje benedictino Girolamo Aliotti. A diferencia de Fois, Trinkaus considera que el texto de Valla anticipa argumentos reformistas, un elemento que también suele destacarse de su *De libero arbitrio*, en donde el fideísmo agustiniano prima por sobre las consideraciones intelectuales de la teología aristotélico-medieval. Mariarosa Cortesi (1986), en la introducción a su edición crítica, acuerda mayormente con Fois y Trinkaus respecto de que el principal aporte valliano a la discusión consiste en su empleo de herramientas filológicas para encarar cuestiones centrales para la teología desde un ángulo diferente.

El *De professione* en el contexto de los diálogos humanistas y de los diálogos de Lorenzo Valla

El *De professione* forma parte del proceso de recuperación del género dialógico llevado a cabo en el ámbito de los *studia humanitatis*.⁹ Esta recuperación y rea-

8. Platamone cumplió funciones políticas importantes durante el reinado de Alfonso, al punto de llegar a ser virrey de Sicilia. Véase Marletta (1935).

9. El estudio de David Marsh (1980) continúa siendo de gran utilidad para la investigación de esta temática en el siglo xv, así como también los capítulos iniciales del libro de Virginia Cox (1992).

daptación había sido formalmente iniciada por Leonardo Bruni en sus *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, en los que no solo ejemplifica las virtudes del género para llevar a cabo discusiones *in utramque partem* (es decir, en las que se presenten dos perspectivas opuestas respecto de un asunto) sino que además incorpora, a partir del personaje de Colucio Salutati, una defensa programática de la *disputatio*:

En nombre de los dioses inmortales, para examinar y discutir sutilezas, ¿qué podría ser más eficaz que el debate, en el que el tema, puesto en el centro, parece que fuera escrutado por multitud de ojos, de manera que nada hay que pueda escaparse, nada que pueda esconderse o escamotearse a la mirada de todos? Cuando el ánimo está cansado y abatido, cuando aborrece el estudio por haberse dedicado sin descanso a esta actividad durante un período prolongado, ¿qué hay que lo renueve y lo refresque más que la conversación suscitada y mantenida en una reunión, donde la gloria, si destacas por encima de los demás, o la vergüenza, si los demás te superan, te impulsan con fuerza a estudiar y aprender? ¿Qué agudiza más el ingenio, qué lo hace más sutil y versátil que la discusión, que obliga a dar en un corto espacio de tiempo con los argumentos, y a partir de ahí, a reflexionar, discurrir, establecer asociaciones y extraer consecuencias? (L. Bruni, *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, I, pp. 38-9)¹⁰

El encomio del género dialógico realizado por Bruni, que se extiende por varias líneas el pasaje citado, destaca el carácter agonal del diálogo (la gloria del triunfo y la vergüenza del fracaso), así como también la capacidad que presenta el género para enfocar un asunto desde distintas miradas. Buena parte de su elogio, sin embargo, alude específicamente a la *disputatio* como práctica oral destinada a perfeccionar el uso del latín. Naturalmente, los diálogos que conservamos de los humanistas son textos escritos, y es imposible saber hasta qué punto reflejan versiones estilizadas de conversaciones que pudieron haber sucedido. Tal como señala Marsh (1980: 4), los humanistas del siglo xv se inspiraron principalmente en los diálogos ciceronianos, en los cuales se presentan personajes históricos reales en contextos físicos específicos.

10. “Nam quid est, per deos immortales, quod ad res subtiles cognoscendas atque discutiendas plus valere possit quam disputatio, ubi rem in medio positam velut oculi plures undique speculantur, ut in ea nihil sit quod subterfugere, nihil quod latere, nihil quod valeat omnium frustrari intuitum? Quid est quod animum fessum atque labefactum, et hec studia longitudine oculi et assiduitate lectionis plerumque fastidientem, magis reparet atque redintegret, quam sermones in corona cetuque agitati, ubi vel gloria, si alios superaveris, vel pudore, si superatus sis, ad legendum atque perdiscendum vehementer incenderis? Quid est quod ingenium magis acuatur, quid quod illud callidius versutiusque reddat, quam disputatio, cum necesse sit ut momento temporis ad rem se applicet, indeque se reflectat, discurrat, colligat, concludat?” El texto latino corresponde al de la edición bilingüe (italiano-latín) de Paolo Viti (Bruni 1996: 73-144). La traducción al español citada es la de María Morrás (2000:37-74) incluida en la compilación *Manifiestos del humanismo*.

Junto con Leonardo Bruni, Leon Battista Alberti y Poggio Bracciolini, Lorenzo Valla es uno de los grandes exponentes del uso del género dialógico para presentar ideas de una forma atractiva y dinámica, y al mismo tiempo acorde con el deseo de imitar los mejores modelos de la prosa latina y del estilo filosófico antiguo (Puech 2013; Vilar 2014). En ambos casos, se buscaba específicamente distanciarse del modelo de argumentación escolástico, percibido como ejemplo perfecto de la decadencia tanto del uso del latín como de la auténtica teología cristiana, mucho mejor representada en la patrística.¹¹ Valla admiraba particularmente a San Agustín y a Lactancio como dos modelos de pensamiento cristiano en los que la elocuencia tenía un peso determinante para hacer perceptibles y persuasivas la doctrina y la fe.¹² Agustín es además autor de varios diálogos que fueron influyentes en la Edad Media.¹³

El primer diálogo de Valla, escrito cuando aún no contaba con treinta años, es el *De voluptate*, posteriormente titulado *De vero bono* o *De vero falsoque bono*.¹⁴ Se trata de un texto extenso dividido en tres libros en los que se debate la relación entre la virtud estoica, el placer epicúreo y finalmente, la caridad cristiana. Aunque un comentario detallado de este texto excede ampliamente los propósitos de este artículo, su estructura en tanto diálogo resulta de utilidad para contrastarla con la del *De professione religiosum*.

Además de su extensión, las dos principales diferencias que se encuentran entre el *De voluptate* y el *De professione* (y también con el *De libero arbitrio*, como veremos a continuación) son la cantidad de interlocutores y el carácter continuo de los parlamentos principales. Respecto de la primera cuestión, el *De voluptate* no representa un conflicto entre dos posiciones antagónicas, sino que incorpora una tercera instancia superadora. La defensa de la virtud como un fin en sí mismo está representada por Leonardo Bruni, quien inicia el diálogo con una lamentación sobre las dificultades que nos impone la naturaleza para ser virtuosos. A esto le responde Antonio Beccadelli, quien toma el estandarte epicúreo y defiende la *voluptas* y la *utilitas* frente a la *honestas* estoica. En el tercer y

11. Si bien Valla desarrolla argumentos en contra de la teología escolástica aristotélica en prácticamente todos sus textos, sin duda es en las *Dialecticae disputationes* donde su argumentación es más exhaustiva. Véase al respecto el texto de Lodi Nauta (2009).

12. En su *De voluptate*, ambos aparecen mencionados en el proemio como los autores cristianos que superaron al resto en la afirmación de la verdadera religión: “Et de religione quidem dicere in animo non est de qua satis abundeque cum alii tum precipue Lactantius et Augustinus tractaverunt, quorum alter, ut qui prior fuit, falsas religiones confutasse, alter veram confirmasse preclaris videtur.” (I, 1). Citamos de la edición crítica de Lorch (Valla 1970).

13. David Marsh (1980: 3-4) resalta en este sentido la importancia de los diálogos *De ordine*, *Contra Academicos*, *De beata vita*, *Soliloquia*, que tomaron aspectos del modelo platónico y ciceroniano e introdujeron el diálogo como un género importante para la discusión teológica. Por otro lado, estos diálogos se diferenciaron sensiblemente de los modelos paganos en la medida en que ya no siguen una lógica escéptica y se acercan por momentos al soliloquio y autoexamen de conciencia.

14. La única traducción completa al español es la realizada por Mariano Vilar bajo el título *Sobre el placer y el verdadero bien* (Valla 2023).

último libro toma la palabra Niccolò Niccoli para declarar que ambos están equivocados ya que dejaron de lado el hecho de que no es posible ser verdaderamente virtuoso sin ser cristiano. Sin embargo, también afirma que Beccadelli estuvo más cerca de la verdad, ya que el cristiano también busca el placer, solo que el placer celestial. El texto finaliza con un panegírico sobre los placeres que encontrará el alma justa una vez que ascienda al cielo.¹⁵

Al igual que el *De professione*, el *De voluptate* remite frecuentemente a metáforas forenses para explicar la dinámica de la *disputatio*. Cuando Antonio Beccadelli se propone defender el placer, dice que defenderá su “causa” y los “jueces” serán el resto de los amigos presentes y finalmente Niccoli, a quien se le delega esta función. En esa misma tónica cuestiona a su adversario Leonardo Bruni acusándolo de actuar como un mal abogado al defender la *honestas* ya que muchos de sus argumentos serán fácilmente rebatibles y pueden ser usados en su contra.¹⁶ Pero, a diferencia del *De professione*, estas exposiciones pseudo-judiciales en el *De voluptate* se presentan en extensos parlamentos individuales en los que prácticamente no hay intercambio. Por ejemplo, la totalidad del libro segundo está ocupada por la exposición del defensor del epicureísmo en contra del ideal de la virtud, y aunque en su diálogo anticipa y repone muchas críticas que imagina podría recibir de su adversario, no se producen verdaderos intercambios. Lo que prima es la *eloquentia*, formalizada en la capacidad de pronunciar extensos discursos (el libro segundo comienza, precisamente, con un elogio de la *copia* como virtud retórica) en los que el orador puede desplegar su talento sin interrupciones.

El *De libero arbitrio* es considerablemente más parecido en estructura al *De professione religiosorum*, ya que también se trata de una interacción entre dos personajes con parlamentos relativamente breves y además, su extensión es similar. Se estima que Valla escribió este diálogo en una fecha cercana a 1437 es decir, ya en el séquito de Alfonso y en una fecha muy cercana a la composición del *De professione*.¹⁷ Aquí los interlocutores son dos: Lorenzo (que si bien estaba en la comitiva del *De voluptate*, prácticamente nunca interviene en esa conversación) y Antonio

15. A partir de 1433 Valla realiza una serie de modificaciones al diálogo (entre ellas, como ya mencionamos, el cambio de título de *De voluptate* a *De vero bono*) y los personajes principales pasan a ser Catón Sacco (en vez de Bruni), Maffeo Vegio (en vez de Beccadelli) y Antonio da Rho (en vez de Niccoli). Estos personajes, menos conocidos para nosotros, pertenecían al ambiente lombardo en el que Valla se encontraba en ese momento. Sobre las diferencias entre versiones véase la introducción a la edición crítica de Lorch (Valla 1970). Vale la pena destacar que Antonio da Rho era también un franciscano, lo que lo emparenta con el *frater* del *De professione*.

16. El uso de expresiones forenses ya aparece desde el proemio, cuando Valla busca justificar las libertades que se permitió al presentar al epicureísmo como una filosofía atractiva: “Nam quod ad conditionem attinet, quid magis alienum est ab agenda *causa voluptatis* quam mesta oratio et severa et dum pro epicureis loquor, stoicum agere?” (*De vero falsoque bono*, Proem. 8, subrayado nuestro).

17. Sobre la producción y contexto del *De libero arbitrio* véase la edición crítica de María Anfossi (Valla 1934).

Glarea. En esta ocasión la *disputatio* tiene lugar en la residencia de Valla y no hay otros participantes. Aunque se produce una contraposición de visiones sobre el tema, el texto tiene un tono mucho más didáctico, y en este sentido recuerda a alguno de los diálogos de San Agustín. Antonio desea que Lorenzo resuelva los conflictos que se presentan para pensar en el libre albedrío en el marco de la doctrina cristiana, ya que considera que el juicio de Valla es *acer y exactus*.¹⁸

A diferencia de lo que sucede tanto en el *De vero bono* como en el *De professione religiosorum*, el blanco de los ataques no es uno de los participantes del diálogo, si no una *auctoritas* que es mencionada repetidas veces como causante de muchas confusiones en la teología cristiana: Boecio de Dacia, que representa para Valla el inicio de una teología excesivamente filosófica y alejada de la verdadera religión.¹⁹ El *De libero arbitrio* es el menos conclusivo de los tres diálogos, ya que Lorenzo declara desde un inicio que la cuestión no podrá ser resuelta en última instancia, por lo que termina su argumentación exhortando a la fe en Dios más allá de cualquier esfuerzo explicativo racional.

Tanto en estos diálogos como en sus otros textos, Valla era un defensor acérrimo de la libertad de pensamiento. En su epístola autocelebratoria a su amigo Joan Serra, fechada en 1440 y aludida al inicio del *De professione*, declara que “¿Qué otra razón podría haber para escribir, si no es la de corregir los errores, omisiones y redundancias de los otros? Y, para empezar por el mismo Aristóteles, encuentro que muchos autores mencionan que él nunca estuvo de acuerdo con nadie sobre nada, a menos que fuera sobre un tema insignificante.” (13, 14, p. 87).²⁰ Podemos encontrar una afirmación similar en el proemio al *De professione*: “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 (I, 15, p. 10)”.²¹

La forma dialógica le permitía a Valla explorar los alcances de esta libertad y exponer tesis *in utramque partem* sin necesariamente asumir como propias las

18. Glarea declara al inicio del diálogo que “Ideoque tuam quoque audire in hac questione sententiam velim, non modo quod omnia indagando et collustrando fortassis ad id quod quaero perveniam, sed etiam quod notum habeo quam acri iudicio sis et exacto” (*De libero arbitrio*, 94-5). Citamos la edición de Maria Anfossi (Valla 1934).

19. Los ataques a Boecio son una constante en los textos de Lorenzo Valla, y pueden encontrarse tanto en sus *Elegantiae* como en sus *Dialecticae disputationes*, donde lo acusa frecuentemente de crear neologismos que distorsionan por completo la claridad conceptual del latín clásico. Véase al respecto el texto de Nauta (2009: 249-268).

20. “Alioquin que causa scribendi foret, nisi aliorum aut errata aut omissa aut redundantia castigandi? Atque, ut ab Aristotele ipso incipiam, scriptum apud quosdam invenio hunc nunquam aliquo aliquo in loco comprobasse, nisi ubi nullum rei momentum esset.” El texto latino pertenece a la edición de Brendan Cook (Valla 2013). La traducción es propia.

21. “Consuesse me et consueturum posthac magis ut stilum ita opiniones veterum sequi tam Grecorum quam Latinorum et more illorum libere loqui”. Todas las citas del texto latino del *De professione* pertenecen a la edición de Mariarosa Cortesi (Valla 1986). Las traducciones son propias.

palabras pronunciadas por algunos de sus personajes. No deja de ser cierto, sin embargo, que Valla solo emplea este recurso con claridad en el *De voluptate*, ya que tanto en el *De libero arbitrio* como en el *De professione* el personaje encargado de llevar la discusión a zonas peligrosas para la ortodoxia cristiana lleva el nombre *Laurentius*. David Marsh (1980: 77) señala que la falta de resolución en los diálogos de Valla es una expresión de su “restless and polemical personality”, que no aspiraba a la formulación de soluciones definitivas a los problemas si no a mantener la posibilidad de continuar profundizando en ellos.

Argumentación socrática y estructura agonal en el *De professione religiosorum*

La estructura dialógica del *De professione religiosorum* fue estudiada principalmente por dos autoras. Mariarosa Cortesi le dedica una sección de la introducción de su edición, donde señala principalmente que Valla elige el género dialógico puesto que es “la via più idonea per giungere alla verità in uno scambio dialettico tra gli interlocutori e che ben si adatta al disegno provocatore e polemico della sua critica.” (1986: lxxvi). A su vez, resalta que el texto no presenta un estilo particularmente elevado o solemne, y que se mantiene centrado en la preocupación teológico-moral y no se desvía de este tema. En este sentido, su modelo es más socrático que ciceroniano.

Por su parte, Olga Pugliese (1985) destaca el carácter persuasivo del *De professione* y analiza algunas de las estrategias puntuales empleadas por Valla, como el uso de metáforas militares y forenses, comunes también en otros de sus diálogos. A su vez, considera que el texto incorpora, en algunas de sus secciones y personajes, claves que posibilitan lecturas diferentes respecto de la intención de la obra que no acepta una interpretación unidimensional (1985: 267).

Si bien es innegable que Valla abre varias posibilidades de interpretación, por nuestra parte consideramos que el *De professione religiosorum* es el más conclusivo de sus diálogos y que presenta una argumentación contundente en términos retóricos (ya que no necesariamente teológicos) respecto de la relación entre las órdenes religiosas y la moral cristiana. Logra este objetivo mediante tres estrategias: la construcción de su adversario, la táctica de extender permanentemente los límites de lo decible sobre temas controversiales, y también con la incorporación (señalada por Pugliese) del campo semántico forense y militar.

No hay elementos suficientes en la descripción de Valla del *frater* con el que discutirá como para asociarlo con una figura histórica concreta. Este elemento es un sí una diferencia notable respecto del *De vero bono* y el *De libero arbitrio*, en donde todos los interlocutores están identificados con nombre y apellido.²²

22. En su *Antidotum in Facium* (II, xix, 20-28), Valla cuestiona a Bartolomeo Fazio por no haber

Valla nos dice de este personaje únicamente que es alguien “cuyo nombre es mejor alejar de la vista, y que es mayormente un hombre docto y que ha hechos muchos avances importantes tanto en la filosofía como en la teología.”²³ (*DPR* I, 16). Fuera de esta sucinta descripción inicial (que por otro lado podría contener un elemento irónico, ya que Valla cuestiona frecuentemente la teología de inspiración filosófica),²⁴ tenemos una mínima caracterización del personaje como alguien susceptible a las ofensas que puedan recibir los hombres de su clase. Esto se observa al inicio cuando Paolo resalta el hecho de que hubo miembros del clero asociados con una conspiración que tuvo lugar recientemente:

Junto a él, el fraile, cada vez más indignado y con el ceño fruncido, dijo: “¿Qué dices, Paolo! ¿Por ventura tendrías algo para decir si algún fraile participara o liderara la conspiración? Ciertamente hablando así buscas atacar más a la religión misma que a los frailes criminales, si es que efectivamente participaron. Como si alguien calumniara a todos los apóstoles pese a que solo Judas fue traidor. No se me escapa que sueles hablar y opinar mal de nosotros: siempre haces lo mismo (*DPR* II, 7-8, p. 12).²⁵

Ya desde este momento vemos que los dos amigos Lorenzo y Paolo Corbio inician el diálogo no como un intercambio que se produce espontáneamente entre hombres sabios que desean ejercitar sus dotes oratorias (como sucede, por ejemplo, en el *De voluptate*), sino que se trata de un ejercicio de provocación que tiene como objeto al fraile. Esta estrategia de provocación será una de las constantes del diálogo, como veremos más adelante.

Continuando con la caracterización del fraile y antes de adentrarnos en el corazón de la *disputatio*, es importante también tener en cuenta el cierre de la narración que presenta Valla. Luego de que Lorenzo finaliza su discurso, sucede lo siguiente: “Entonces, el fraile dijo que no tomaba a mal lo que dije, pero tampoco me concedía la victoria sobre la cuestión. Quería pensar diligentemente sobre este asunto una vez más y, si lo consideraba posible, retomar el certamen.” (*DPR* XIII,

sabido darle a los personajes de su diálogo *De vitae felicitate* suficiente personalidad. También se refiere, en su *Apologus II in Pogium*, a la necesidad de que el contexto y los interlocutores del diálogo sean verosímiles.

23. “...cuius nomen reticere satius visum est, homine docto in primis, et cum in philosophia tum in theologia magnos progressus habente”.

24. Por ejemplo, en el *De libero arbitrio* declara: “Ac quidem, si probe animadvertamus, quidquid illis temporibus haeresum fuit, quas non parum multas fuisse accepimus, id omne fere ex philosophicorum dogmatum fontibus nascebatur, ut non modo non prodesset philosophia sanctissimae religioni, sed etiam vehementissime obsesset.” (*DLA* I, 15).

25. “Ad quem frater, maiorem in modum indignatus, adducto supercilio: «Ecquid, inquit, diceres, Paule, siquis interfuisset frater ac prefuisset? Ac quidem sic loquens magis invidiam religioni ipsi facere vis quam nocentes fratres, siqui forte sunt, insectari: ut siquis Apostolos omnes calumnietur, quia unus Judas proditor fuit. Non me fugit: ut soles de nobis male et sentire et loqui, non cessa tibi esse similis”.

1, p. 66).²⁶ Los amigos acuerdan con esto, pero lo instan a presentarse a “comparecer” (*vadimonium*) en algunos días. Aquí se combinan evidentemente las dos cadenas metafóricas forense y militar. Sin embargo, el fraile no vuelve a presentarse, abandonando el campo de batalla y eludiendo el compromiso legal.

Respecto del diálogo en sí mismo, Lorenzo adopta frente al fraile una posición comparable a la de Sócrates con muchos de sus interlocutores en los diálogos platónicos. El fraile presentará las visiones convencionales sobre un tema y, ante los ataques sistemáticos de su adversario, encuentra serias dificultades para poder articular alguna objeción que no esté basada únicamente en la *doxa*. Podemos encontrar un ejemplo de esto durante la discusión central del *De professione*, es decir, la relación entre la pertenencia a una orden religiosa y la obtención de premios mayores luego de la muerte:

Lorenzo. Pero para que no pienses que yo hablo de forma absurda y contra la opinión de los hombres, acepta el argumento que aporté más arriba, puesto que tú pareces, a mi juicio, haberlo olvidado. Si un médico desconoce como curar una enfermedad leve, se lo llama más envenenador que médico: si lo sabe, apenas merece un elogio por esto como médico, puesto que es algo fácil; por el contrario si curara a un hombre desahuciado que no tiene esperanza, es considerado casi como un dios: pero si no lo logra, no pierde elogios en tanto médico, puesto que se trata de un asunto excesivamente difícil. No puedes negar nada de esto.

Fraile. Ni quiero ni debo.

Lorenzo. Por lo tanto es posible admitir que alguien es merecedor de muchos premios si lo que hace es digno de elogio, y de pocos o de ningún suplicio, si no lo hace; y por el contrario muchos suplicios, si actúa mal, y pocos o ningún premio, si no lo hace.

Fraile. ¿A nosotros nos ubicas en este segundo lugar?

Lorenzo. En verdad no los ubico yo, sino que más bien ustedes mismos lo hacen.

Fraile. No puedo entender ahora, ¿qué es lo que opinas de nosotros?

Lorenzo. No es que yo quiera demostrarte alguna cosa, sino más bien contradecirte.

Fraile. Yo desconozco si acaso demuestro lo que digo o no lo demuestro. Yo sé que lo que digo es verdadero, que es que merecemos más premios que el resto, y que lo que tú dices de que a nosotros nos corresponden más castigos y menos recompensas que a ustedes está muy lejos de la verdad.

Lorenzo. Tú afirmas lo que está en discusión: yo no afirmo nada de esto ni soy insultante con la vida de ustedes, sino que refuto tu argumentación (*DPR VI, 24-28, pp. 30-31*).²⁷

26. “Tum frater, se vero, inquit, non ferre iniquo animo que dixissem, sed neque tamen mihi questionis victoriam concedere; velle enim de hac re diligentius cogitare et iterum, si tibi videbitur, ad certamen redire”

27. LAURENTIUS. [...] Ac ne me absurde loqui putes ac preter opinionem hominum respondere, accipe rationem, eandem fere quam superius attuli, quoniam eam tu mihi videris oblitus. Medicus si levem morbum curare nescierit, magis veneficus quam medicus dicitur; si scierit, vix laudem ob hoc merebitur medici, quia res hec facilis est. Contra si desperatum deploratumque hominem curaverit, quasi deus quidam putatur: sin minus, laudem medici non amittit, quia res hec difficillima est. Hoc tu negare non potes.

Este intercambio es ilustrativo de la dinámica de la argumentación durante la mayor parte del texto. Para justificar su razonamiento, Lorenzo utiliza una analogía que le permite comparar la situación de los religiosos sin adentrarse directamente en cuestiones teológicas, ya que se refiere a la justicia y la valoración humanas y no a la divina. La reacción del fraile es pedir aclaraciones (*non possum hodie sentire*), que Lorenzo se rehúsa a dar, y frente a esto, no le queda otra opción que insistir en la veracidad de sus aseveraciones pese a su incapacidad de demostrarlas. Lorenzo, como Sócrates en muchos diálogos de Platón, se concentra en demostrar una y otra vez las fallas de los argumentos de su adversario antes que en realizar sus propias afirmaciones.

El fraile vuelve a mostrarse confundido en varias ocasiones, y ante esta situación, acusa de mala fe a su adversario: “no sé con qué artes me engañó tu discurso.” (*DPR VIII, I, p. 41*).²⁸ En varias oportunidades demuestra una combinación de recelo y de inflexibilidad que sirve para contraponerlo a los continuos y minuciosos esfuerzos de Lorenzo, que además puede permitirse ser generoso y conceder puntos de los que no está enteramente convencido con tal de avanzar la discusión. Esto se observa en uno de los usos más importantes de las metáforas militares durante la conversación:

Lorenzo. Vayamos en orden: mostraré mi opinión al respecto en el momento que indiqué.

Fraile. ¿Por qué no ahora?

Lorenzo. ¿Quién alguna vez exigió las causas al enemigo de por qué organizó sus tropas de cierta manera? Sin embargo, como amigo y no como enemigo, te concedí uno de los dos puntos <en discusión>, aunque podría haberme negado.

Fraile. Pero esto no es una concesión, porque está en tu mano poder revocarla, como si entregaras la espada por la punta pero no soltaras la empuñadura.

Lorenzo. ¿Cómo qué no? No sea acaso que me apuñales con la espada que te entregué. Pero hagamos como que te concediera también que no les correspondan castigos mayores (*DPR VI, 29-32, pp. 31-32*).²⁹

FRATER. Nec volo nec debeo.

LAURENTIUS. Ergo aliquando fieri potest, ut multum quis premii mereatur, siquid agat laude dignum, parum vero aut nihil supplicii, si non ita agat: contraque multum supplicii, siquid turpe agat, parum vero aut nihil premii, si non agat.

FRATER. Nos igitur in hoc secundo genere ponis?

LAURENTIUS. Ego vero non pono, sed vos ipsi potius.

FRATER. Non possum hodie sentire, quid de nobis sentias?

LAURENTIUS. Tanquam ego probare tibi aliquid velim ac non potius contradicere!

FRATER. Ego an rov probem quod dico an non probem nescio. Hoc verum scio esse quod loquor: plus nos premii mereri quam ceteros, longeque a veritate semotum quod tu loqueris, nobis plus pene, minus remunerationis propositum esse quam vobis.

LAURENTIUS. Tu affirmas quod in controversia est: ipse nihil affirmo, nec in vestram vitam iniuriosus sum, sed rationem tuam refello.”

28. “In superioribus nescio quibus artibus tua me delusit oratio”

29. “LAURENTIUS. Sine ut res ordine eant: ostendam meam ubi promisi sententiam.

Vemos aquí la forma en la que Lorenzo maneja los tiempos de la discusión a su antojo, alternando entre declaraciones de amistad y un uso de metáforas militares que expresan una estrategia calculada desde un principio.³⁰ El fraile sospecha de sus intenciones, pero no posee recursos para ordenar la *disputatio* en un sentido en que pueda resultarle más favorable. Esto se evidencia también en las secciones del diálogo en las que Lorenzo hace gala de su erudición filológica para explicar el significado de las palabras en discusión (a menudo recurriendo a etimologías, sinónimos o comparaciones con el griego). Frente a estas disquisiciones el fraile sistemáticamente guarda silencio, aunque no por esto deja de mostrarse reacio frente a la posibilidad de extraer conclusiones teológicas o morales a partir de ellas.³¹

¿Podemos decir, por lo tanto, que el fraile del *De professione religiosorum* es un “hombre de paja” construido por Valla para desplegar los talentos del personaje que lleva su nombre y ganar la discusión de forma contundente? Es difícil asegurar hasta qué punto Valla era consciente de que los argumentos teológicos que estaba presentando podían recibir objeciones más contundentes (Fois 1969: 282). Resulta claro, sin embargo, que la construcción del fraile no pone en riesgo la supremacía oratoria de su portavoz en el diálogo, y que sirve más bien para mostrar hasta qué punto el orgullo de los hombres religiosos carece de fundamentos por fuera de la tradición y la opinión establecida.

En términos más generales, la confrontación que tiene lugar en el *De professione* exhibe todos los recursos de los diálogos humanistas: debates etimológicos que incluyen al griego clásico, alusiones a los peligros del mal uso del latín y abundancia de *exempla* del mundo grecorromano. Esto último se observa al final de la argumentación cuando Lorenzo emplea como ejemplos a Demóstenes y al general romano Mario para exaltar la virtud moral de este último y compararla

FRATER. Cur non hic?

LAURENTIUS. Quis unquam ab hoste causas, cur ita aciem instruat, poscit? Tamen ut amicus, non ut hostis, alterum tibi e duobus concessi, cum denegare possem.

FRATER. At istud non est concedere, quod in manu tua est ut revoces, quoniam altera pars penes te est, velut si gladium a mucrone tradas, nec tamen tu capulum manu relinquas.

LAURENTIUS. Quid ni? ne me confoderes gladio quo te donassem. Sed age, finge me tibi hoc quoque concedere, non plus vobis deberi penarum.”

30. Este último pasaje es comparable también con lo que sucede en el *De libero arbitrio*, en el que Lorenzo estratégicamente comienza la *disputatio* sobre la temática con Antonio Glarea dejando en claro que llegará solo hasta cierto punto lo que le permitirá a su vez la posibilidad de luego cortar su exposición cuando lo considere oportuno.

31. La situación del fraile es comparable a la de Alfonso de Cartagena en su debate con Leonardo Bruni respecto de la traducción de este último de la *Ética a Nicómaco*. Alfonso sostenía que la traducción medieval de Robert Grosseteste era superior porque expresaba con mayor claridad los conceptos morales centrales que debían extraerse de Aristóteles, pero al mismo tiempo, por su desconocimiento del griego, se veía incapacitado para rebatir las argumentaciones filológicas de su adversario. Véase la edición de esta disputa y su estudio introductorio a cargo de González Rolán y Moreno Hernández (2000).

con la de los hombres que siguen a Dios por amor y no (como, según Lorenzo, los frailes y monjes) por temor al castigo. El fraile, cuya formación es en teología y filosofía y no en *studia humanitatis*, no puede participar de un diálogo de estas características en pie de igualdad.

El elogio de los frailes que realiza Lorenzo luego de finalizar la refutación de los argumentos de su rival puede hacernos pensar que el *De professione religiosorum* es un diálogo que sigue la estructura de presentar posiciones *in utramque partem*. Sin embargo, una lectura del elogio y de las reacciones que suscita nos dan la pauta de lo contrario:

Los frailes son aquellos que, como suelen representarlo, sostienen el tambaleante templo de Dios; son frailes quienes realizan las oraciones frente al pueblo, lo que era el deber de los obispos y sacerdotes y que debe serlo, que alejan de los vicios a hombres y mujeres, liberan de las opiniones depravadas, conducen a la piedad y la sabiduría, en lo que los considero los máximos imitadores de los apóstoles; frailes, que infunden religión en nuestros pechos con ceremonias maravillosas, himnos y cánticos; frailes, que a diario escriben muchas cosas relacionadas con las costumbres, virtudes y santidad, aunque preferiría que lo hicieran de forma más erudita y acorde con las costumbres de los oradores que con las de los filósofos, como solían hacer los antiguos; frailes que con muchísima habilidad absuelven los pecados de los confesos o los asustan con la negación de la absolución, frailes, quienes despachan a quienes consultan sobre el vivir bien luego de darles buenos consejos y fortalecerlos; finalmente, frailes, a los que mucho les debe la totalidad de la Tierra, y sin embargo la deuda sería todavía mayor si fueran mejores, como pienso que eran en sus comienzos. Creo haber dicho suficiente para elogiarlos (*DPR* XII, 33-35, pp. 65-66).³²

No es difícil ver que la mayoría de estos elogios involucran también cuestionamientos: los frailes asumen tareas que corresponderían a otros, producen escritos que están demasiado manchados por la filosofía y carecen de inspiración oratoria, y finalmente no están a la altura de la misión que se espera de ellos y por la que el resto de los seres humanos estamos, según la tradición, en deuda.³³

32. “Fratres sunt, qui vere labans templum Dei, ut pingere soletis, fulciunt, fratres, qui ad populum habentes orationem, quod erat munus episcoporum sacerdotumque et esse debet, mares feminasque a vitiiis revocant, a pravis opinionibus liberant, ad pietatem scientiamque perducunt, in quo eos ego maxime apostolorum imitatores existimo; fratres, qui mirificis ceremoniis, hymnis, canticis religionem pectoribus nostris infundunt; fratres, qui quotidie ad mores, ad virtutes, ad sanctitatem pertinentia multa componunt (mallem tamen eruditius magisque ad oratorum quam ad philosophorum consuetudinem, quod prisci factitaverunt); fratres, qui scientissime peccata confesos vel absolvunt vel negata absolutione perterrent; fratres, qui consultores de bene vivendo edoctos confirmatosque dimittunt; fratres, denique, quibus plurimum debeat orbis terrarum, plus tamen debiturus, si meliores essent; et, ut reor, inter initia fuerunt. Satis ego abundeque de laudibus vestris dixisse me credo.”

33. Existe, sin embargo, un elogio de la regla monástica aparentemente más sincero que se encuentra en el último texto conservado de Lorenzo Valla: su *Encomion Sancti Thomae Aquinatis*, un discurso pronunciado en 1457. Allí elogia a Santo Tomás y lo coloca al nivel de Santo Domingo de Guzmán, fundador de la orden de los dominicos, y se refiere a este último como alguien que logró el ingreso

Esta forma de elogio paradójico recuerda la estrategia utilizada por Leonardo Bruni en el diálogo que hemos citado previamente, en la que luego de realizar críticas acérrimas a Dante, Petrarca y Boccaccio, el personaje de Niccolò Niccoli se ocupa de elogiarlos en un tono que por momentos es evidentemente satírico.³⁴ Más allá de esto, es claro que ninguno de los elogios a los frailes sirve como contraargumento para los cuestionamientos que Lorenzo presentó durante toda la *disputatio*.

El diálogo presenta internamente dos “lectores”. El primero y más importante es Paolo Corbio, que presencia toda la discusión y es el encargado de emitir un primer juicio sobre ella. Dice entonces:

Estoy de acuerdo contigo en todo, Lorenzo, salvo con la perorata <final>, que no fue tan un elogio de los frailes como un testimonio de tu temor. Aunque hubiera sido más apropiado terminar tu discurso en una vituperación contra los frailes, cosa que hubieras podido hacer con abundancia <de argumentos>, tú, sin embargo, para no suscitar su odio contra ti, preferiste cerrar en un elogio. Además, te consideraré cobarde y poco varonil si no transcribes en orden y publicas el diálogo que tuvo lugar lo antes posibles y lo entregas a los lectores con el título “Sobre el nombre y las prerrogativas mentirosas de los religiosos” (*DPR* XIII, 3-4, p. 67).³⁵

Paolo ya había demostrado su animosidad contra los hombres religiosos al inicio del diálogo, y en este sentido su observación final sirve para destacar, por contraste, la mayor objetividad de Lorenzo, que además se rehusará a usar el título sugerido para la publicación de su texto. La acusación de cobardía, por otro lado, contrasta con la declaración de Valla en el proemio, en donde, como vimos, destaca el valor de su libertad. En cualquier caso, la posibilidad de que el

de muchas personas al reino de los cielos mediante la regla que creó para sus acólitos: “Denique, ut finem comparationis faciam, ille optimam fratrum regulam scripsit, hic plurimos ac praestantissimos libros. At plus est, dicas, libros composuisse quam regulam. Cur ita plus esse ais? Dum hic scribundis <libris> operam dat, ille regundis provinciis incumbit et, ut optimus rector, suis populis bene vivendi regulam ac legem tradit, et certe non plures transmittit in caelum scriptis suis Thomas quam Dominicus sua regula. Concedatur ergo in virtutibus, in miraculis, in gloria pares esse Dominicum et Thomam, non magis inter se differentes atque discretos quam Lucifer est et Hesperus.” (*Encomium* 11) Citamos la edición de Patrick Baker incluida en el libro *Christianity, Latinity, and Culture: two studies on Lorenzo Valla* (Camporeale 2013: 297-316)

34. En esta tónica declara, por ejemplo, lo siguiente: “Nam quod aiunt, unum Virgilii carmen atque unam Ciceronis epistolam omnibus operibus Petrarche se antepone, ego sepe ita converto, ut dicam me orationem Petrarche omnibus Virgilii epistolis, et carmina eiusdem vatis omnibus Ciceronis carminibus longissime anteferre.” (II, p. 140).

35. “Cetera, inquit Paulus, tibi Laurenti, assentior: perorationem tamen tuam non probo, que non tam laudum fratrum quam timoris tui testimonium fuit. Cum enim proprium esset institute orationis in vituperatione fratrum finem facere, ut copiosissime poteras, tu tamen, ne odium tibi illorum concitares, in laudatione facere maluisti. Ceterum timidissimum te et parum virum esse ducam, si disputationem non eo quo habita est ordine perscribas edasque quam primum et in manus hominum tradas, et quidem cum hoc titulo: De mendaci religiosorum et nomine et prerogativa.”

(de por sí dudoso) elogio de los frailes sirva de contrapeso a la argumentación precedente es descartada de cuajo por Paolo.

El segundo lector del texto es Battista Platamone, el juez designado por los amigos para ocuparse de evaluar la calidad del diálogo y su pertinencia para ser publicado. No contamos con ninguna devolución de su parte que nos permita saber hasta qué punto consideró que era apto para su difusión, por lo que no puede descartarse la posibilidad de que un juicio negativo haya sido la causa de que Valla no se ocupara de divulgar este diálogo como lo hizo con otras de sus obras.

El último recurso argumentativo que analizaremos como parte de la estrategia de Lorenzo es la permanente puesta en tensión del campo de lo decible. En muchas ocasiones el personaje parece arriesgar la posibilidad de acusaciones y recriminaciones a las ordenes monásticas y mendicantes que luego elige no desarrollar. Es a través de este recurso que Lorenzo introduce algunas de las críticas más tradicionales a la corrupción de los religiosos. Podemos verlo por ejemplo en su discusión de los votos de castidad:

¡Ojalá, ojalá obispos, presbíteros, diáconos, fueran hombres de una sola esposa y no, si está permitido decirlo, no de una sino de una cohorte de amantes! Nadie puede enojarse conmigo por esto, si no es porque es consciente de su pecado y no quiere confesarlo. Muchos son buenos, pero (y lo digo con dolor), más son malos (*DPR XI*, 6, p. 56).³⁶

Aquí el grueso de la acusación no recae sobre los miembros de las órdenes religiosas, pero sin duda quedan implicados en la observación crítica sobre lo que significa la castidad de los religiosos en términos generales. En la discusión sobre la obediencia, declara que elige “pasar de largo” (*transire*) sobre las bajas exigencias que tienen los monjes respecto de la forma de pobreza en la que viven, en la que reciben todo lo necesario para la vida sin tener que trabajar por ello. Hemos visto otros ejemplos similares en el pasaje citado más arriba del “elogio” a los frailes.

Conclusiones: confrontación y escepticismo en el *De professione religiosorum*

El *De professione* es el diálogo más confrontativo de Lorenzo Valla. El *De vero bono* termina con un feliz acuerdo entre todos los participantes, que se despiden amistosamente luego de deleitarse con el panegírico del ascenso del alma al cielo

36. “Utinam, utinam episcopi, presbyteri, « diacones essent unius uxoris viri », et non potius (venia sit dicto) non unius scorti amatores. Nemo mihi irasi poterit, nisi qui sibi conscius de se noluerit confiteri. Multi sunt boni, sed, quod dolore cogente loquor, plures mali.”

realizada por el último orador. En el *De libero arbitrio* el interlocutor de Lorenzo, Antonio Glarea, asume mayormente la posición de un alumno que desea aprender de un maestro, y solamente le objeta haber finalizado la exposición sin haber resuelto todos los puntos. En el diálogo que hemos analizado, en cambio, el oponente elude comparecer a una segunda instancia de la *disputatio*, y su posición no es defendida ni reivindicada por ninguno de los asistentes. El fraile, aunque escasamente caracterizado, se manifiesta finalmente incapaz de llevar a cabo la discusión en los términos propuestos y solo puede repetir sus afirmaciones y recelar de las intenciones de su adversario por apartarse del sentido común y la tradición. Incluso en lo que respecta al manejo de la Biblia, Lorenzo se muestra superior una y otra vez, citándola en favor de sus argumentos y corrigiendo al fraile en algunas ocasiones.

Existe otra posible explicación para la evidente superioridad de Lorenzo y sus estrategias argumentativas durante el desarrollo del diálogo. El género mismo, en la versión en la que fue adoptada por los especialistas en *studia humanitatis* durante la primera mitad del siglo xv, favorece la argumentación escéptica. Tal como decía Bruni a través de Colucio Salutati en los *Dialogi ad Paulum Petrum Histrum*, la *disputatio* facilita el análisis de un problema desde perspectivas contrapuestas. El modelo mayormente ciceroniano (aunque también platónico-socrático) que los humanistas adoptaron privilegia la contraposición de argumentos, y estos argumentos se sostienen en la medida en que pueden ser desarrollados mediante analogías, comparaciones y ejemplos. Su conexión con el ámbito forense resulta funcional a este propósito. Por este motivo, cuando Valla necesita elevar el discurso hacia la descripción de la omnipotencia divina en sus diálogos, se aparta del modo dialógico e introduce en el texto otros géneros: el epidíctico en la descripción exaltada del ascenso del alma al cielo en el *De vero bono*, y en el cierre del *De libero arbitrio*, una *exhortatio* que interrumpe el carácter argumentativo que el diálogo sostenía hasta ese momento para detenerse en la importancia de la fe y en la necesidad aceptar los designios divinos sin intentar comprenderlos en última instancia.

El encomio de los frailes con el que cierra Lorenzo en el *De professione* solo tiene una similitud superficial con estos dos ejemplos. Ni Glarea en el texto sobre el libre albedrío ni el resto de los amigos en el *De voluptate* plantean dudas respecto de la efectividad del panegírico de Niccoli o la exhortación de Lorenzo. Vimos, en cambio, como Paolo Corbio refuta inmediatamente la validez de la *laudatio fratrum* en el *De professione*. Volviendo al punto central, el fraile no puede debatir en un modo escéptico-racional sobre los motivos por los que considera que los hombres profesos tienen mayores premios en el más allá, ya que el formato dialógico propuesto no habilita intervenciones adecuadas para hacerlo. Es posible hipotetizar también que si Valla no logra formular cuestionamientos profundos a la teología de su época tal como era presentada por sus exponentes más importantes, es en parte porque el género elegido lo lleva a un modo de argumentación en el que el juicio divino queda equiparado, por ana-

logía, con la capacidad humana para ejercer la justicia y con el modo forense de discusión. Esto implica mantenerse en el ámbito propiamente humano (y por lo tanto abierto, indeterminado y siempre sujeto a nuevas indagaciones y puntos de vista) de la *disputatio* en vez de entrar en un terreno dogmático en el que la retórica y la filología no tienen un lugar de privilegio.

Bibliografía

- BALLESTRA-PUECH, Sylvie. “Épicurisme et dialogisme du *De voluptate* de Lorenzo Valla à l’Épicureus d’Érasme”, en Odile Gannier y Véronique Montagne (eds.), *Échos des voix, échos des textes. Mélanges en l’honneur de Béatrice Périgot*, París, Classiques Garnier, 2013, pp. 229-257.
- BENTLEY, Jerry H., *Politics and Culture in Renaissance Naples*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- BRUNI, Leonardo, *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, ed. P. Viti, Turín, UTET, 1996.
- CAMPOREALE, Salvatore, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Florencia, Istituto Palazzo Strozzi, 1972.
- CAMPOREALE, Salvatore, *Christianity, Latinity, and Culture: Two Studies on Lorenzo Valla*, ed. C. S. Celenza, Lovaina, Brill, 2013.
- CAPPELLI, Guido, *Maiestas: politica e pensiero politico nella Napoli aragonese (1443-1503)*, Roma, Carocci editore, 2016.
- CAPELLI, Guido, *El humanismo italiano: un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- CORTESI, Mariarosa, “Introduzione”, en Lorenzo Valla, *Laurentii Valle De professione religiosorum*, Padua, In Aedibus Antenoreis, 1986, pp. xiii-cvii.
- COX, Virginia, *The Renaissance Dialogue: Literary Dialogue in its Social and Political Contexts, Castiglione to Galileo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- FOIS, Mario, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma, Libreria Editrice dell’Università Gregoriana, 1969.
- FUBINI, Riccardo. “Humanism and Truth: Valla Writes against the Donation of Constantine”, *Journal of the History of Ideas*, LVII, 1 (1996), pp.79-86, en línea, <<https://doi.org/10.2307/3653883>>.
- FUBINI, Riccardo, “Lorenzo Valla tra il Concilio di Basilea e quello di Firenze, e il processo dell’Inquisizione” en *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*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 1990, pp. 287-318.
- FUBINI, Riccardo, *L’umanesimo italiano e i suoi storici: origini rinascimentali, critica moderna*, Milán, FrancoAngeli, 2001.
- GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás, A. MORENO HERNÁNDEZ, y Pilar SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE (eds.), *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV: edición y estudio de la controversia alphonisiana: (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000.
- LINDE, J. Cornelia. “Lorenzo Valla and the authenticity of sacred texts”, *Humanistica Lovaniensia*, LX (2011), pp. 35-63.
- MANCINI, Girolamo, *Vita di Lorenzo Valla*, Florencia, G.C. Sansoni, 1891.

- MARLETTA, Fedele, “Un uomo di stato del Quattrocento: Battista Platamone”, *Archivio storico per la Sicilia*, I (1935), pp. 29-68.
- MARSH, David, *The Quattrocento Dialogue*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.
- MORRÁS, María (ed.), *Manifestos del humanismo*, Barcelona, Península, 2000.
- NAUTA, Lodi, *In Defense of Common Sense: Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.
- PELLEGRINI, Marco. *Religione e umanesimo nel primo Rinascimento: da Petrarca a Alberti*. Florencia, Le lettere, 2012.
- PUGLIESE, Olga Z., “The Rhetoric of Deviation in Lorenzo Valla's ‘The Profession of the Religious’”, *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, IX, 4 (1985), pp. 263-274.
- SANTORO, Marco (ed). *Valla e Napoli: il dibattito filologico in età umanistica : atti del Convegno internazionale, Ravello, Villa Rufolo, 22-23 settembre 2005*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2007.
- TRINKAUS, Charles, “Humanist Treatises on the Status of the Religious: Petrarch, Salutati, Valla”, *Studies in the Renaissance*, XI (1964), pp. 7-45, en línea, <[https://doi: 10.2307/2857034](https://doi.org/10.2307/2857034)>.
- TRINKAUS, Charles, “Lorenzo Valla on the Problem of Speaking about the Trinity”, *Journal of the History of Ideas*, LVII, 1 (1996), pp. 27-53, en línea, <[https://doi: 10.2307/3653881](https://doi.org/10.2307/3653881)>.
- TRINKAUS, Charles, “Lorenzo Valla”, en T. B. Deutscher y P. G. Bietenholz (eds.), *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, Toronto, University of Toronto Press, 2003, III, pp. 371-375.
- VALLA, Lorenzo, *Opuscula tria*, ed. J. Vahlen, Viena, Aus der K.K. Hof- und Staatsdruckerei in commission bei K. Gerold, 1869.
- VALLA, Lorenzo, *De vero falsoque bono*, ed. M. Lorch, Bari, Adriatica, 1970.
- VALLA, Lorenzo, *Laurentii Vallae De libero arbitrio*, ed. M. Anfossi, Florencia, L. S. Olschki, 1934.
- VALLA, Lorenzo, *Gesta Ferdinandi regis Aragonum*, ed. O. Besomi, Padua, Editrice Antenore, 1973.
- VALLA, Lorenzo, *Laurentii Valle De professione religiosorum*, ed. M. Cortesi, Padua, In Aedibus Antenoreis, 1986.
- VALLA, Lorenzo, *Historia de Fernando de Aragón*, Madrid, Akal, 2002.
- VALLA, Lorenzo, *Correspondence*, ed. B. Cook, Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- VALLA, Lorenzo, 2023, *Sobre el placer y el verdadero bien*, ed. Mariano Vilar, Buenos Aires, Winograd.
- VILAR, Mariano, “La construcción dialógica del placer en el *De vero bono* de Lorenzo Valla”, *Studia Aurea*, VIII (2014), pp. 347-368, en línea, <<https://doi.org/10.5565/rev/studiaaurea.137>>.

