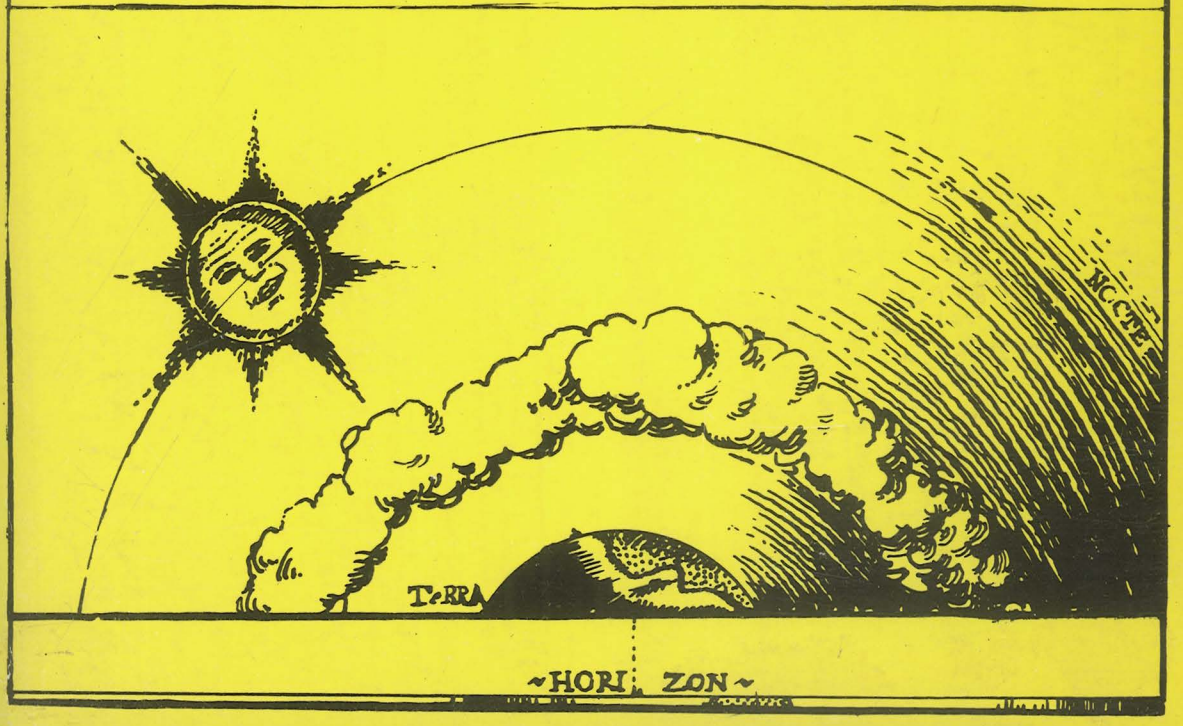
El Humanismo Castellano del Siglo XV

Ottavio Di Camillo

JB.



© OTTAVIO DI CAMILLO
© De esta edición: FERNANDO TORRES
Valencia, 1976
Traducción: MANUEL LLORIS
Portada: JORGE BALLESTER

Depósito Legal: V. 2.538 - 1976
I. S. B. N.: 7.366 - 006 - 4

Imp.-Editorial J. Doménech - Glorioso Ejército, 12 - BURJASOT-Valencia

SUMARIO

Prefacio ... 7

Introducción ... 9

Capítulo I Antecedentes medievales del humanismo castellano ... 17

Capítulo II Un nuevo concepto de la retorica ... 41

Capítulo III Teorías poéticas durante la primera mitad del siglo XV ... 67

Capítulo IV Hacia la autoconciencia humanistica ... 111

Capítulo V La contribución de Alonso de Cartagena al humanismo castellano ... 135

Cartagena y el renacimiento del saber ... 137

Las ideas de Cartagena sobre el conocimiento y la sabiduría ... 156

Las ideas de Cartagena sobre la virtud y el honor ... 166

Cambios en el concepto del honor durante el siglo XV ... 176

Capítulo VI Aspectos de la participación española en el humanismo europeo del siglo XV ... 195

Juan de Segovia y Nicholás de Cusa 197

La polémica entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena ... 203

Capítulo VII Hacia un estudio de la repercusión del pensamiento ético italiano en España ... 227

Capítulo VIII Nebrija y la afirmación del humanismo español ... 267

Indice de nombres ... 297

A Leslie

PREFACIO

Hace años que mis contactos con el humanismo italiano me descubrieron conexiones poco conocidas con el español. Mi interés por el tema cristalizó en la tesis doctoral que, bajo la dirección del profesor Manuel Durán, escribí para la Universidad de Yale. El presente libro amplía en varios capítulos aquellas investigaciones.

Estoy en deuda con el citado profesor Manuel Durán por su dirección y aliento durante la elaboración de la tesis. Quiero expresar también mi agradecimiento a los profesores Angel Alcalá y M. J. Benardete que leyeron una primera versión del manuscrito y me hicieron un buen número de comentarios y de sugerencias útiles, y al profesor Luis Jenaro-MacLennan a quien debo mucha información sobre la materia y quien me ha proporcionado acceso a sus propios microfilms.

Desearía también dar las gracias a los bibliotecarios de la Universidad de Yale, del Archivo General de Simancas, de la Biblioteca Apostólica Vaticana, la Biblioteca Nacional de Florencia, la Biblioteca Ambrosiana de Milán, la Biblioteca Nacional de Madrid y la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.

Una parte de mis investigaciones, concretamente los capítulos I, VI y VII, fue posible gracias a una subvención de la Research Foundation of the City University of New York.

Mis agradecimientos van también a las señoritas Cecile Bremen y Marlene Shubert, que nos ayudaron a preparar el manuscrito, y mi mayor gratitud a mi esposa Leslie Ann Hirsch Di Camillo por su indispensable co-

laboración a través de todas las etapas de la redacción del presente libro.

En cuanto a mi interpretación, mis tesis y mis errores, me hago enteramente responsable de ellos.

En la transcripción del castellano del siglo XV, dado que en los textos impresos los acentos varían mucho, los hemos omitido, dejando solo las cedillas y las tildes.

O. D. C.

Queens College, City University of New York.
Febrero de 1976.

INTRODUCCION

No hace mucho que Paul Oskar Kristeller, refiriéndose a la difusión del humanismo italiano por Europa, llamó nuestra atención sobre la gran cantidad de manuscritos del Quattrocento que había localizado en bibliotecas y archivos españoles. A diferencia de los hallados en otros países, destaca entre ellos el número de obras latinas traducidas al castellano, e incluso a la lengua vernácula italiana, por encargo de mecenas españoles. Al poner de relieve la necesidad de un estudio minucioso de tan masiva documentación, imprescindible para llegar a un mejor conocimiento de ambos humanismos, el italiano y el español, el profesor Kristeller lamentaba que estas obras hubieran pasado virtualmente desapercibidas (1).

Lo que las numerosas traducciones del latín a las lenguas vernáculas y las del griego al latín (algunas de éstas muy raras), junto con copias y hasta autógrafos de humanistas nos confirman, es que el humanismo italiano encontró, desde el principio del siglo XV, una recepción bastante favorable entre unos cuantos eruditos castellanos. Sin embargo, con la excepción de los estudios de Mario Schiff sobre la biblioteca del Marqués de Santillana (2) y los de Arturo Farinelli en torno a la influencia en España del humanismo italiano del

(1) P. O. Kristeller, «The European Diffusion of Italian Humanism», en *Italica*, XXXIX (1962), págs. 1-20, reproducido en *Renaissance Thought II*, Nueva York, 1965, págs. 69-88, especialmente págs. 72, 75, 79-80, 83-85.

(2) M. Schiff, *La bibliothèque du Marquis de Santillane*, París, 1905. Citado en lo sucesivo como *La bibliothèque*.

Quattrocento (3), apenas poseemos información concreta respecto a la circulación que estos textos tuvieron, o quiénes los compraron o comisionaron, o los «letrados» que los tradujeron y los que sirvieron de intermediarios entre los humanistas italianos y españoles.

Las investigaciones de Schiff y Farinelli, que en conjunto aportaron muchos datos valiosos, fueron generalmente de carácter descriptivo y fragmentario, y, por lo tanto, no ofrecen una imagen coherente de este movimiento. Pero si consideramos que fueron llevadas a cabo a finales del siglo pasado y primeras décadas del presente, es decir, cuando el pensamiento histórico europeo empezaba a revalorizar la labor de los humanistas considerándola como uno de los factores decisivos de la renovación cultural del Renacimiento, hay que reconocer que la interpretación que dichos autores dieron del humanismo fue tan avanzada como cualquier otra de su tiempo. Lo mismo puede decirse de otros estudiosos de aquella época como Menéndez Pelayo, Paz y Meliá, Bonilla y San Martín, Morel-Fatio y Foulché-Delbosc, los cuales también dedicaron su atención a ilustrar el mismo tema (4). En efecto, entonces, el hu-

(3) A. Farinelli, «La biblioteca del Santillana e l'Umanesimo Italo-Ispanico», en *Italia e Spagna*, 2 vols., Turín, 1929, I, págs. 389-425. Este estudio había aparecido en forma reducida como reseña al libro de Schiff en *Giornale storico della letteratura italiana*, L (1906).

(4) El primero en llamar la atención sobre el renacimiento de la cultura española en el siglo XV fue José Amador de los Ríos en el estudio introductorio a su edición de los escritos de Santillana, *Obras de Don Iñigo López de Mendoza*, Madrid, 1852, y su detallada *Historia crítica de la literatura española*, 7 vols., Madrid, 1861-1865, donde, hay que señalar, todavía no aparece la palabra «humanismo». El término, empleado por primera vez por historiadores alemanes, Karl Hagen y Georg Voigt entre 1841 y 1859, fue introducido en España por Menéndez Pelayo alrededor de 1875. Fue Menéndez Pelayo quien, atraído por los grandes humanistas españoles del siglo XVI, consideró insignificante las manifestaciones de este movimiento en el siglo anterior, al cual calificó «como una especie de pórtico de nuestro Renacimiento», (véase *Poetas de la corte de Don Juan II*, Madrid, 1959), una idea que se sigue repitiendo todavía bajo los nombres de «prerrenacimiento» y «prehumanismo». Aunque Menéndez Pelayo no dedicó mucha atención al pensa-

manismo español del siglo XV pareció despertar un notable interés que hasta ahora no ha vuelto a repetirse.

La idea que esta generación vino a formarse, y la que todavía prevalece en nuestros días, fue la de un movimiento literario que tuvo sus orígenes en Italia y que llegó algo más tarde a España, desarrollándose después paralelamente en ambos países. Visto desde tal perspectiva, el humanismo se entendió más bien como una innovación estilístico-literaria que como un cambio en la historia del pensamiento. Fue ésta la razón por la que muchos eruditos de esa época se limitaron a buscar influencias y a establecer analogías entre los autores más representativos de las dos culturas. En efecto, al reducirlo todo a semejanzas y emulaciones, no advirtieron ninguna necesidad de plantearse cuestiones fundamentales, como por ejemplo, cuáles fueran las causas que facilitaron la difusión de obras humanísticas italianas en Castilla, qué aspectos del humanismo italiano ejercieran mayor influencia, cuáles de sus tendencias fueran rechazadas y cuáles incorporadas a la tradición cultural propia, o qué repercusiones tuviera este movimiento en un país donde las circunstancias político-sociales diferían de las de los estados italianos.

Tales cuestiones no han sido todavía investigadas. Historiadores y críticos literarios posteriores, más atentos a otros aspectos de la vida cultural, han añadido muy poco a nuestro conocimiento de las primeras manifestaciones humanísticas. Y mientras en las últimas décadas hemos asistido a una proliferación de estudios y polémicas, en torno al origen y al significado del humanismo en países de Europa tales como Italia, Francia, Inglaterra y Alemania, ningún esfuerzo serio se ha realizado para determinar la naturaleza y el alcance de este movimiento en el pensamiento castellano del siglo XV. En

---

miento del siglo XV, otros investigadores a fines del siglo pasado llevaron a cabo varios estudios, demasiado numerosos para ser nombrados aquí, los cuales han contribuido a nuestro conocimiento del humanismo español.

efecto, la poca atención que el humanismo español ha recibido en estos últimos años se ha concentrado casi exclusivamente en el siglo XVI, pasando por alto su aparición y desarrollo en el siglo anterior. Por lo tanto, no habiéndose acopiado nuevos datos y prácticamente interrumpidas las investigaciones iniciadas a principio de nuestro siglo, el humanismo se considera o bien ausente de la Castilla del siglo XV o, a lo sumo, como algo incidental a su cultura.

Esta situación no ha sido precisamente mejorada por hispanistas de varios países, quienes, conscientes o no de ello, han transferido a la cultura española puntos de vista y conclusiones deducidas de sus propias tradiciones. A este respecto, no es mera casualidad que la ausencia de estudios sobre la primera fase del humanismo español coincida con la afirmación de ciertas interpretaciones históricas originadas fuera de España. A finales del siglo pasado, los historiadores que reaccionaron contra el concepto del Renacimiento italiano popularizado por Burckhardt, al ensanchar los límites cronológicos y geográficos de este fenómeno histórico, defendieron la existencia de otros «renacimientos», en diversas partes de Europa y en épocas anteriores al siglo XV. El elemento de continuidad que éstos pusieron de relieve, al mismo tiempo que tendía a disminuir la importancia de un renacer cultural, y consecuentemente del humanismo, ensalzaba la civilización medieval, haciendo del Renacimiento una simple extensión de la Edad Media.

De las varias interpretaciones históricas que aparecieron como revisión a Burckhardt, la que más afectó al estudio del humanismo español del siglo XV fue tal vez el concepto del Renacimiento que se originó entre historiadores protestantes. Estos, al rechazar las corrientes humanísticas que prevalecieron en la sociedad, a su parecer, «licenciosa» de Italia, situaban el verdadero Renacimiento en el norte de Europa, durante la época de la Reforma. La figura más represen-

tativa de este humanismo «cristiano» era Erasmo. Menéndez Pelayo, impulsado por las mismas razones religiosas y nacionalistas, reclamó para España el auténtico Renacimiento, es decir, la renovación cultural que surgió de la síntesis del pensamiento clásico y de las doctrinas católicas durante el siglo XVI, precisamente en el tiempo de la Contrarreforma. Menéndez Pelayo apenas investigó la corriente humanística del siglo XV y, además, en polémica con los protestantes, le restó importancia a la labor intelectual de Erasmo.

Años después, Marcel Bataillon, quien estudió las vastas ramificaciones de las ideas de Erasmo en España, resumió todo lo que se sabía del humanismo español anterior a la divulgación de las obras del humanista holandés, e iluminó, de paso, varios aspectos de este movimiento en el siglo XVI. Algunos de los hispanistas que han continuado las investigaciones de Bataillon, han convertido el «erasmismo» en una categoría histórica del Renacimiento español, mientras otros ya lo emplean como sinónimo de «humanismo». De todos modos, la mayoría de ellos, han perdido de vista la corriente humanística nacional que iba desarrollándose desde el principio del siglo XV y que ya se había afirmado en todas las esferas culturales.

Una aproximación histórica más reciente —originada también fuera de España, aunque por un español— incide asimismo sobre el problema del humanismo. Nos referimos a la labor de Américo Castro, al investigar a fondo el papel desempeñado por los conversos en la vida cultural de España. Numerosos estudios inspirados en las investigaciones y en las ideas de Castro, al fijar su atención en la situación humana y social de este grupo según se refleja en la literatura del Renacimiento, han descuidado esos aspectos del converso directamente relacionados con el movimiento humanista. Teniendo en cuenta que muchos de los humanistas eran conversos, nos parece que su orientación intelectual merece mayor atención.

Una razón más obvia para el número exiguo de investigaciones sobre el humanismo del siglo XV, es lo que Antonio Maravall ha llamado «fenómeno de desenfoque», del que se han originado una serie de falsas concepciones en relación con la cuestión del Renacimiento español (5). Este fenómeno, tan común en los estudios en torno al período, consiste en un desplazamiento de interés hacia el Siglo de Oro, considerado generalmente como de mayor importancia. La «pobre» cualidad de la literatura del siglo anterior, las discordias civiles y políticas de los reinados de Juan II y Enrique IV, la crisis social y religiosa, todo se combina para componer una imagen caótica y sin brillo de esta época, a la cual, se supone, los Reyes Católicos pondrían término, restaurando el orden e inaugurando un período de renacimiento de las artes y de las letras, y de encumbramiento político.

Estudios sobre el siglo XV, naturalmente, existen, pero si examinamos la bibliografía nos llamará la atención el hecho de que están dedicados casi exclusivamente al análisis de textos literarios. Sin embargo, la literatura vernácula de aquella época, en prosa o en verso, resulta ser la que menos refleja las nuevas actitudes intelectuales propugnadas por los primeros humanistas españoles. Cartas, oraciones, tratados morales, diálogos, prólogos a las traducciones y otras clases de obras eruditas, propias del empeño humanístico, han sido ignorados, debido, hay que suponer, a su escaso valor literario. Tampoco hay que olvidar un factor más bien práctico que puede haber contribuido al olvido de estos escritos, su inaccesibilidad, pues sabemos que existe una considerable cantidad de material no publicado, en parte sin catalogar siquiera, y disperso en numerosos archivos, colecciones privadas y bibliotecas, dentro y fuera de España.

---

(5) J. A. Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1960, págs. 16 ss.

La observación de Maravall, quien afirma que un conocimiento mejor del siglo XV es esencial para la comprensión del desarrollo cultural de los siglos XVI y XVII, es hoy reconocida por los investigadores más serios. Estudios recientes dejan suficientemente bien establecido que nunca se rompió la continuidad histórica entre los siglos XV-XVII, aunque los cambios que la jalonan todavía no están bien identificados. En 1949, doce años después de la publicación de su estudio *Erasmo y España*, Marcel Bataillon escribía en el prólogo a la traducción española de su obra: «Siempre consideré evidente que el modernismo erasmiano tenía raíces profundas en el siglo XV y en los anteriores, como también las tendría el iluminismo español que halló en Erasmo uno de sus alimentos de predilección. Lo veo cada vez más claro. Es decir, que juzgo cada vez más insuficiente el capítulo de introducción dedicado a la época de Cisneros... Lo que más falta nos hace a los historiadores del siglo XVI es conocer mejor el XV» (6).

Ni Maravall ni Bataillon se refirieron específicamente a la necesidad de estudiar los orígenes y desarrollo del humanismo en España, pero es de todos modos significativo el que ambos historiadores, quienes a través de los años han contribuido tanto a nuestro conocimiento de la espiritualidad, literatura y pensamiento socio-político del Siglo de Oro, nos llamen la atención hacia el siglo XV, como el origen de muchas de las tendencias que ellos tan minuciosamente han investigado.

Estas breves consideraciones habrán bastado, confiamos, para poner de manifiesto el propósito que nos ha guiado al escribir el presente trabajo: dejar bien sentado que el humanismo se infiltró en la España del siglo XV, porque encontró el terreno abonado, y que, adaptado a la idiosincrasia y a las condiciones sociales nacionales, se manifiesta de varios modos, como inten-

(6) M. Bataillon, *Erasmo y España*, trad. A. Alatorre, 2.ª ed., México, 1966, pág. xiii.

taremos demostrar. Pero dada la gran insuficiencia de los conocimientos actuales con respecto a muchas áreas del siglo XV español, nuestra tarea no ha podido ir más lejos que a dejar constancia del hecho, sin agotar las posibilidades del tema, y afrontándolo de un modo que puede parecer algo parcial. Estamos pensando, al decir esto, en la atención preferente que le hemos dedicado a Alonso de Cartagena, ya en su tiempo muy estimado fuera de España y quien es, a nuestro entender, el primer humanista español. Nos proponemos dar a conocer en un próximo futuro su correspondencia con otros humanistas italianos. Tenemos la esperanza de que posteriores estudios, nuestros y de otros, ampliarán la perspectiva y revelarán todas las dimensiones de aquel primer humanismo español, e indagarán en las causas histórico-sociales que lo hicieron posible, aunque para alcanzar este último objetivo, repetimos, habremos de valernos de una serie de estudios complementarios sobre la época, ahora inexistentes. Es pues, en definitiva, nuestro presente trabajo, sólo un paso pequeño, pero nos daremos por satisfechos si, como esperamos, está dado en la dirección certera.

Capítulo I

ANTECEDENTES MEDIEVALES DEL HUMANISMO CASTELLANO

Como todo humanismo europeo, el español es originario de Italia; aunque de la tradición cultural española, y menos todavía del trasfondo social, que hicieron posible su introducción y adaptación a la idiosincrasia indígena, sabemos muy poco. Pero el clima existía. El humanismo no se introdujo de rondón en España, como un cuerpo extraño que ve milagrosamente allanado su camino. Cuando, todavía no mediado el siglo XV, un cierto número de hombres de letras dirigen su atención hacia los humanistas italianos, están ya situados en un nuevo ambiente intelectual, abierto a las innovaciones. Es una atmósfera prehumanista, caracterizada por la conciencia de hallarse ante una crisis de valores, en el pórtico de una nueva edad que requería soluciones nuevas a los viejos problemas y que plantearía nuevos desafíos de índole religiosa, política y social.

Hemos de apresurarnos a repetir que, desgraciadamente, la génesis y posterior desarrollo de esta conciencia —por otra parte confinada a un cierto número de individuos, pues la mayor parte de los intelectuales del período se contentarían con su cultura tradicional— nos elude, al menos por ahora, dada la deficiencia de las investigaciones históricas pertinentes. Pero tampoco es el propósito del presente trabajo esta averiguación. En realidad, ya supone, por nuestra parte, bastante audacia el afirmar, simplemente, la existencia de este clima prehumanista español, puesto que tantos investigadores lo niegan.

La pequeña élite prehumanista pertenecía, en su mayoría, a los «letrados», grupo cuya suerte había salido beneficiada de las convulsiones políticas que afectaron tan profundamente a la sociedad castellana en las últi-

mas décadas del siglo XIV. Como muestra Maravall, a fines de dicho siglo el «letrado» exhibe ya una fuerte «conciencia estamental» (1).

El letrado era un producto universitario, y la universidad española, que durante gran parte del siglo XIV se hundiera en un marasmo, había empezado a revivir con la elección, en 1394, de un papa aragonés, Benedicto XIII (Pedro de Luna). A este personaje, creemos, habrá de dirigir su atención el investigador, como uno de los factores del alumbramiento de la conciencia prehumanista española. Benedicto XIII concedió beneficios y privilegios a las universidades españolas y, como consecuencia, éstas mejoraron la calidad de su enseñanza y engrosaron el número de sus alumnos, invirtiendo así una tendencia que había favorecido a las francesas. Para contar con aliados, y contrarrestar así la influencia de sus rivales, en su lucha por retener el papado durante el cisma (2), Benedicto XIII adjudicó un gran número de puestos, en su corte papal de Aviñón, a profesores y graduados de las universidades españolas. Aviñón era una ciudad cosmopolita, donde había residido Petrarca, y centro de nuevas corrientes intelectuales, en ningún modo ajenas al interés por los clásicos. Con este mundo de Aviñón estaban, pues, relacionados los españoles, y esto no constituyó un fenómeno episódico y fugaz, pues incluso después de la deposición de Pedro de Luna y el retorno de los papas a Roma, continuaron pretendiendo y obteniendo puestos en la curia, junto con los humanistas italianos.

---

(1) J. A. Maravall, «La formación de la conciencia estamental de los letrados», en *Revista de estudios políticos*, 70 (1953), recogido ahora en *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, 1967, págs. 347-380.

(2) V. Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, 3 vols., Salamanca, 1966-1967, I, págs. 43-83; del mismo autor, *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Salamanca, 1970-1971, I, págs. 189 ss., 250ss. Citados en lo sucesivo como *Bulario* y *Cartulario* respectivamente.

No existen pruebas de que los eruditos españoles conocieran a los humanistas italianos del Quattrocento temprano antes del Concilio de Basilea (1432), fecha en que aparecen por primera vez en España los nombres de Bruni, Poggio, Pier Candido Decembrio y algunos otros. (Durante el pontificado de Benedicto XIII los únicos italianos conocidos en España fueron Dante, Petrarca y Boccaccio.) Quizás fuera la excepción Coluccio Salutati, aunque debe ser tenido en cuenta que, a pesar de que algunos manuscritos de sus obras se han encontrado en España, no se tropieza con referencia alguna a él o a sus ideas en los escritos españoles de la época. Sabemos que en 1396 Salutati envió su *De fato, fortuna et casu* a Benedicto XIII, y asumimos que a éste debe haberle gustado mucho tal obra, pues la vemos reaparecer en Peñíscola, entre sus libros de mayor uso: «qui portantur ubique pro servitio» (3). Es posible que Benedicto XIII poseyera otros escritos del canciller florentino, y que los mismos fueran también llevados a Peñíscola, en 1406, con el resto de la biblioteca papal de Aviñón. Si tal fue el caso, estas obras de Salutati deben haber parado en colecciones privadas después de la muerte de Pedro de Luna (1424). Hemos de añadir que, a pesar de no encontrar referencias a Salutati en los escritos españoles de la época, según indicamos arriba, nos tropezamos con el hecho desconcertante de una traducción, la de una de sus más populares declamaciones, *Declamaciones de Colluccio... acerca de Lucrecia* (4), probablemente de un manuscrito que habría estado en la biblioteca papal, hipótesis nada inverosímil, puesto que se ha remontado su fecha a fines del siglo XIV o principios del XV. Otra obra de Salutati que pudo pertenecer a la citada biblioteca papal es una *Ecloga*, encontrada junto con otras de Petrarca, también en un manuscrito de fines del XIV o

(3) M. Foucon, *La librairie des Papes d'Avignon, sa formation, sa composition, ses catalogues (1316-1420)*, 2 vols., París, 1886, II, pág. 140, núms. 929-930.

(4) M. Schiff, *La bibliothèque*, op. cit., págs. 8-11.

principios del XV y que ahora se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (5). Notemos de pasada que la misma dispersión de la biblioteca papal, rica particularmente en textos clásicos, pudo también contribuir al surgimiento del humanismo español.

Sabemos por seguro que los clásicos fueron conocidos y utilizados en España durante la Edad Media. Por ejemplo, Charles Faulhaber ha mostrado, en su *Latin Rhetorical Theory in Thirteenth and Fourteenth Century Castile,* el primer estudio serio emprendido hasta ahora para explorar un aspecto fundamental de las actividades eruditas españolas en la Edad Media, que los tratados retóricos latinos compuestos en España descansaban en la tradición clásica según había sobrevivido en la Europa medieval (6).

En realidad, tenemos casi la completa seguridad de que Petrarca, en su infatigable busca de textos clásicos, mantuvo comunicación con uno o más españoles. En una carta escrita en Vaucluse, en 1346, y dirigida a Giovanni Anchiseo, pidiéndole que movilice a un grupo de individuos cultos y dignos de confianza, con el fin de que busquen textos antiguos por la Toscana, menciona que ha pasado un encargo similar a amigos en Inglaterra, Francia y España: «quoque vigilantior fias, scito me easdem preces amicis aliis in Britanniam, Galliasque et Hispanias» (7). Por el momento no hemos podido identificar a este o estos españoles, pero ya se ha mencionado que un número de estudiantes, profesores y prelados visitaron o trabajaron en la corte papal de Aviñón, y entre ellos, Petrarca pudo haber hecho amistades. Tam-

(5) A. D. Deyermond, *The Petrarchan Sources of 'La Celestina'*, Oxford, 1961, págs. 123-124.

(6) C. Faulhaber, *Latin Rhetorical Theory in Thirteenth and Fourteenth Century Castile,* Berkeley and Los Angeles, 1972. Para la presencia de los clásicos en la Edad Media europea véase E. R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina,* trad. de M. y A. Alatorre, México, 1955; por nuestras citas remitimos a la versión inglesa, *European Literature and the Latin Middle Ages,* trad. W. R. Trask, Nueva York, 1963.

(7) F. Petrarca, *Lettera a Giovanni Anchiseo,* trad. italiana V. E. Alfieri, trad. inglesa B. Radice, Milán, 1967, pág. 12.

bién puede tratarse de alguien no conocido en persona, sino sólo por correspondencia epistolar. En todo caso, es evidente que se trataría de una persona culta y, como Petrarca, enamorada de los autores clásicos.

Otro indicio, procedente de Aviñón, prueba que algunos españoles deben haber sentido la misma pasión que Petrarca por la recuperación de los textos clásicos, enterrados en iglesias y monasterios, y que compartían entre sí sus hallazgos. En 1351, seis años después de la carta de Petrarca a Anchiseo, Clemente VI le pedía al obispo de Valencia algunas obras de Cicerón para ser copiadas con destino a la biblioteca papal: «Venerabili fratri Petro episcopo Valentino - Operibus Tullii, quod apud te fore didicimus, ad exemplar diebus aliquibus indigentes, fraternitatem tuam actente rogamus quatinus quecumque habes de operibus ipsis, velis nobis copianda concedere ac per latorem presencium mictere vel illa facere copiari, copiam cum originalibus ascultatam fideliter, et correctam celeriter transmissurus. (Datum Avinione III nonas augusti, anno 10)» (8). No podemos saber a qué obras de Cicerón se refería específicamente, pero a juzgar por los pocos manuscritos de este autor ya presentes en la biblioteca papal, nos inclinamos a creer que los en posesión del obispo de Valencia serían copias raras o mejores. Debe ser notado que, a pesar de los problemas de comunicación causados por lo que entonces eran grandes distancias, estos hombres, al parecer, sabían quién estaba en posesión de qué obras.

Otro indicio que apunta al interés por los clásicos en la España del siglo XIV, se relaciona con la tradición textual de la *Institutio Oratoria* de Quintiliano. En la Europa medieval, este tratado era conocido solamente a través de resúmenes, extractos o copias mutiladas. Pero en el estudio crítico con el que Rino Faranda introduce su edición del mismo, aprendemos que, aunque «ugualmente mutilo era il testo che correva in Francia, nella Spagna

(8) F. Ehrle, *Historia bibliotecae romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avinionensis*, Roma, 1890, I, pág. 140.

e in Italia», sin embargo, «in Ispagna l'*Institutio* era conosciuta integralmente, come risulta dalla corrispondenza epistolare di Nicholas de Clamanges (Epist. IV [sic] p. 20; III, p. 11; IV, p. 22; V, p. 25)» (9). No habiendo podido localizar estas cartas, que deben haber sido escritas durante las últimas décadas del siglo XIV, debemos inferir que Nicholas de Clamanges tenía alguna noticia de las actividades eruditas llevadas a cabo en España. Sin embargo, la primera cuestión que nos planteamos es quiénes pudieran ser los eruditos españoles que estaban utilizando el texto completo de Quintiliano, y cómo el humanista francés adquirió esta información. Como quiera que nunca estuvo en España (10), debemos asumir que se enteró de ello bien directamente, por medio de españoles presentes en Aviñón, (donde él prestó servicio como secretario de Benedicto XIII), o a través de su correspondencia con alguien en España. Tampoco puede excluirse la posibilidad de que se apoyara en rumores, pero parece improbable que lo hiciera tan insistentemente en tantas cartas.

Basándonos en estas, por supuesto, escasas pruebas, nos inclinamos a creer que los orígenes más remotos del renacer de la antigüedad clásica en España se encuentran en la evolución, en el siglo XIV, de la tradición intelectual propia, estimulada por el contacto cultural con Aviñón. Debido a los esfuerzos de los papas por darle a la curia en esta ciudad el mismo prestigio que había gozado en Roma, pronto se convirtió Aviñón en uno de los centros culturales más importantes de la Europa del siglo XIV. La largueza de los papas, que no repararon en medios para enriquecer su nuevo lugar de residen-

(9) *L'Istituzione oratoria di Marco Fabio Quintiliano*, ed. bilingüe de R. Faranda, 2 vols., Turín, 1968, I, pág. 35n.

(10) No hay noticia de alguna actuación en España o de contactos con españoles de Nicholas de Clamanges en el estudio de E. Donato, *Jean Muret et ses amis Nicholas de Clamanges et Jean de Montreuil. Contribution à l'étude des rapports entre les humanistes de Paris et ceux d'Avignon (1394-1420)*, Ginebra-París, 1969.

cia, tanto artística como culturalmente, atrajo los mejores talentos de Europa. De sus muchas empresas, la más relevante para el propósito que nos ocupa es la creación de la biblioteca papal. Habiendo sido iniciada con una colección de escritos relativos a materias religiosas, y con unos pocos manuscritos clásicos, las obras de este último tipo se habían incrementado hasta un número considerable al final del siglo XIV.

Fue en este ambiente que Petrarca, siguiendo los dictados de San Agustín, volvió su atención a la antigüedad clásica en busca de pruebas para las verdades cristianas. Petrarca nunca pensó que los escritos de los autores clásicos en modo alguno se oponían al dogma. Eminentemente personal y subjetivo en los suyos, hizo de los problemas humanos y del hombre en general la razón de su meditar, iniciando así aquel énfasis en la filosofía moral que durante el siguiente siglo sería uno de los ejes del pensamiento humanista. Primero en sentir la necesidad de una distinta aproximación a la formación intelectual del hombre, se dedicó desde muy pronto a buscarla en el estudio de la antigüedad clásica. En el pensamiento de los antiguos y en la manera de expresarlo, el poeta italiano halló confirmadas sus propias aspiraciones, y convencido de la importancia de los clásicos para la realización del hombre, criticó severamente la enseñanza de las universidades de la época, de la que estaban excluidos.

Petrarca reprochaba a los escolásticos su bárbaro estilo latino, como también su limitada idea de la educación. En abierta oposición a las «ciencias» de las escuelas, puso de relieve la importancia de la elocuencia antigua —disciplinas morales y literarias— para el desarrollo del hombre (11). Sus primeros ataques contra los

(11) Las ideas de Petrarca sobre la importancia de los estudios clásicos se encuentran dispersas en varias de sus obras. Véanse sus *Epistolae familiares*, 4 vols., ed. V. Rossi y U. Bosco, Florencia, 1933-1942, I, págs. 45 ss. Citado en lo sucesivo como Petrarca, *Familiares*. Para sus obras sobre la enseñanza, consul-

averroístas y contra la enseñanza oficial impartida en París, Padua y Bolonia, donde la lógica y la física predominaban sobre las otras disciplinas, originaron conflictos que perdurarían a lo largo de los siglos XV y XVI, tanto en Italia como en España, desde Coluccio Salutati hasta Vives (12). Más tarde, cuando los humanistas habían conseguido reducir la lógica y la dialéctica a su función práctica del discurso, sin matices metafísicos, la oposición a ellos persistió, pero basada en otras razones y situada en otros contextos. Sin embargo, para ese tiempo, incluso los adversarios de los humanistas se habían beneficiado de las innovaciones que éstos habían introducido en la enseñanza y en las ideas (13).

Que sepamos, las opiniones de Petrarca no tuvieron repercusiones en la Castilla del siglo XIV, aunque sí en Cataluña (14). Sin embargo, ciertas semejanzas con

---

te entre otras, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, trad. e incluida en *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. E. Cassirer, P. O. Kristeller y J. H. Randall, Jr., Chicago y Londres, 1967, págs. 47-132. Para las influencias agustinas, U. Mariani, *Il Petrarca e gli Agostiniani*, Roma, 1946. Para la polémica contra los averroístas y las enseñanzas oficiales, aparte del citado *De sui ipsius*, véanse también *Invectiva in medicum quendam*, ed. P. G. Ricci, Milán, 1960, y P. O. Kristeller, «Petrarch's 'Averroists'. A Note on the History of Aristotelianism in Venice, Padua and Bolonia», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (Mélanges A. Renaudet), XIV (1952), págs. 59-65.

(12) La defensa de los estudios clásicos por parte de Salutati y la idea de que éstos fueran necesarios para la formación del hombre libre fueron atacadas por Giovanni Dominici en *Lucula Noctis*, ed. E. Hunt, Notre Dame, Indiana, 1940. Las réplicas de Salutati se encuentran en el *Epistolario*, ed. Francesco Novati, 4 vols., Roma, 1891-1905, IV, págs. 205-240. Véase también H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, 1966, págs. 279 ss. Citado en lo sucesivo como *The Crisis*. Para Vives, véase *Contra pseudodialecticos* (1520), ahora en *Obras*, 2 vols., ed. y trad. L. Riber, Madrid, 1947, II, págs. 229-315.

(13) Para un estudio detallado del desarrollo de la lógica y la retórica en los siglos XV y XVI, véase C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Milán, 1968.

(14) Para el pronto interés humanístico en Cataluña, véase Joan Ruiz i Calonja, *Historia de la literatura catalana*, Barcelona, 1954, pág. 160; M. de Riquer, *L'humanisme catalá*, Barcelona, 1943; J. Rubió i Balaguer, *La cultura catalana del Renaixement a la decadencia*, Barcelona, 1964; M. Casella, «Il 'Somni' d'en Bernat Metge e i primi influssi italiani sulla letteratura catala-

López de Ayala plantean la cuestión, digna de ser estudiada, de si existió una relación directa entre ambos autores o de si se trata, meramente, de un caso de afinidad independiente.

Existen razones para creer que algunas ideas de Petrarca le fueron familiares a Ayala. Su tío, Don Pedro Barroso, encargado de su educación, fue cardenal de la corte papal de Aviñón hasta que le sobrevino la muerte en 1348. Cabe la posibilidad de que durante la estancia de Barroso en esta ciudad conociera a Petrarca quien, de 1326 a 1353, formó también parte de la curia papal.

Otro indicio refuerza esta hipótesis, el hecho de que la versión de Ayala de las *Décadas*, de Livio, no es del original latino, sino del francés, siendo la traducción francesa obra de Pierre Bersuire, autor particularmente influido por Petrarca. Según Franco Simone, el cual ha investigado las actividades de Petrarca en Aviñón, Livio fue «uno degli storici prediletti del poeta» (15). Al parecer, un grupo de eruditos, entre ellos Bersuire, compartían con Petrarca esta inclinación hacia el historiador romano.

Como historiador y moralista, López de Ayala ha sido objeto de varios estudios, que se han ocupado en de-

---

na», en *Archivum Romanicum*, III (1919), págs. 145-205, recogido ahora en *Saggi di letteratura provenzale e catalana*, Bari, 1966.

Aunque la presencia de obras de Petrarca en España ha sido objeto de varios estudios, y hoy se reconoce su amplia popularidad, los aspectos arriba esbozados no han sido investigados en relación con Castilla. Por ejemplo, la traducción de *Invectiva in medicum quendam* hecha por Fray Hernando de Talavera *(Contra un medico rudo y parlero)*, que yo sepa, no ha sido estudiada y todavía queda por editar. Cf. B. Sanvisenti, *I primi influssi di Dante del Petrarca e del Boccaccio sulla letteratura spagnuola*, Milán, 1902; A. Farinelli, *Italia e Spagna*, op. cit.; A. D. Deyermond, *The Petrarchan Sources of 'La Celestina'* op. cit.

(15) F. Simone, *Il Rinascimento francese*, 2.ª ed., Turín, 1961, págs. 23 ss., también págs. 55 ss.; véanse los capítulos I y II del citado estudio para una relación detallada y bien documentada de este particular período cultural en la corte papal de Aviñón.

terminar si fue un autor medieval o humanista (16). Las opiniones, con mucho, más convincentes, han sido expuestas por Robert Tate, el cual no encuentra en el historiador español las innovaciones necesarias para situarle entre los últimos (17). El análisis de Tate, basado en razones literarias e históricas, apunta convincentemente a las discrepancias en los argumentos de aquellos que, al atribuirle a Ayala rasgos e ideas de humanistas italianos posteriores, lo convierten en uno «avant lettre». En efecto, ni siquiera en la Italia de entonces encontramos un movimiento humanista bien definido, y sólo durante la vejez de Ayala empieza a emerger en aquel país una generación de esta tendencia.

Sin embargo, a pesar de estas observaciones, todavía existen ciertos aspectos del pensamiento de Ayala que necesitan ser aclarados, y es tarea importante, pues arrojaría más luz sobre aquel período histórico del cual sale el humanismo en España. Américo Castro, consciente de las ambigüedades que se encuentran en la obra de Ayala, califica a éste, cautamente, de «primitivo escritor moderno». Esta modernidad, se evidencia en su hallazgo de un «modo de encarnar en su estilo un propósito de interiorización». Reconoce Castro que Ayala, sin crear nada nuevo ni destruir nada viejo, «posee un ánimo nuevo, barrunta que las vías fecundas han de ir hacia la intimidad del hombre y no fuera de él» (18). Esta interiorización parece reflejar las tendencias y aspiraciones básicas de la filosofía de la vida de Petrarca.

Reconociendo de antemano las enormes diferencias

(16) J. L. Romero, «Sobre la biografía española del siglo XV y los ideales de la vida», en *Cuadernos de historia de España*, I-II (1944), págs. 115-138. F. Meregalli, *La vida política del canciller Ayala*, Milán, 1955; A. Castro, «Lo hispánico y el erasmismo», en *RFE*, IV (1942), págs. 1-66; con referencia a Ayala, págs. 5-6.

(17) R. B. Tate, «López de Ayala, Humanist Historian?», en *Hispanic Review*, XXV (1957), págs. 157-174, ahora en *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, trad. J. Díaz, Madrid, 1970, págs. 33-54.

(18) A. Castro, «Lo hispánico y el erasmismo», op. cit., pág. 5.

entre Petrarca y Ayala (tanto en estilo como en saber), que hacen virtualmente imposible toda comparación, existen entre ellos, no obstante, puntos de contacto, temas que, en esencia, son de interés común a ambos. Los dos, en efecto, subrayan la necesidad de una renovación moral y abogan por un retorno a una forma de religión menos abstracta, más simple y sentida. El objetivo moral del hombre es, para ambos, purificar el alma de sus pasiones. Petrarca, en su *Secretum* y, en menor medida, Ayala en el *"Dictado"*, incluido en el *Rimado de Palacio*, someten sus sentimientos más íntimos a un escrutinio de carácter religioso. Como Petrarca, quien solía retirarse temporalmente a la soledad del claustro en busca de la vida de paz por él alabada en el *De vita solitaria*, también Ayala encontró descanso en un convento, en el cual pasó los últimos años de su vida.

Hay que señalar también que, aunque la crítica de ambos autores obedecía a motivos diferentes, coincidía, sin embargo, en los objetivos. A menudo, la hostilidad que Petrarca siente hacia leguleyos, médicos e incluso profesores, tiene un carácter personal y subjetivo, como en Ayala, pero este último se limita a reprocharles sus prácticas corrompidas, mientras que aquél ataca la deficiencia de sus conocimientos y la sofistería de su lógica, que atribuye a la ignorancia de los estudios clásicos. O si la sofistería de los teólogos le parece a Petrarca un ejercicio fútil en abstracciones dialécticas, Ayala, más pragmático, la rechaza por totalmente oscura e incluso disparatada:

> En fechos temporales que pasan cada dia
> Deuemos trabajar nos, e poner mejoria,
> Con buena ordenança; todo lo al seria
> Orgullo e sobervia, e fablar thologia (19).

(19) P. López de Ayala, *Rimado de Palacio*, en *Poesías del canciller López de Ayala*, ed. A. F. Kuersteiner, Nueva York, 1920, pág. 640; para una declaración similar con referencia a los teólogos, pág. 163: «Sy fazian sermon, oyr non lo queria/Diziendo: non lo entiendo, que fabla teologia».

Por otra parte, como indica Tate, las preocupaciones de Ayala se limitan a la nobleza, su propia clase, y a la educación de los «caballeros», cuya existencia misma dependía de la tripartita sociedad tradicional de la Edad Media (20). Sus ataques a las varias profesiones, incluyendo a los «dialécticos» escolásticos, aunque tengan toda la apariencia de constituir la crítica social de un moralista rebelde, revelan, cuando se les examina atentamente, razones de naturaleza política. Se detecta en ellos el resentimiento de un noble hacia los miembros de una sociedad urbana que empezaba a adquirir poder. Es un hecho que muchos de estos advenidizos, en virtud de su educación, eran admitidos a la corte, y participaban más y más en la administración política del estado, función de la que anteriormente habían estado excluidos.

La incapacidad de Ayala para percibir en todo su significado las nuevas tendencias culturales que tomaban forma ante sus ojos, puede haberse debido, en parte, a su indiferencia hacia los clásicos y a su escaso conocimiento del latín. Y la razón de que las incipientes corrientes humanistas le influyeron sólo en pequeña medida, a pesar de su contacto con ellas, hay que buscarla en su compromiso con los principios políticos y culturales de su clase, y en la influencia que sobre él ejercieron los dominicos, a quienes favoreció con preferencia a las otras órdenes religiosas (21). Pero a pesar de su tradicionalismo, la figura de Ayala debe ser tenida en cuenta en relación con el nacimiento del humanismo en España. No es un humanista, pero se encuentran en sus

(20) R. B. Tate, *Ensayos sobre historiografía peninsular*, op. cit., págs. 45 ss. En la pág. 46, Tate justamente apunta al significado diferente de los clásicos para Ayala, como expresado en su traducción de Livio, y para Antoni Casals en la de Valerius Maximus: «...mientras Casals pretendía enseñar principios morales a los ciudadanos de una sociedad urbana, Ayala quería popularizar los preceptos de caballería para una sola clase».

(21) Para las relaciones de Ayala con los dominicos y para sus opiniones sobre el saber y las ideas, véase A. Castro, «Lo hispánico y el erasmismo», op. cit., págs. 7 ss.

creencias matices que reflejan la realidad de fines del siglo XIV, y que hacen de su tradicionalismo algo bastante diferente del de su inmediato antecesor Don Juan Manuel.

Para ilustrar el distanciamiento de Ayala de la nueva cultura humanística que se desarrollaba en Italia y en Aviñón (esto ocurría, como hemos dicho, en los años de su vejez), podemos contrastarle con otro canciller, coetáneo suyo, el florentino Coluccio Salutati (1331-1406), quien también condujo una vida política muy activa. Salutati, junto con el agustino Luigi Marsili, continuó las lecciones de Petrarca y forjó la primera generación verdaderamente humanista de Florencia (22). El humanismo de Salutati se basa en una nueva moralidad, síntesis de sus muchas y variadas experiencias en los campos de la política y de las letras. Contrariamente a Petrarca, quien había dado rienda a un sentimiento patriótico —una combinación de la devoción de Cicerón a Roma y del ideal agustiniano de una ciudad terrenal— que preconizaba una renovación universal basada en la resurrección cultural y política de Roma, Salutati defendió la «florentina libertas» como heredera de la republicana «romana libertas» e incluso hizo propaganda en pro de esta idea (23).

---

(22) La vida intelectual florentina a fines del siglo XIV se centraba en el convento del Santo Spirito, donde Salutati, Marsili y otros eruditos se encontraban, formando el primer núcleo de humanistas. Las actividades de este círculo, que influirían sobre una generación entera de humanistas, se describen en *Il Paradiso degli Alberti. Ritrovi e ragionamenti del 1389: romanzo di Giovanni da Prato*, ed. A. Wesselofsky, Bolonia, 1867. Véase también H. Baron, *The Crisis*, op. cit., págs. 81 ss., 88, 332 ss. Del agustino Luigi Marsili, amigo y seguidor de Petrarca, a quien éste le rogaba de continuar juntando los «studia humanitatis» con los «studia divinitatis», véase U. Mariani, *Petrarca e gli Agostiniani*, op. cit., págs. 66 ss. Para una valoración de Salutati en la vida intelectual del período, véase B. L. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padua, 1963.

(23) Para las opiniones políticas de Petrarca, véase R. De Mattei, *Il sentimento politico del Petrarca*, Roma, 1944. Para Salutati, E. Garin, *L'umanesimo italiano*, 2.ª ed., Bari, 1965, págs. 35-51. Para una relación de los argumentos de los humanistas se-

Este concepto de la libertad florentina aclara la interpretación de la antigüedad de Salutati y su filosofía de la vida. Al establecer una relación directa entre la Roma preimperial y la Florencia contemporánea, pone los cimientos para una justificación histórica del republicanismo florentino, y al mismo tiempo afirma la dignidad de su ciudad en nombre de su antigüedad. De este modo, su retorno a la antigüedad tenía una dimensión presente, haciendo coincidir los ideales de aquélla con las aspiraciones de éste. Sin embargo, Salutati entendió dichas aspiraciones, tanto en su contenido político como cultural, de un modo diferente a las «viejas» (medievales) o «modernas» (las corrientes medievales más avanzadas) escuelas de su tiempo.

Su concepto de la libertad era afín al de los antiguos, y esto le indujo a buscar en ellos principios guía para una formación del hombre más en consonancia con los nuevos tiempos. De aquí su necesidad de saber siempre más acerca de los clásicos griegos y latinos. Llamó a Chrysoloras para enseñar griego en el «studium» de Florencia, con el objeto de poner a los jóvenes florentinos en disposición de recuperar el conocimiento de la cultura helénica. Guiado por el mismo propósito le escribió a Juan Fernández de Heredia, que estaba en Aviñón, pidiéndole una copia de Plutarco a cambio de una de Homero (24). Como Petrarca, Salutati no creía que los estudios clásicos fueran incompatibles con las disciplinas sacras, ni los consideraba un impedimento para su propia, sincera religiosidad. Antes al contrario, esti-

---

gún los cuales Florencia fue fundada en tiempos de la Roma republicana, no de la imperial, véase H. Baron, *The Crisis*, op. cit., págs. 55 ss., 66-78.

(24) La carta fue escrita hacia 1392. Véase Salutati, *Epistolario*, op. cit., II, págs. 289-302. Véase A. Luttrell, «Coluccio Salutati's Letter to Juan Fernández de Heredia», en *Italia medioevale e umanistica*, XIII (1970), págs. 235-243. Para Heredia, véase la introducción de A. Morel-Fatio a la *Chronique de Morée aux XIIIe et XIVe siècles publiée et traduite pour la Société de l'Orient Latin*, Ginebra, 1885.

mó el estudio de la antigüedad como una propedéutica para el entendimiento de las cosas divinas, y consecuentemente como esencial para la elevación del hombre a más altas ideas. Tales opiniones, que tiempo atrás habían sido propugnadas por esclarecidos pensadores de la patrística, eran consideradas revolucionarias en la época de Salutati, y por ello tropezaron con mucha resistencia por parte de aquellos que sostenían creencias más tradicionales y conservadoras. Salutati defendió su posición (en numerosas cartas) contra dominicos tales como Giovanni da San Miniato y Giovanni Dominici, los cuales se oponían vigorosamente a la introducción de los estudios clásicos en la educación del joven (25). Reafirmando los valores educativos de los «studia humanitatis», que según él proporcionaban la preparación intelectual y moral más conveniente a las necesidades de la nueva sociedad, Salutati recordaba a sus adversarios, inmersos en tomismo, que incluso San Agustín había reconocido la importancia de los estudios clásicos. «Videbat in aliis, sentiebat etiam in seipso quam facile docti grammaticam, logicam atque rhetoricam in veritates theologicas penetrarent. Videbat quam haec necessaria

---

(25) Para Giovanni Dominici véase la nota 12 de este capítulo. En la *Lucula Noctis*, op. cit., nunca se cansa de repetir los peligros del estudio de los «paganos». Para él, los antiguos eran los instrumentos utilizados por sus coetáneos para minar la moral del pueblo y corromper la política, la religión, la familia, y la educación. No cabe duda de que las opiniones de estos dominicos fueron conocidas en España.

La desconfianza de los dominicos hacia los clásicos, en España, se había dejado sentir desde los tiempos de Don Juan Manuel. Véase M. R. Lida de Malkiel, «Tres notas sobre Juan Manuel», en *Romance Philology*, IV (1950-51), págs. 155-194, reproducido en *Estudios de literatura española y comparada*, Buenos Aires, 1966, págs. 92 ss., 111 ss.; también, A. Castro, «Lo hispánico y el erasmismo», op. cit. Antagonismo abierto o cubierto hacia los clásicos no desapareció durante el siglo XV, y ciertamente no disminuyó cuando los dominicos se hicieron cargo de la Inquisición. Ya en la primera mitad del siglo tenemos que recordar que fue el dominico Lope de Barrientos el encargado de examinar los libros de Don Enrique de Villena, de los cuales, parece, hizo quemar muchos.

sint neophitis, ut sacras litteras intelligant atque discant» (26).

Como canciller de una libre ciudad-estado republicana, Salutati estaba muy consciente de que los tiempos requerían un tipo diferente de instrucción formal. Existía la necesidad de contar con diplomáticos y secretarios hábiles, y asimismo con gobernantes duchos en las técnicas retóricas de persuasión y de exhortación a la acción. El funcionario educado tenía que ser capaz de componer cartas, aderezar discursos, y de defender los intereses y la política de su país o ciudad. De este modo, el nuevo concepto ponía también de relieve, aparte de la literatura de los clásicos, el conocimiento de la historia, de la filosofía moral y de la elocuencia, necesarios para guiar prudentemente a la sociedad (27).

---

(26) C. Salutati, *Epistolario*, op. cit., IV, pág. 224; en la pág. 216 encontramos una respuesta más explícita: «Connexa sunt humanitatis studia: connexa sunt et studia divinitatis ut unius rei sine alia, vera completaque scientia non possit haberi».

(27) Sobre el tema de la educación humanística, véase W. H. Woodward, *Vittorino da Feltre and Other Humanist Educators*, reimpreso con un prólogo de E. F. Rice Jr., Nueva York, 1963. Contiene, aparte de un extenso e informativo ensayo sobre las ideas pedagógicas humanistas, los tratados educativos más importantes de los humanistas italianos del siglo XV en traducción inglesa.

Véase también, E. Garin, *Educazione umanistica in Italia*, 6.ª ed., Bari, 1967; del mismo autor, *L'educazione in Europa 1400-1600*, 2.ª ed., Bari, 1957; G. M. Bertin, *La pedagogía umanística europea nei secoli XV e XVI*, Milán, 1961. Para el cambio en las actividades literarias de los humanistas y la manera en que se distinguen de las medievales, véase P. O. Kristeller, «The Scholar and his Public in the Late Middle Ages and the Renaissance», en *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, ed. y trad. E. Mahoney, Durham, North Carolina, 1974. Estas obras, sin embargo, no contienen información en relación con la educación en España, excepto por lo que es generalmente conocido de las ideas de Vives sobre la materia.

Para España, véase M. A. Galino Carrillo, *Los tratados de educación de príncipe, siglos XVI y XVII*, Madrid, 1948, aunque esta obra no está relacionada con la educación humanística, concentrándose la autora en rastrear las ideas religiosas ortodoxas en torno a la enseñanza. De mayor interés es la obra de F. G. Olmedo, *Humanistas y pedagogos españoles: Nebrija, 1441-1522*, Madrid, 1942; idem, *Nebrija en Salamanca 1475-1513*, Madrid, 1944.

Pero no terminaba ahí. El nuevo tipo humano sería comparable en virtud a aquellos modelos de excelencia proporcionados por Plutarco en su *Vitae,* o a la abstracta ejemplificación de la virtud que es el *cives* ciceroniano. Se trataba, en suma, de crear lo que hoy llamaríamos «el hombre armónico», un tipo en el que todos los aspectos de la personalidad humana se hallan simultáneamente desarrollados, en constante interacción mutua, y en equilibrio. Un hombre en fin en el que los cuidados de la vida diaria, la familia, la hacienda, serían un complemento, y necesario, de la vida intelectual, la cual no tenía valor alguno si no repercutía sobre la práctica, y a su vez, ésta no podía ser satisfactoriamente vivida sin el auxilio de la cultura y de la actividad intelectual. La vida humana, naturalmente, presenta una serie de dificultades y se halla sujeta a las más terribles contingencias. Reflexionando sobre ello (en *De fato, fortuna et casu*), después de una larga vida preñada de experiencias, Salutati ponderaba la función de la voluntad humana como auxiliar indispensable de la razón, lo que implica, naturalmente, que el hombre es un ser libre.

Aunque el humanismo de Salutati está todavía enmarañado en conceptos medievales, en los últimos años de su vida se integró inconfundiblemente a la corriente plena de este movimiento (28). Como es típico de los hu-

---

Para un estudio de la educación medieval, véase Bruno Nardi, *Il pensiero pedagogico del Medioevo,* Florencia, 1963. Este estudio muestra cómo la educación medieval giraba alrededor de dos temas centrales: un movimiento hacia el mundo interno del hombre («in te ipsum redi») como premisa del ascenso hacia Dios («trascende ad te ipsum»), y el de la «reductio artium ad theologiam». La sabiduría antigua, depurada de todo elemento pagano, fue incorporada en el más ancho espectro de una «doctrina Christiana». La adaptación de las artes a tal fin dio como resultado la absorción de la cultura antigua que fue puesta al servicio de la revelación una vez que sus limitaciones fueron reconocidas.

(28) Véase C. Salutati, *De saeculo et religione,* ed. B. L. Ullman, Florencia, 1957. En esta obra, en la que el autor alaba las recompensas de la vida contemplativa, existen muchos elementos de tono medieval. Ullman, quien la considera un ejercicio re-

manistas tempranos, muestra una admiración exagerada por las obras clásicas, aunque las interpreta pasándolas por el tamiz del pensamiento cristiano. Pero incluso considerando que las grandes innovaciones en los estudios filológicos, históricos, filosóficos y pedagógicos se produjeron después de su muerte, no puede ser pasado por alto el impacto duradero que Salutati tuvo sobre el contenido cívico y moral del humanismo italiano del siglo XV (29).

Como ya hemos notado, no existe prueba alguna de que las ideas de Salutati influyeran en España, ni en vida del autor, ni más tarde, a lo largo del siglo XV. Esto es desconcertante, si se piensa que las obras de su predecesor Petrarca, y asimismo las de su descendiente Bruni, fueron relativamente bien conocidas aquí. Quizás ello pueda atribuirse al republicanismo de este autor, ciertamente poco adecuado a un pueblo que vivía en la época en que la monarquía de los Trastámara estaba consolidando su poder en Castilla (30).

Habrá que esperar otras dos o tres décadas para ver germinar en Castilla algunas de las ideas de Salutati. Empezando con Villena, hacia 1420, y siguiendo con Cartagena, Mena, Pérez de Guzmán y Santillana, observamos una creciente secularización de la vida, con insistencia en las responsabilidades sociales y económicas del individuo, para lo cual se intenta reconciliar las lecciones de la antigüedad clásica con las doctrinas cris-

---

tórico, escribe en la introducción: «Certe pauca vestigia renascentium studiorum ibi cernere possit...». Véase también E. Gilson, «Notes sur une frontière contestée», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, XXV (1958), págs. 65-81.

(29) Véase E. Garin, «I trattati morali di Coluccio Salutati», en *Atti dell'Accademia di Scienze Morali 'La Colombaria'*, Florencia, 1944, págs. 53-88; M. Iannizzotto, *Saggio sulla filosofia di Coluccio Salutati*, Padua, 1959; B. L. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, op. cit., cap. V.

(30) Un estudio comparativo del concepto de la muerte y del destino, entre este autor italiano y *La Celestina*, no siempre convincente, ha sido intentado por E. R. Berndt, *Amor, muerte y fortuna en 'La Celestina'*, Madrid, 1963, págs. 76-80, 114 ss.

tianas. De este tema nos ocuparemos en otro capítulo. Mencionemos ahora que incluso el interés de Salutati por el republicanismo romano preimperial parece encontrar su contrapartida en el renovado interés de los españoles en los orígenes visigóticos del estado. Sin embargo, de las dos ideas básicas de Salutati, es decir, la necesidad de establecer la educación según líneas clásicas, y la función de la voluntad en la vida humana, no existe todavía huella alguna en España.

Aparte de las nuevas actitudes morales, lo que caracteriza a Villena, Santillana, Cartagena y algunos otros, es un interés sin precedentes por estudios que no se ofrecían en las escuelas. Este nuevo esfuerzo por ampliar los conocimientos personales, que ahora se consideraban como añadidura indispensable para la plena realización de la vida práctica, inevitablemente les condujo a la antigüedad y a los clásicos en busca de información. Sin cuestionar la integridad o la corrupción de los textos a su alcance (en latín o en lengua vernácula) se embebieron de ellos, como venero de lecciones morales, filosóficas y estéticas, encontrando modelos para la formación individual en los hechos y en las vidas ejemplares de las figuras ilustres de la historia antigua (31). Sin embargo, mientras en Italia estas ideas habían revolucionado ya el campo de la erudición, el de los métodos de enseñanza, y los textos escolares, en aquellos núcleos educativos que se habían formado en las cortes, en las cancillerías y en los mismos hogares, en España, el interés por los clásicos no era todavía tan dominante que se aplicara sistemáticamente a la educación de la juventud. Tal interés quedó aquí confinado a un pequeño grupo de poetas y moralistas, para quienes el estudio y el saber constituían las actividades naturales del intelecto humano, la parte más elevada del alma racional del hom-

(31) Para la nueva actitud intelectual que se manifiesta en esta época, véase J. A. Maravall, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid, 1966.

bre, y el rasgo que distingue a éste y lo levanta por encima del resto del mundo animal.

Ya a principios del siglo XV, Bernat Metge, que había sido muy influido por Petrarca, nos recordaba en *Lo somni* que el hombre, gracias a su alma racional, «ha trobades diverses figures de lletres, utilitat de diverses arts e disciplines, ha cinyides ciutats de mur, los fruits de la terra ha millorats; e ab industria discorre les terres e la mar, forada grans muntanyes, fabrica ports a utilitat dels navigants, ha ornada la terra ab bells hedificis» (32). Este orgullo que, andando el tiempo, conduciría a los humanistas a exaltar al hombre, proclamando su excelencia y dignidad, es un síntoma del alborear de una nueva edad, ya no sujeta a la visión de un universo cerrado y estático.

El reconocimiento de la situación del hombre, de sus potencialidades y de su privilegiado lugar en el orden de la creación, también les hizo conscientes de su naturaleza mortal y a la vez divina. El conflicto entre sus muchas posibilidades y sus limitaciones fue expresado en el tema de «virtud contra fortuna», tan abundantemente tratado en la literatura española del siglo XV. Santillana, Mena y todos los que se ocuparon de él, se apasionaron por la lucha del hombre contra sus propias limitaciones, y para protegerle de las vicisitudes de la vida volvieron sus ojos al concepto estoico de la virtud, que propone que encuentre la fortaleza dentro de sí mismo o, más frecuentemente, al aristotélico de virtud práctica, que establece un término medio entre los extremos. Pero siguieran a Séneca o a Aristóteles, todos ellos aceptaban la creencia de que el hombre, por medio de la virtud, encuentra un escudo protector que le libra de los desastres de la vida, o los hace llevaderos.

La nueva idea moral se encuentra encarnada en la conducta del hombre que conduce una vida activa y se

(32) Bernat Metge, *Obras de Bernat Metge*, ed. J. M. de Casacuberta, introducción de L. Nicolau d'Olwer, Barcelona, 1925, pág. 30.

encuentra inmerso en los asuntos de su casa, su comunidad o su estado. Como miembro de una sociedad, concebida en términos de un todo orgánico, integrado por una multiplicidad de partes igualmente esenciales, es el deber del hombre el ser de utilidad a los demás (33). De aquí el enorme aumento de la comunicación: cartas en gran número, esbozos biográficos, dedicatorias de obras o traducciones a amigos y a personas poderosas o influyentes. De esta necesidad surge el imperativo moral de promover un mejor entendimiento entre individuos y de cultivar aquellas artes que pueden facilitar, haciendo más clara y placentera, la comunicación. Es así como las disciplinas más ampliamente admiradas y estudiadas serán las del discurso, y se abandonan las siete artes liberales de la Edad Media. La nueva formación excluye las del «quadrivium» y se centra en las del «trivium». De estas últimas, la retórica viene a ser la más importante y hasta asume algunas de las funciones que antes se ascribían a la dialéctica. Con la nueva orientación intelectual, influida por el estudio de los clásicos, los «studia humanitatis» pasan a ocupar el puesto que antes había tenido la teología (34). Del viejo «tri-

(33) Este nuevo concepto ético del hombre como ciudadano es quizás un factor que facilitó el retorno a los autores clásicos. Margherita Morreale, en su estudio introductorio a *Los doce trabajos de Hércules,* de Villena, Madrid, 1958, pág. xxii, observa que dentro de la visión medieval de este autor «...hallaremos una que otra idea o palabra que delata intereses más propiamente humanistas». Y continúa: «Quiero recordar, sobre todo, el papel tan honroso e independiente que Villena le reserva al ciudadano, el cual 'deve criar paz e amarla, ca por ella se ordena las cibdades e rigen çevilmente' (54,15). En una época en que *cevil* se empleaba comúnmente con la acepción de «vil» o aún «cruel», nuestro autor usa varias veces esta palabra en su sentido latino (junto con el hermoso latinismo 'la cosa pública') (55,3)». Si esta palabra «cevil» se usaba raramente antes de 1417, en que lo hizo Villena, se volvió común pocos años más tarde, en los escritos de Cartagena, Santillana, Pérez de Guzmán y otros.

(34) Las expresiones «studia humanitatis» y «honesta studia» aparecen por primera vez en Alonso de Cartagena, *Defensorium Unitatis Christianae,* ed. P. M. Alonso, Madrid, 1943, pág. 62: «...cum scholastica quedam ac humanitatis studia... tracta-

vium» quedan la gramática y la retórica, a las cuales se les añaden la historia y la poesía, necesarias para alcanzar la elocuencia. Y puesto que ésta se concebía como la unión de la retórica y de la filosofía, fue necesario extender estos estudios, que tenían una aplicación pragmática, para que incluyeran a la filosofía moral, bajo la cual cabían no sólo problemas políticos y sociales, sino también pedagógicos y religiosos.

---

rem...», y pág. 63: «...ne ex toto in hominibus inquirendi labore cessante desertio contemplationis et honestorum studiorum sequatur». Mosén Diego de Valera, en *Doctrinal de príncipes*, en *Prosistas castellanos del siglo XV*, ed. M. Penna, Madrid, 1959, habiéndose referido al conocimiento de las «ciencias» de Alfonso X, describe los estudios de los reyes contemporáneos: «E aun en nuestros dias... Don Johan el segundo deste nombre en Castilla, e Don Alfonso de Aragon... no menos se dieron a la moral filosofia e lengua latina e arte oratoria e poesia» (pág. 182). Tenemos, con la sola excepción de la historia, las materias que, según Kristeller, formaban los «studia humanitatis». Véase de este autor, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 2.ª ed., Roma, 1969, pág. 338n.

Capítulo II

UN NUEVO CONCEPTO DE LA RETORICA

Desde el principio del siglo XIII había existido en Castilla una preocupación por las artes del discurso y sus aplicaciones a la lengua vernácula. Empezó con el vasto proyecto de Alfonso el Sabio, al reunir (apelando a varias fuentes), traducir cuando necesario, coordinar y condensar en el dialecto castellano, no sólo las leyes del país, sino también toda la información histórica disponible sobre España y el mundo, todo el saber y las ideas que consideraba relevantes para la vida cultural de su reino. Alfonso el Sabio, que tenía una conciencia nacionalista, quiso hacer del castellano la lengua oficial, y éste fue uno de los factores que le indujeron a levantarlo por encima de otros dialectos romances, y de las lenguas no romances, como el hebreo y el árabe, que se hablaban en sus dominios. Sin embargo, el sentimiento nacionalista, por sí solo, no explica el entero significado de esta monumental empresa, un fenómeno único en la cultura europea de su tiempo. Tal esfuerzo en pro del castellano no puede ser separado de la percepción de este rey de que la comunicación es una fuerza cohesiva fundamental para una sociedad, e instrumento vital de una política expansionista, como dos siglos más tarde Nebrija le diría a Isabel la Católica, cuando España se encontraba en el umbral de otra gran aventura de expansión (1).

Lo que aquí nos concierne, sobre todo, es el papel desempeñado por Alfonso en la preparación de la versión final de estas compilaciones, que un número de colaboradores procedentes de diversas culturas habían

(1) Véase la introducción de Nebrija a su *Gramática de la lengua castellana,* en *Las apologías de la lengua castellana en el Siglo de Oro,* ed., J. F. Pastor, Madrid, 1929, págs. 3-10.

ayudado a reunir. La intervención directa del rey en el proyecto, y las revisiones que impuso, demuestran su deseo de alcanzar un cierto tipo de perfección lingüística, dando a los diversos estilos y materias de sus colaboradores un sentido de coherencia y unidad (2). A juzgar por los mismos textos, parece ser que las preocupaciones estilísticas de Alfonso se centraban en la creación de un lenguaje que poseyera un refinamiento literario y que, sin embargo, fuera, al mismo tiempo, lo suficientemente claro para ser entendido por la gran mayoría de sus súbditos. Esta preocupación de carácter cívico por una prosa que combina la concisión necesaria a toda obra abreviada con la claridad y sencillez básicas para la comprensión de la materia propuesta, daría sus frutos, convirtiéndose en un rasgo distintivo del idioma castellano en el proceso de su desarrollo lingüístico y literario.

Pero cualquiera que fuera la razón (3), el castellano acertó a evitar, por lo menos hasta el siglo XV, la opre-

---

(2) Con respecto a la actividad del rey Alfonso organizando, seleccionando y revisando los escritos de sus colaboradores, véase A. G. Solalinde, «Intervención de Alfonso X en la redacción de sus obras», *RFE*, II (1915), págs. 283-288; D. Catalán, «El taller historiográfico alfonsí. Métodos y problemas en el trabajo compilatorio», en *Romania*, CCCXXXV (1963), págs. 354-375; idem, *De Alfonso X al Conde de Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid, 1962, págs. 173 ss.; F. Rico, *Alfonso el Sabio y la 'General estoria'*, Barcelona, 1972, págs. 97 ss.

(3) Muchas teorías han sido propuestas en relación con el desarrollo temprano del idioma castellano. Para la influencia hebrea véase A. Castro, «Acerca del castellano escrito en torno a Alfonso el Sabio», en *Filología Romanza*, I, 4 (1954), págs. 1-11; idem, *España en su historia*, Buenos Aires, 1948, págs. 347 ss., 481 ss.; cf. C. Sánchez Albornoz, *España un enigma histórico*, 2 vols., Buenos Aires, 1956, II, págs. 261 ss.; A. Galmés de Fuentes, «Influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana», *BRAE*, XXXV (1955), págs. 213-275 y 415-451, XXXVI (1956), págs. 65-131 y 255-307.

Para el desarrollo del castellano en oposición o en competencia con el hebreo y el árabe, véase la introducción de G. Hilty a su edición de Aly Aben Ragel, *El libro conplido en los iudizios de las estrellas. Traducción hecha en la corte de Alfonso el Sabio*, Madrid, 1954, y la reseña de C. Segre en *L'Approdo letterario*, Nueva Serie, VI (1960), págs. 120-122. También A. Roncaglia, «Le

siva influencia de la dicción y el estilo latinos (4). La tendencia iniciada por Alfonso era ya una tradición bien establecida en el siglo siguiente, cuando poetas y escritores constantemente proclaman que sus composiciones vernáculas están escritas en un lenguaje y estilo que pueden ser entendidos por la mayoría del pueblo (5).

Sin embargo, en el siglo XIV, al tiempo que los preceptos de Alfonso seguían influyendo sobre el estilo literario, otra tradición, con actitudes hacia las artes del discurso contrarias en muchos modos a la alfonsina, empezaba a afirmarse en la vida intelectual española. Mientras que Alfonso había puesto el acento en la primacía de las «res» sobre los «verba», al subordinar las artes del «trivium» a las del «quadrivium» (6), la nueva

---

témoignage le plus ancien d'une distinction consciente entre deux langues romanes», en *Actas do IX Congresso Internacional de Linguistica Romanica*, Lisboa, 1961, II, págs. 29-37.

Para las teorías de una tendencia innovativa peculiar al área castellana, véase R. Menéndez Pidal, *Castilla, la tradición, el idioma*, Buenos Aires, 1945, págs. 9-39; idem, «Algunos caracteres primordiales de la literatura española», *BH*, XX (1918), págs. 205-232; M. Criado de Val, *Teoría de Castilla la Nueva*, Madrid, 1960, págs. 143 ss.

(4) En torno a la separación entre el latín y el castellano vernáculo, véase M. R. Lida de Malkiel, «Tres notas sobre Juan Manuel», *RPh*, IV, op. cit., págs. 155-194, y especialmente págs. 179, 182-183, en las que apunta cómo Don Juan Manuel, consciente de su estilo, evita intencionadamente los latinismos y las referencias a la antigüedad, prefiriendo incluso las fuentes arábigas a las latinas. Para la expresión «fermosos latines», significando «expresiones elegantes», que era común en aquel tiempo, véase R. Lapesa, *Historia de la lengua española*, 5.ª ed., Madrid, 1959, págs. 172-173 y el capítulo IX en general.

(5) La misma actitud que respalda el «roman paladino» de Berceo, el «fablar apostado» de Juan Ruiz, y la intención de Don Juan Manuel de escribir «para legos e de no muy grand saber», la encontramos en Juan de Castrojeriz, *Glosa castellana al regimiento de príncipes de Egidio Romano*, 2 vols., ed. J. Beneyto Pérez, Madrid, 1947, I, págs. 15, 54, donde declara que no escribe exclusivamente para el príncipe, sino para todos en general.

(6) *General estoria*, VII. 35, en *Antología de Alfonso el Sabio*, ed. A. Solalinde, Madrid, 1941, pág. 110: «Et las cuatro («quadrivium») son todas de entendimiento et de demostramiento... onde devien ir primeras en la orden; mas por que se non podien entender sin estas tres primeras («trivium»)... pusieron a estas tres primero que aquellas quatro... et las tres del trivio son delas voces et delos nombres delas cosas et las co-

escuela invertía los términos, poniendo de relieve la importancia de los «verba». Enraizada en la educación de las escuelas, y dominada por métodos y enseñanzas que descansaban esencialmente sobre la lógica, esta «pestis dialectica», como la llamó Petrarca, se impondrá firmemente en las universidades europeas. El dictum de Pedro Hispano, colocado al principio de su *Summulae,* «dialectica est ars artium, scientia scientiarum», estaba en los labios de todo estudiante europeo (7).

Hacia la mitad del siglo XIV, cuando las últimas ideas de Ockham sobre lógica formalística («logica modernorum») estaban siendo ampliamente adoptadas, voces de protesta se levantaron contra el nuevo modo de hablar y razonar. Petrarca, el oponente más famoso, se revolvió contra la supremacía de la dialéctica y trató de disminuir su importancia. «Dialectica», insistió en muchos escritos, «pars esse potest, utique terminus non

---

sas fueron ante que las voces et que los nombres dellas naturalmientre». A causa de esta diferencia, las artes del «trivium», tratando con palabras, «facen al homne bien razonado», pero las del «quadrivium» son los «saberes» que «facen sabio ell homne».

En este concepto del saber, la retórica, como la dialéctica y la gramática, ocupan un lugar secundario. Sin embargo, Alfonso asigna ya una cierta autonomía a la retórica, autonomía que no se encuentra en Gundisalvo, para quien esta disciplina es todavía una parte de la lógica, aunque diferente de la «sophistica» (véase su *De Scientiis,* ed. M. Alonso Alonso, S. I., Madrid-Granada, 1954, págs. 70-75). Para Alfonso la retórica es ambas cosas, «sophistica» en cuanto hace creer lo que no es verdad, y retórica propia, en cuanto embellece el discurso: «La rectorica otrosi es art pora afermosar la razon et mostrar la en tal manera que la faga tener por verdadera et por cierta a los que la oyeron de guisa que sea creida; et por ende hobo nombre rectorica que quiere mostrar tanto como razonamiento fecho por palabras apuestas et fermosas et bien ordenadas» (págs. 109-110). Debe ser notado que para Alfonso, la retórica no tiene por objeto persuadir, sino embellecer una idea de tal modo que sea creída. No pone el acento en la emoción sino en la razón. En cuanto a su relación con el estilo, sirve al propósito de hacer el lenguaje elegante («palabras fermosas») y sin embargo claro y fácil de entender («palabras apuestas et bien ordenadas»).

(7) Citado por T. y J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* 2 vols., Madrid, 1939, I, pág. 125. Citado en lo sucesivo como T. y J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía.*

est» (8). La crítica de Petrarca se cebó sobre la debilidad de un principio fundamental de la nueva lógica: en palabras reminiscentes de Alfonso el Sabio, el poeta italiano arguía que las sutilezas y sofisterías de los dialécticos sólo servían para la adquisición de un «cognitio terminorum», pero no de un «cognitio rerum» (9).

En España, la reacción contra la oscuridad del razonamiento lógico y las abstracciones de los métodos dialécticos del discurso fue probablemente capitaneada, al principio, por los franciscanos «espirituales», que habían adoptado como ideal la simplicidad y pureza del espíritu evangélico. La oposición más fuerte a las actividades especulativas y pedagógicas de los escolásticos la encontramos en los escritos de dos catalanes, Arnaldo de Vilanova y Ramón Lull (10). Aunque ambos ejercieron una influencia considerable sobre el pensamiento europeo de su tiempo, fue Lull quien causó un impacto duradero en el desarrollo del saber y de las ideas (11). Encontrando la lógica aristotélica y las prácticas retóricas de las escuelas demasiado complejas y abstrusas

(8) F. Petrarca, *Familiares,* op. cit., I, pág. 38.

(9) Véanse las observaciones de C. Vasoli, *La dialettica e la retorica,* op. cit., págs. 13, 48 ss.

(10) Para la simpatía de Arnaldo de Vilanova por los franciscanos «espirituales» y sus ataques a los «tomistas», véase T. y J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía,* op. cit., I, págs. 207-214. En relación con los sentimientos antiescolásticos de Lull, *ibid.,* I, págs. 257 ss., 345 ss.; para su polémica contra los averroístas, págs. 524 ss.; sobre la influencia franciscana, págs. 339 ss., 480 ss., 637 ss. Para la tradición franciscana en el arte de Lull, véase también Frances Yates, «The Ciceronian Art of Memory», en *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi,* Florencia, 1955, II, págs. 871-903. De la misma autora, «The Art of Raymond Lull», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institute,* XVII (1954), págs. 115-173.

(11) Para la influencia de Lull sobre el pensamiento español y europeo posterior, véase el segundo tomo de la *Historia de la filosofía* de los hermanos Carreras y Artau, casi enteramente dedicado a este tema. También P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz,* Milán, 1960, págs. 45-48, 51-53, 61-74; M. Batllori, «Le lullisme de la Renaissance et du Baroque. Padoue et Rome», en *Actes du XI Congrès International de Philosophie,* Amsterdam - Louvain, 1953, XIII, págs. 7 - 12.

para comunicar simples verdades cristianas a los fieles, y juzgando tales artes todavía menos prácticas como instrumento para la conversión de judíos y árabes, Lull consideró necesaria la invención de un nuevo y más simple arte de deliberación y persuasión (12).

La reacción antiescolástica en la España del siglo XIV no ha sido investigada todavía, especialmente en el área de la literatura, pero nos parece a nosotros que estuvo más extendida de lo que se ha pensado hasta ahora. Puede ser captada en el *Libro de buen amor,* donde Juan Ruiz se burla, sin lugar a dudas, de la sofistería de sus coetáneos cultos, y en López de Ayala, cuyas referencias al lenguaje de los «letrados» y teólogos, como sinónimos de oscuridad, engaño y malicia, no pudieran ser más explícitas (13). A pesar de estas resistencias, el siglo XIV es un período de ascendencia de la lógica escolástica, y al llegar al siglo siguiente, su influencia está tan extendida que obscurece a la tradición literaria basada en la claridad, la sencillez y la brevedad. En las primeras décadas de dicho siglo encontramos, sobreimpuesto a la artificiosidad de las artes deliberativas que se enseñaban en las escuelas, un estilo florido y supraelaborado, derivado de la reciente «ars dictaminis» y

---

(12) T. y J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía,* op. cit., I, pág. 354: «en rimes e'n mots qui son plans/per tal que hom puscha mostrar/logica e philosophar/a cels qui no saben lati/ ni arabich».

(13) Para López de Ayala, véase arriba pág. 29. Hay muestras de sentimientos antiescolásticos en *El libro de buen amor,* una obra que se abre con una sátira de la dialéctica y la retórica en forma de disputa entre un orador griego y un rufián romano. Ridiculizando la debilidad de estas disciplinas en su tiempo, el Arcipreste identifica, en este y otros episodios, ciertas deficiencias de las artes del discurso. Es muy posible que la obra entera, con su tono social, su devoción sincera y su énfasis en las pasiones del hombre, tenga el propósito de reafirmar todas las experiencias humanas concretas que la lógica abstracta de su tiempo había dejado fuera de sus cálculos.

de la retórica de las artes poéticas provenzales, con su insistencia en la dicción y el ornamento (14).

Las indicaciones más antiguas de la aparición del humanismo en España son las traducciones a la lengua vernácula, durante la tercera década del siglo XV, de algunos textos retóricos clásicos, que habían sido conocidos en la Edad Media. La traducción, por Villena, de la seudociceroniana *Rhetorica ad Herennium*, y la que hizo Cartagena del *De inventione*, de Cicerón, significaron una desviación radical de las más simples «artes dictaminis» utilizadas por los «dictadores» medievales. Una explicación de este interés repentino en la retórica clásica nos la ofrece la renovada popularidad de las obras latinas de Petrarca y Boccaccio. El reconocimiento de los logros estilísticos de estos dos autores italianos, tanto en latín como en lengua vernácula, y el hecho de que ellos mismos se envanecían de su deuda hacia los clásicos, estimularía el sentimiento de que, por la imitación de la elocuencia antigua, sería posible alcanzar un estilo literario superior al de los escritores españoles medievales, e incluso levantarse a la altura de los modelos.

Sin embargo, como hemos indicado, lo que diera lugar a este nuevo interés por el pensamiento y la literatura clásica todavía espera ser investigado. Antes apuntamos al gradual desarrollo de la cultura nacional medieval, la que ciertamente tuvo algún conocimiento, no importa cuan deficiente, de los clásicos. Asimismo hicimos referencia a influencias extranjeras procedentes pri-

(14) En E. Faral, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle: Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Age*, París, 1958, pág. 51, se encuentra el siguiente pasaje de un texto anónimo: «...colores aureos in mei extremitate libelli, quasi oculos Argi stellatos, in cauda pavonis collocare disposui, quatinus, si aliquid minus facundae dulcedinis praecedens contineret pagina, totum redimeret colorum sequentium joconditas graciosa»; véase también págs. 89 ss., 221-31, para el «ornatus difficilis» explicado en estas artes poéticas. Para el desarrollo del arte retórico en España, véase C. Faulhaber, *Latin Rhetorical Theory*, op cit., particularmente págs. 121-137.

mero de Aviñón y más tarde de Italia, sugiriendo la posibilidad de que contaran como factor en la expansión del saber que se hace palpable durante las primeras décadas del siglo XV. De una cosa estamos seguros, y es que para la fecha aproximada de 1420 ó 1422, es decir, cuando Villena y Cartagena realizaron sus traducciones de retórica antigua, se habían producido en España los cambios culturales propicios a este tipo de empresa. Con toda probabilidad, la necesidad fue experimentada en primer lugar por los «letrados» y por los secretarios de las cortes, y después por los miembros de la nobleza, los cuales, en números crecientes, se dedicaban a escribir composiciones en prosa y en verso (15). Por lo que podemos deducir de esas traducciones, es claro que fueron pensadas para gente que no estaba asociada a escuelas ni universidades y que tenía un escaso o nulo conocimiento del latín. No importa cuán limitado pueda haber sido este interés por los clásicos, la vulgarización de estos textos de retórica, y de algunas obras de Cicerón, Virgilio y Séneca, constituye un rasgo distintivo de la vida cultural española del período. Dichas traducciones, en realidad, se encuentran entre las primeras realizadas en Europa en lengua vernácula (16).

---

(15) En 1403, la cátedra de retórica de Salamanca fue ocupada por primera vez. Véase C. M. Ajo y Sainz de Zúñiga, *Historia de las universidades hispánicas*, 2 vols., Madrid, 1957, I, pág. 220: «Bartolomeo Sancii de Firmo, cler. Firmano, magistro rhetoricae in studio Salamant. Oct. 14, 1403». Puesto que el nombre del profesor es italiano (Bartolomeo Sanzio da Fermi), es probable que los métodos de enseñanza de la retórica fueran los que iban desarrollando los educadores humanistas italianos. Para los cambios que iban teniendo lugar en las universidades durante aquella época véase Beltrán de Heredia, *Bulario*, op. cit., I, págs. 50-83; del mismo autor, *Cartulario*, op. cit., I, págs. 111-250.

(16) Según C. Faulhaber, *Latin Rhetorical Theory*, op. cit., pág. 38, es muy probable que tanto el *De inventione* de Cicerón, como la *Rhetorica ad Herennium* fueran conocidas en España desde 1226. Sin duda alguna las dos obras se conocían en 1273, cuando por primera vez en Europa, el obispo de Cuenca, Gonzalo García de Gudiel que poseía ambos textos, designaba el *De inventione* como «retorica vieya» y la *Ad Herennium* como «retorica nueva» (págs. 40-41). Tenemos que añadir que hacia finales del siglo XIII partes del *De inventione* debían conocerse

Si Villena, Cartagena y aquellos por cuyo encargo las traducciones fueron efectuadas, valoraban la literatura y el pensamiento clásico por su contenido moral, estético e histórico, no menos lo hacían por el modo en que las ideas estaban expresadas, y por el efecto de las mismas sobre el lector. De aquí la importancia dada a la retórica como instrumento que les permitiría reproducir en sus obras vernáculas estos efectos de la elocuencia y el estilo clásico. Es verdad que un conocimiento rudimentario de la mecánica de la prosa y poesía latinas podía ser desastroso en su aplicación a la lengua vernácula, como lo demuestra el caso de Villena. Sin embargo, una mejor comprensión de la retórica, como la que evidencia la prosa latina o española de Cartagena, podía dar como resultado un estilo notable por su simplicidad y claridad.

Existían todavía otros factores que pueden haber contribuido directamente al estudio de la retórica y a la imitación de los clásicos en España. Uno de ellos sería el contacto frecuente con los diplomáticos extranjeros presentes en los Concilios y en las misiones de política exterior, los cuales solían ser buenos eruditos. En tales encuentros, el discurso elocuente y la dicción elegante eran de rigor, y dichas cualidades solamente podían ser refinadas a través del estudio e imitación de los autores

---

también en castellano, a través de la traducción, comisionada por Sancho IV, de *Li livres dou Tresor* de Brunetto Latini. El Libro tercero del *Tresor*, es un pequeño tratado de retórica en que B. Latini reproduce gran parte de su previa traducción parcial y comentario del *De inventione* (Libro I, capit. I-VII). Hay que recordar que B. Latini fue embajador florentino en la corte de Alfonso el Sabio, padre de Sancho IV, y es muy posible que durante su estancia en Castilla diera a conocer su tradución de Cicerón. Una edición crítica de *Li Livres dou Tresor* fue preparada por J. Carmody, Berkeley y Los Angeles, 1948; la de la *Rettorica* por F. Maggini, Florencia, 1968.

Es improbable que Cartagena conociera la traducción española de la obra de Brunetto. La traducción de Cartagena, por ser una interpretación humanística, difiere considerablemente de la de Brunetto. Además, mientras Brunetto sólo hizo una traducción parcial del *De inventione*, la de Cartagena es completa.

clásicos. Una razón menos aparente para el progreso de la retórica fue el prestigio que esta disciplina estaba adquiriendo en las escuelas dentro de las artes del antiguo «trivium», siendo posible que el cambio de énfasis, de la dialéctica a la retórica, fuera debido a las presiones externas en favor de esta última. Pero viniera de donde viniere el impulso inicial, el resultado sería popularizar más y más la retórica.

La traducción por Villena de la *Rhetorica ad Herennium* (también titulada *Rhetorica nova*), es importante a nuestro propósito, pues representa la primera popularización de una obra que se pensaba ser original de Cicerón, aunque en realidad fue escrita durante el período temprano del primer siglo antes de Jesucristo. Esta versión española, ahora perdida, debe ser considerada como un testimonio valioso de aquel primer estadio del despertar cultural, en el que la reputación de los clásicos había empezado a difundirse incluso entre gente que no conocía el latín (lo que significaba no haber recibido una educación formal). Esta obra se inspira en Aristóteles y Hermágoras, pero contrariamente a dichas fuentes, no existe en ella ninguna preocupación por la dimensión filosófica de la retórica. Aunque es, principalmente, un manual de preceptos y clasificación, el hecho de ser traducida a la lengua vernácula revela, no obstante, un cierto desarrollo del gusto por el buen escribir y el buen hablar, y un deseo de mejorar estilo y lenguaje propios. Y aunque Villena, el traductor, es hoy un autor virtualmente olvidado, sus escritos fueron muy leídos, y, por su estilo y dicción, ejercieron una notable influencia durante el siglo XV.

De mucha mayor importancia es la traducción del *De inventione*, hecha por Cartagena, como ya se ha dicho. Este libro de Cicerón se conocía también en la Edad Media bajo el título de *Rhetorica Vetus*, para distinguirlo de la *Rhetorica nova* o *ad Herennium*. Su novedad y significado no se cifraban tanto en el texto ciceroniano, que había sido conocido desde mucho tiempo atrás por los eruditos medievales, como en el nuevo concepto huma-

nístico de la función y el significado de la retórica, que Cartagena expone en sus notas introductorias. Este comprendió la retórica mejor que Villena, a juzgar por los textos que uno y otro eligieron en principio para traducir. En efecto, a pesar de ser el *De inventione* él primer tratado retórico de Cicerón, no deja por ello de ser más completo que la *Rhetorica ad Herennium,* pues esta última obra simplemente se ocupa de los deberes del orador, y de las subdivisiones retóricas de la «inventio y «elocutio». Pero además, el estilo de ambos, Villena y Cartagena, producto de su idea respectiva de la retórica, nos da la clave de cómo entendieron dicha disciplina. Mientras que en Villena se observa que la retórica es meramente una ciencia formal, y más precisamente una técnica para la manipulación de las palabras, en Cartagena la vemos como una ciencia que complementa a la filosofía, puesto que en ella la forma y el contenido son inseparables. En realidad, el contenido precede a la forma, reafirmándose así la importancia de la «res» sobre el «verbum», un principio que había sido completamente desestimado por los estudiantes de lógica medieval (17).

La creencia de que la retórica es algo más que la superficial superestructura del lenguaje, o que la mera ordenación de palabras, transferible del latín al español con idéntico resultado, queda ya expresada por Cartagena en el prólogo de su traducción del *De inventione.* Allí advierte al lector que, no importa cuán simplemente la retórica «sea traspuesta en llano lenguaje», todos los trata-

(17) Es interesante notar que Cartagena, en su «libellum» contra Bruni, no se da cuenta de que este último, como la mayor parte de los humanistas de su generación, siente la misma aversión que Petrarca ante la lógica medieval, basándose en que los escolásticos, al acentuar el valor de la palabra, habían perdido todo contacto con la realidad. Véase, E. Garin, «La cultura fiorentina nella seconda metá del '300 e i 'barbari britanni'» en *La rassegna della letteratura italiana,* LXIV (1960), págs. 181-195. Cartagena, quien está convencido de que todos los eruditos italianos se esfuerzan solamente por conseguir un excelente estilo clásico, ataca a Bruni por razones que veremos en el capítulo dedicado a la polémica.

dos que se ocupen de las artes científicas o liberales «para bien se entender, todavía piden estudio» (18). La dificultad de aprehender el significado de la retórica no yace exclusivamente en la oscuridad del lenguaje, como tendían a creer aquellos que no conocían el latín, pues si este fuera el caso, «los buenos gramáticos entenderían qualesquier materias que en latin fuesen escriptas» (19). El problema, para Cartagena, lo es claramente de preparación y educación, y su comentario se dirige, sin lugar a dudas, a aquellos que cometen abusos lingüísticos y estilísticos, bajo la pretensión de imitar la elocuencia clásica.

Según Cartagena, «como cada lengua tenga su manera de fablar», todo intento de traducir literalmente de un idioma a otro, redundará en confusión y causará la pérdida, por parte del idioma a que se traduce, de lo que él llama «gran parte de su dulçura» (20). Verdaderamente, la simplicidad y la claridad, rasgos distintivos de la elocuencia, no dependen del idioma particular en el que uno decida expresarse, sino del uso que se haga del mismo. La lengua vernácula es un medio de elocuencia y comunicación tan suficiente como cualquier otro idioma clásico.

Poseyendo Cartagena un buen conocimiento del latín (y en consecuencia del español), y teniendo un concepto

---

(18) Alfonso de Cartagena, *La rethorica de M. Tullio Ciceron*, ed. crítica Rosalba Mascagna, Nápoles, 1969. El prólogo entero fue publicado por M. Menéndez Pelayo en su *Historia de las ideas estéticas*, 2 vols. Nuestra cita está sacada de la 3.ª ed. Madrid, 1962, I, Apéndice II, pág. 493. Citada en lo sucesivo como Menéndez Pelayo, *Ideas estéticas*.

(19) *Ibid.* Este pasaje debe haber inspirado a Juan de Lucena en su *De vita beata*. En esta obra, como veremos más adelante, Cartagena asume el papel de atacante de aquellos que pretenden conocer latín. Véase, *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI* ed. A. Paz y Melia, Madrid, 1892, págs. 198-200, donde la obra de Lucena es reproducida enteramente. No cabe duda de que la postura de Cartagena debe haber impresionado a Lucena. Este, en su *Carta exortatoria a las letras*, pág. 212, repite casi literalmente la observación de Cartagena de que el conocimiento del latín no basta para hacer a una persona culta.

(20) M. Menéndez Pelayo, *Ideas estéticas*, op. cit. I, pág. 492.

más exacto de la retórica clásica (como no sólo del arte de hablar bien, sino también de la ciencia que constituye el hablar bien) nunca se lamenta, como hicieron Villena, Mena e incluso Santillana, de la supuesta rudeza y limitaciones de la lengua vernácula. Desgraciadamente, al paso que estos autores han sido ampliamente estudiados y sus contribuciones al desarrollo del lenguaje generalmente reconocidas, Cartagena, que produjo uno de los mejores estilos en prosa de su siglo (y que por ello fue imitado), cayó en el olvido. Este descuido se debe, tal vez a la tendencia de los críticos de hoy a considerar el lenguaje y estilo literarios del siglo XV en términos de una dicotomía, que separa lo «popular» de lo «erudito». Como Cartagena escribió en una época en la que el neologismo ostentoso, el latinismo y el hipérbaton estaban a la orden del día, siendo su prosa una excepción, sus contribuciones al desarrollo del español han pasado desapercibidas. Pero una lectura de la introducción a cualquiera de sus traducciones, o su carta al marqués de Santillana, nos depara un lenguaje que retiene la sencillez y frescura de la lengua vernácula sin sacrificio de la complejidad y solidez de la clásica.

Este apartamiento consciente de un lenguaje erudito o latinizado es indicación de su repugnancia ante una jerga «elitista», incomprensible para la mayoría de la gente. No debe suponerse por ello que Cartagena, de este modo implícito, defiende un ideal democrático, pues creía firmemente en la estructura jerárquica de la sociedad, y en los poderes y privilegios exclusivos de la nobleza (21). Es más, en realidad, sus ideas sobre el lenguaje y la retórica están dictadas precisamente por su interés en el sostenimiento del orden social vigente, cuya existencia depende, en su opinión, del entendimiento recíproco entre los varios gru-

(21) A lo que habría que añadir que, Cartagena, que era él mismo un converso, dedica una larga sección de su *Defensorium*, op. cit., el «Teorema Quartum», a defender el derecho de una persona convertida al cristianismo a retener, según estaba prescrito por la ley, el mismo rango social y la misma posición que tuviera anteriormente. Véase en particular las págs. 153-57 y 162 ss.

pos y niveles sociales, y para alcanzar el cual es de suma importancia la comunicación entre los mismos. Siendo el lenguaje el primer vehículo de comunicación, se vuelve, para Cartagena, el elemento esencial sobre el que en última instancia descansa la fábrica política y social de la ciudad o del estado (22)..

Consecuentemente, la retórica —siendo el estudio de las palabras en el discurso y de su efecto en el oyente— es considerada, entre las artes de comunicación, la más eficaz para la promoción de los objetivos morales, políticos y sociales de la comunidad. Cartagena la concibe como un instrumento en pro de la justicia, de la salvaguardia de las instituciones y de la defensa del estado en caso de guerra. Gracias a su naturaleza argumentativa y persuasiva, la retórica, cuando propiamente usada, tiene el poder de inducir a los jueces a reparar la injusticia, de mover los corazones de los hombres a la piedad o al valor, de exhortarles a las acciones nobles y de inclinarles a la busca de la verdad y la virtud. Para lograr estos objetivos, el lenguaje no tiene que ser oscuro ni complicado, sino más bien tan sencillo como se pueda, de modo que alcance al mayor número posible de gente. La belleza de la elocuencia no está en la sofistería de los lógicos, ni en la ciega imitación de la dicción y la sintaxis clásicas, sino en la autenticidad, claridad y sabiduría de las ideas expresadas. Estudiando los escritos de los autores antiguos, apropiándose su saber, el tono de sus obras, la fluidez y elegancia de su lenguaje, se amplían y refinan los propios poderes de expresión.

El papel preeminente que Cartagena asigna a la retórica en materias éticas y cívicas es solamente un aspecto

---

(22) «...sed de hoc ad presens illud sumendum est quod qualitercumque et ad quemcumque finem civitates condantur, illud ut certissimum recipiatur, quod communicandi ordo qui ad principandum et subiciendi in civitatibus datur, quem politiam seu politheumam vocamus, essentialis forma est civitatis in quantum civitas est... Non ergo ad existentiam civitatis murorum unitas consideranda est, sed qualitas communicationis qua habitatores utuntur...» *Defensorium*, op. cit., pág. 306.

de las reformas intelectuales y pedagógicas, más complejas y de mayor alcance, que este autor inicia en la tradición cultural española. Si vuelve su mirada a la antigüedad es porque ha percibido lúcidamente las necesidades de la nueva sociedad y se ha dado cuenta de que algunas de ellas encontrarán mejor solución en los preceptos morales, educativos y estéticos de los antiguos, que en las doctrinas prevalentes, elaboradas durante los dos siglos anteriores. Un rasgo esencial de la nueva conciencia crítica de Cartagena es su intento de devolverle a la palabra su esencial sentido humano, relacionándola directamente con las experiencias vitales del hombre, una dimensión que había perdido en el estruendo de las artificiosas argumentaciones de la dialéctica escolástica.

Aunque en su vejez Cartagena se apoyó en la elocuencia de los Padres de la Iglesia, y en un cierto tipo de sabia ignorancia, con preferencia a los autores clásicos, es, sin embargo, leyendo a éstos (especialmente a Cicerón) como formó su propio estilo, al cual permaneció más o menos fiel durante toda su vida. Para darnos cuenta del impacto que la retórica clásica ejerció sobre el joven Cartagena, debemos examinar con cierto detalle el prólogo de su traducción del *De inventione.* Dicho prólogo es, para el propósito que nos ocupa, más importante incluso que el texto de la traducción, pues en él se introducen ciertas ideas sobre la retórica que están en completa oposición con las que eran comunes entre sus coetáneos. Además, nos proporciona alguna información adicional acerca de la atmósfera intelectual de la España de aquel tiempo, todavía mal conocida.

Cartagena dice que en la Grecia como en la Roma antiguas existieron muchos autores que se ocuparon de retórica, pero aunque la fama de su elocuencia (e incluso algunas de sus obras) se había transmitido a través de los siglos, los únicos teóricos conocidos por sus coetáneos eran Aristóteles y Cicerón. Al parecer, ignoraba el descubrimiento, por Poggio, cinco años antes (1416), del texto completo de la *Institutio Oratoria* de Quintiliano, que

había provocado una conmoción entre los humanistas italianos. En realidad, cuando Cartagena escribía lo arriba mencionado, Barzizza, Guarino, Vittorino y otros educadores humanistas habían adoptado ya la obra de Quintiliano como texto retórico para uso en sus escuelas (23).

Según Cartagena, el pensador más profundo en esta materia es Aristóteles. Este, opina el autor español, no habría podido completar sus obras morales si no se hubiera ocupado de la retórica inmediatamente después de sus tratados en materias éticas y políticas (24). Y es que, según ya indicamos en páginas anteriores, el concepto que Cartagena tiene de la retórica está muy ligado a las ciencias políticas y sociales, lo que significa que en el espectro de las actividades intelectuales del hombre se halla mucho más cerca de la filosofía que de la poesía. Esta retórica aristotélica, nos dice asimismo, es la que los teólogos y juristas utilizan en sus argumentos (25), algo que nos induce a creer que debe haber sido este tipo de retórica la que estaba siendo impartida en las escuelas de la época, y que Cartagena mismo, como jurista que era, tuvo que aprender como parte de su instrucción. En vista de la crítica que más tarde dirigió a las prácticas retóricas de sus coetáneos, podemos asumir con toda seguridad que, insatisfecho con lo que pasaba por ser retórica aristotélica en las escuelas, buscó otras fuentes clásicas de donde aprender, concretamente Cicerón.

Según Cartagena, Cicerón teoriza sobre retórica solamente en algunas de sus obras, aunque aplica este arte sistemáticamente a todos sus escritos. Notemos que la totalidad de la obra de Cicerón no había sido recuperada todavía, lo cual hace más notable esta familiaridad con el autor romano. El texto completo del *De oratore* fue descubierto en Lodi, en 1422, el mismo año en que Cartagena

(23) Véase W. H. Woodward, *Vittorino da Feltre*, op. cit., págs. 25 ss. y 46-48.

(24) M. Menéndez Pelayo, *Ideas estéticas*, op. cit. I, pág. 491.

(25) *Ibid.*, pág. 493.

terminó su traducción del *De inventione*. Para un hombre que no estaba seguro del número exacto de los tratados sobre retórica escritos por Cicerón, la lista que ofrece resulta, sorprendentemente, casi completa. Menciona *La retorica vieja* (*De inventione*), *La retorica nueva* (*ad Herennium*) (entonces atribuida generalmente a Cicerón), *Del orador* (*De oratore*), *Del orador menor* (*Orator?*), «un breve tractado que se llama de la muy buena manera de los oradores» (*De optimo genero oratorum*) y *La topica* (*Topica*) (26). En realidad, pues, con la excepción del *Brutus* y el *Partitione oratoria*, Cartagena nombra todas las obras de Cicerón sobre esta materia. No sabemos, sin embargo, si las conoció en su totalidad o solamente en forma fragmentaria. Del mismo modo, es difícil establecer si el *De oratore* que menciona es el mismo que era conocido ya un siglo antes, en forma mutilada, por Petrarca y algunos otros eruditos.

En opinión de Cartagena, Cicerón no es tan profundo ni tan original como Aristóteles, puesto que la mayor parte de sus preceptos están tomados del filósofo griego. No obstante, sobresale en claridad y elocuencia, y deben serle reconocidas también ciertas contribuciones propias al arte de la retórica. Sin duda alguna, Cartagena prefiere a Cicerón, a quien podía leer y estudiar en el original.

De gran interés para nosotros es comprobar cuán consciente estuvo Cartagena del abismo que separaba la retórica antigua de su interpretación moderna. Consecuentemente, le vemos criticar la ignorancia de sus contemporáneos, quienes pensaban que se reducía a algunas reglas especiales, para bien escribir y hablar (27). Esto,

---

(26) *Ibid.*, pág. 491.

(27) *Ibid.*, pág. 493: «E demas de esto es de saber que algunos cuidan que la retórica toda consiste en dar doctrinas especiales para escribir o fablar o trasmudar o ordenar las palabras, mas non es asi; ca como quier que della sale la buena ordenança del fablar..., pero non es este su total intento; ca gran parte della se ocupa en enseñar como deben persuader e atraer a los jueces en los pleitos e otras contiendas, e a las otras personas en otros fechos cuando acaesçen...». Más adelante Cartagena reitera: «Por ende, quien lo presente leyere non

lo hemos visto ya decir, constituye solamente una parte menor y relativamente poco importante de dicha disciplina, la función propia de la cual es persuadir por la fuerza racional del discurso. La práctica de sus coetáneos, quienes, según el juicio de Cartagena, intentan apoyar sus argumentos principalmente en «textos e determinaciones», no guarda semblanza alguna con la retórica de los juristas de la antigüedad, quienes alcanzaron sus objetivos «diciendo razones fermosas» (28).

Aunque Cartagena no realizó un análisis profundo de las ramificaciones culturales de ambas aproximaciones, nosotros podemos, no obstante, deducir porqué encontraba inaceptable la retórica tradicional de las escuelas, y por qué se sentía atraído hacia la de la antigüedad clásica. Una deficiencia que nota en sus coetáneos es que, al apoyar sus alegatos con citas textuales de los «auctores», se limitan simplemente a repetir opiniones ajenas sin añadir nada de su propia cosecha. Hablando técnicamente, la «inventio», para éstos, es más una cuestión de recabar lo que había sido ya dicho sobre una materia particular que de descubrir los medios adecuados para el planteamiento de cada nuevo caso. En contraste con ello, los abogados griegos y romanos, en sus disputas, esgrimían sus propias opiniones, lo cual significa que aplicaban su inventiva a cada caso concreto, en su contexto circumstancial.

Puesto que una aproximación retórica determinada refleja las necesidades de comunicación de una sociedad, y puesto que la retórica es solamente una parte del acervo cultural, Cartagena, al promover el «facer diciendo» clá-

---

cuide que fallara escripto como escriba las cartas nin como trasporte las palabras: ca aunque dello otros mas modernos en tiempo et non de tan alta manera algo escribieron, (una clara referencia al «ars dictaminis»), pero los principes de la elocuençia e los precipuos escritores della en los principales libros non se ocuparon del todo en esto, mas dieron sus generales doctrinas para arguir et responder, para culpar et defender, et para mover los corazones de los oyentes a saña o a misericordia, o a las otras pasiones que en la voluntad humana caen».

(28) *Ibid.*

sico, como alternativa al apoyo exagerado en las autoridades, insinúa que algunas de las creencias fundamentales de su cultura deberían ser reconsideradas. Sus coetáneos creían ser más importante y, podemos añadir, menos arduo, el organizar la composición de un discurso que el inquirir la naturaleza de la materia objeto de discusión. Esta actitud presupone, implícitamente, que todo ha sido ya descubierto y aprendido, compilado y almacenado en libros, y que todo lo que hay que hacer es aprender unos cuantos tecnicismos que ayudan a traer a la memoria este saber.

De idéntica importancia es la diferencia notada por Cartagena entre las «determinaciones» de los modernos y las «razones fermosas» de los antiguos. Aquí, la condena de los métodos y técnicas escolásticas no puede ser más explícita. Si estuvo consciente o no de los ataques que los humanistas italianos habían venido dirigiendo, desde tiempos de Petrarca, a la importancia preponderante que se daba al estudio de la lógica en las escuelas, no podemos saberlo, pero lo cierto es que Cartagena adoptó una postura similar, aunque menos vehemente (29). En un

---

(29) Para las opiniones de Petrarca sobre retórica y sobre las funciones limitadas que asigna a la lógica, véanse sus cartas a Tomaso Caloria, en *Familiares*, op. cit., I, págs. 18, 35-38. Es probable que Cartagena no conociera la existencia de estas cartas. Es por otra parte muy posible que su interés en hacer revivir el concepto clásico de la retórica fuera resultado de su propia evolución intelectual. Ello no excluiría, sin embargo, la posibilidad de que conociera las polémicas en torno a la función desmedida de la lógica y la dialéctica, y la necesidad de darle a la retórica un lugar más amplio en el saber y en la educación.

Del prólogo que estamos examinando puede ser deducido que Cartagena reprobaba la exagerada importancia que se le daba a la lógica. Podemos igualmente conjeturar que este autor no estaba bien versado en el tipo de saber exhibido por lógicos y dialécticos modernos, interesándole sus obras, al parecer, sólo por las sutilezas y curiosas ambigüedades que contenían. Véase la introducción al «libellum» contra Bruni, en A. Birkenmayer, «Der Streit des Alfonso von Cartagena mit Leonardo Bruno Aretino», en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XX, Heft 5 (Münster, 1922), pág. 164, donde Cartagena recuerda conversaciones que solía tener con amigos: «Cumque de diversis scientiarum opusculis, ut tu facere soles, loqueremur, *illi multa de*

medio cultural todavía dominado por modos de pensamiento tradicionales, él propuso la noción de que la «ratio» del discurso clásico («razones fermosas») debía ser valorado por encima de las abstracciones del razonamiento silogístico («determinaciones»), ya que este último tiende a reducir todos los problemas humanos a una cuestión de palabras. Para Cartagena, quien estaba consciente de las conquistas realizadas por el hombre a través de los siglos con la ayuda de la razón natural, invenciones tales como artes y ciencias no existen en un plano separado de la vida práctica del hombre. Para salvar el abismo entre el «verbum» y la «res» en las artes de persuasión y deliberación, contrastó la propiedad, orden y buen sentido de la antigua retórica con los ambiguos recursos elaborados por la lógica moderna. Comparados con los oradores de la antigüedad, los autores de las disputas medievales tardías tienden, en sus sofisterías, a omitir el factor humano y a convertir problemas terrenales concretos como también la conciencia y pasiones del hombre en sistemas de «termini» y «verba».

Pero todavía es más significativo el hecho percibible de que la artificiosa elaboración de sutiles conceptos y los ingeniosos refinamientos de los astutos juegos verbales que caracterizan a esta retórica, no eran sino estratagemas para hacer caer al oponente en una contradicción, y de este modo obtener la victoria sobre él. Este era el objetivo fundamental, no la búsqueda de la verdad ni la corrección de errores e injusticias. Cartagena encuentra estas prácticas no solamente divorciadas de las necesidades sociales reales, sino también contraproducentes.

---

novo edita tam in utroque jure, quam in aliis artibus et scientiis opera memorabant *ut non solum antiqua ingenia sed etiam modernam subtilitatem miraremur, quae utinam tantam utilitatem quantam curiosam ambiguitatem* decisionibus causarum adiceret [subrayado nuestro]». Nótese la referencia de Cartagena a obras «de novo edita». ¿Se está refiriendo a las nuevas ediciones de obras clásicas difundidas por los humanistas italianos, o a obras nuevas? Nótese también la yuxtaposición entre «antigua ingenia» y «modernam subtilitatem».

La misma crítica que dirige a los juristas podría extenderse, por implicación, a los teólogos. De hecho, en un pasaje anterior agrupa a éstos con aquéllos (30). Se entiende sin embargo que Cartagena, jurista y hombre de la Iglesia, atacara abiertamente a los primeros y no a los otros, si se piensa que la oposición más fuerte al revivir de los estudios clásicos, en España como en Italia, venía de las filas religiosas, en particular de algunas órdenes, tales como los dominicos. Pero el silencio de Cartagena es elocuente. Consciente de que sus opiniones son controvertibles, al final del prólogo defiende su traducción y sus ideas acerca de lo que la retórica debería ser, declarando que los beneficios que se derivan de aplicar el concepto clásico —una combinación de razón y elocuencia— superan con mucho cualquier daño que su mal uso pudiera causar. Este arte es como una espada, que en manos irresponsables puede ser instrumento de crimen y muerte, pero que si se hace un uso sabio de ella puede servir para «esforçar la justicia et a justa defension de la republica et opresion de los injustos e malos» (31).

---

(30) M. Menéndz Pelayo, *Ideas estéticas*, op. cit., I, pág. 491: «El griego fue Aristoteles... que escribio muchas et nobles conclusiones pertenescientes a esta arte, de las cuales asi por teologos como por juristas, son muchas en diversos logares allegadas...»

(31) *Ibid.*, pág. 494. El tono de este argumento es similar a lo dicho por Juan Ruiz un siglo antes, en el *Libro de buen amor* (véase en la edición de J. Cejador y Frauca, 2 vols., Madrid, 1960, I, págs. 12, 31 ss.). Ambos autores afirman que sus escritos beneficiarían al lector que sabe hacer uso de su razón, pero el que no, se beneficiará en su vida descarriada, si aplica a ella las mismas lecciones. A primera vista, tal similaridad hace pensar en otro «topos» medieval, pero en realidad esconde algo más que la repetición de un lugar común tradicional. En ambos autores el «topos» tiene sentido únicamente en un contexto que implica el uso de la retórica. Mientras que Cartagena está sosteniendo un concepto clásico de la retórica, con sus ramificaciones éticas, pedagógicas y socio-políticas, Juan Ruiz había defendido una composición poética con toda probabilidad pensada como un ejercicio retórico-moral.

El tono suave que Cartagena emplea para defender su tesis sin duda alguna está dictado por el temor a ofender y enemistar a gente poderosa e influyente, y que se aferraba a sus creencias y hábitos mentales, que coincidían, dicho sea de paso, con sus intereses. Que esta oposición amenazada por cambios y novedades —especialmente cuando éstos implicaban una revalorización de las ideas de autores paganos— estaba integrada por teólogos, queda confirmado por lo dicho al final por Cartagena, cuando de nuevo hace referencia específica a esos grupos profesionales.

Cartagena temía que se le acusara de minar la fe cristiana, al poner en duda los métodos dialécticos ideados para procurar «el triunfo de una fe basada en un principio analíticamente indemostrable», según palabras de Garin en otro contexto (32). A este posible ataque se anticipa diciendo que si bien las prácticas retóricas reflejan el comportamiento moral y las intenciones de la persona, no tienen nada que ver con la validez de las doctrinas profesadas. De este modo —añade hábilmente—, las prácticas dialécticas («cavilaciones») del «especulador» (el teólogo) y del «jurista practico» (el hombre de leyes, a quien había criticado previamente) no implican que estos rechazan sus propias doctrinas. El hombre bueno, por el contrario,

(32) E. Garin, *L'eta nuova*, Nápoles, 1969, págs. 50-51: «Nata al servizio dell'insegnamento con lo scopo di addestrare nell'arte delle controversie per il trionfo di una fede fondata su principi non dimostrabili 'analiticamente', la dialectica medievale fiorí e declinó con quell'impostazione della cultura e della ricerca». Hacia el tiempo que Cartagena tradujo el *De inventione*, la dialéctica de las escuelas había llegado a dominar la vida intelectual de España. En la península ibérica, parece que los cristianos hasta intentaban convencer a judíos y árabes por medio de silogismos, cuando no por la fuerza. I. Baer atribuye la derrota de los judíos en la disputa sostenida en Tortosa, en 1413, a cambios políticos desfavorables para ellos y, sobre todo, al alto grado de refinamiento de la sofistería escolástica. Desde otra famosa disputa conducida por el rabino Moshe ben Nahman, «en la historia de la escolástica habían transcurrido 150 años, la cual enseñó a complicar las cosas con discusiones a

debería aprender de estas malas prácticas y tomar «avisamiento para quejar la justicia et obviar a las malicias que contra ella se tientan» (33). En otras palabras, Cartagena termina su prólogo invitando a juristas y teólogos a que le tengan cuenta, y a que reconozcan que su nuevo concepto de la retórica puede surtir efectos buenos o malos (como es el caso también de la retórica tradicional), ya que su eficacia depende en gran medida de su utilización hábil y racional. Por esta razón, sus opiniones no se interfieren con la ortodoxia de sus creencias religiosas, del mismo modo que las prácticas retóricas de los más fuertes defensores de la cristiandad no comprometen tampoco la pureza de su fe.

Si, de acuerdo con Kristeller, la aparición del humanismo renacentista es resultado de la evolución de la tradición retórica occidental, específicamente del paso del «ars dictaminis» medieval al renacer de un concepto más clásico de la retórica (proceso que a principios del siglo XV se había consumado en Italia); y si la adaptación y reinterpretación de esta disciplina es el rasgo más

---

base de silogismos formalísticos... Los métodos petrificados y muy capciosos de la escolástica posterior se emplearon para convertir a los judíos; pero a los judíos se les prohibió ayudarse de esta arma. Los que prepararon la controversia vinieron a polemizar con los judíos apoyándose en sus propios libros, pero según métodos exegéticos extraños a ellos...» (Estas palabras de Baer son citadas y parcialmente refutadas por A. Pacios López M. S. C., *La disputa de Tortosa*, 2 vols., Madrid-Barcelona, 1957, I, pág. 114.)

La circunspección de Cartagena debíase sin duda, en gran parte, al hecho de ser un «converso», pues ni siquiera el prestigio de su posición en la jerarquía social y religiosa le podían proteger enteramente de una acusación de falso cristiano. Este problema se agudizará más tarde, pero ya se dejaba sentir en tiempos de Cartagena. Véase, por ejemplo, la tirada de Pérez de Guzmán contra los falsos «conversos», incluida precisamente en el esbozo biográfico de Don Pablo de Santa María, padre de Cartagena, en *Generaciones y semblanzas*, ed. J. Domínguez Bordona, Madrid, 1954, págs. 91-94.

(33) M. Menéndez Pelayo, *Ideas estéticas*, op. cit., I, pág. 494.

distintivo del movimiento humanista (34), entonces, el prólogo de Cartagena, que es una justificación y defensa de este nuevo concepto de la retórica, constituye el primer documento del humanismo español.

(34) Véase P. O. Kristeller, *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic and Humanistic Strains,* Nueva York, 1961, pág. 11: «...Renaissance humanism must be understood as a characteristic phase in what may be called the rhetorical tradition in Western culture». Para más detalles del «ars dictaminis» medieval y un concepto más clásico de la retórica, véase págs. 98 ss., de la citada obra; del mismo autor *Renaissance Thought II,* op. cit., págs. 4 ss.; véase también, D. Cantimori, «Rhetoric and Politics in Italian Renaissance», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institute,* I, (1937-1938), págs. 83-102. J. E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla,* Princeton, New Jersey, 1968.

Capítulo III

TEORIAS POETICAS DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XV

Si durante la primera mitad del siglo XV la retórica empieza a desenvolverse en España en la línea humanista, debido a los esfuerzos de Alonso de Cartagena, no puede decirse lo mismo de la poesía, la cual, hablando en términos generales, permanece refractaria a las ideas del humanismo (1). Naturalmente, se encuentran en los poemas de este período un número sin precedentes de nombres clásicos y de referencias a la antigüedad, pero por sí solo, ésto no constituye prueba alguna de la existencia de una fuerte orientación humanista, contrariamente a lo que algunos críticos tienden a creer. En este particular período de la historia cultural, la mera mención de figuras de la historia o la mitología antiguas, no importa cuán frecuente, no nos dice si el poeta sigue los pasos de la tradición o los nuevos ideales poéticos característicos del humanismo. Lo que, entre otras cosas, debemos analizar, es cómo el poeta interpreta la antigüedad y con qué propósito hace referencia a ella.

Es evidente, por ejemplo, que la literatura antigua, y en particular la poesía, significa una cosa para Mena y

---

(1) Estudios tales como el de R. Lapesa, *La obra literaria del Marqués de Santillana*, Madrid, 1957, y el de M. R. Lida de Malkiel, *Juan de Mena, poeta del prerrenacimiento español*, México, 1950, aunque han contribuido inmensamente a nuestra compresión de estos poetas, no aclaran la cuestión del humanismo de Santillana y Mena, ni la relación de estos poetas con el humanismo italiano. En cuanto a las ideas de Inez McDonald en torno al latinismo de Mena y su similaridad con Góngora, son altamente debatibles (véase su «The 'Coronación' of Juan de Mena: Poem and Commentary», en *Hispanic Review*, VII, (1939), págs. 125-144). Todavía de interés, pero con algunas reservas, es Menéndez Pelayo, *Poetas de la corte de Juan II*, op. cit. Un estudio más reciente de C. F. Fraker, *Studies on the 'Cancionero de Baena'*, Chapel Hill, 1966, tampoco trata de la cuestión específica del nacimiento del humanismo español.

Santillana, y otra bien distinta para Boccaccio, Petrarca y Salutati. En el caso de Mena y Santillana, que ven el pasado ahistóricamente, resulta incluso inapropiado el referirse a su conciencia de la civilización clásica, en el sentido en que hoy entendemos estos términos (2). La antigüedad es para estos autores españoles una extensión ininterrumpida del presente, una prolongación del mismo en el pasado, destacándose en la continuidad lineal del tiempo ciertas figuras y sucesos, no por el sentido que hubieran podido tener en su época respectiva, sino por haber resistido los efectos niveladores del discurrir del tiempo. Por esta razón, Santillana ve la *Ilíada* solamente como la historia de la mayor guerra que se hubiera reñido, pues participaron en ella tan gran número de famosos guerreros (3). Del mismo modo, considera al romano «miles» como la contrapartida del «caballero» de su día. Una carencia similar de perspectiva histórica conduciría a Villena y a Mena a ajustar la lengua vernácula a los moldes del latín. Y mientras los humanistas recorren Europa en busca de textos antiguos con que reem-

(2) Por «clásico» entendemos un sistema coherente de principios, métodos e ideales, sobre el que descansan las artes, las ciencias y la literatura de griegos y romanos. «Civilización» sería un estadio cultural con distintivas características propias.

(3) En una carta a su hijo Pedro González, por aquella época estudiante en Salamanca, Santillana le pide que traduzca ciertos libros de la *Ilíada*: «...agradable cosa será a mi ver obra de tan alto varon e quassi soberano prinçipe de los poetas, mayormente de un litigio militar o guerra, el mayor, e mas antiguo que se cree aver seydo en el mundo». (*Obras*, op. cit., pág. 481). Según aprendemos de la carta de Santillana y de la respuesta del hijo, esta *Ilíada* es la traducción parcial de los libros I-IV y parte del X, realizada por Pier Candido Decembrio para Juan II de Castilla, por recomendación de Alonso de Cartagena (amigo de Decembrio). Cómo esta traducción, dedicada a Juan II, vino a las manos de Santillana, entre «algunos libros e oraçiones» que había recibido de Italia «este otro dia» de «un pariente e amigo mio», es sólo materia de conjetura. Debe ser notado, sin embargo, que Santillana parece haber ignorado la traducción de Mena de la *Ilíada*, a deducir por esta carta.

Sobre P. Candido Decembrio y su relación con Cartagena sobre este asunto véase M. Borsa, «Pier Candido Decembrio e l'Umanesimo in Lombardia», en *Archivio Storico Lombardo*, X (1893), págs. 1-75, 358-441.

plazar a los de la Edad Media, o depurarlos, Mena se ocupa de traducir a la lengua vernácula la ya por entonces anticuada *Ilias Latina* (4).

Este es el grupo de poetas que iniciaría la costumbre de compararse mutuamente con Virgilio, Homero, Séneca y otros famosos, ingenuidad que delata su conocimiento superficial de la antigüedad. Con idéntica ligereza valoraron la historia y literatura antiguas, que significó para ellos un arsenal de ejemplos moralizadores. Las creaciones poéticas, tales como las figuras mitológicas y los dioses, tuvieron, en el mejor de los casos, el mismo significado que las figuras históricas. Si es verdad que en algunas ocasiones estos mitos quedarían metamorfoseados e incorporados al plan providencial del cristianismo, en otras serían sumariamente rechazados como fábulas poéticas o «mendacia poetarum» (5).

---

(4) A. Morel-Fatio, en «Les Deux 'Omero' Castillians», *Romania*, 25 (1896), págs. 111-129, aclaró la confusión en torno a la traducción de Mena, cuando demostró sin lugar a dudas que este poeta había utilizado el texto de la *Ilias Latina*. Aunque Santillana nada dice de esta traducción, parece ser que era conocida por su hijo, pues éste, en su contestación al padre, menciona «una pequeña y breve suma de aqueste Homero, de Latyn singularmente interpretada a nuestros vulgares por el egregio poeta Johan de Mena... (pág. 128). En su dedicatoria a Juan II, Mena se refiere a su traducción como una muestra, para que el rey pueda «mandar o vedar ya la otra plenaria o extensa interpretacion traduzir o dexar en su estado primero». (Juan de Mena, *La Yliada en Romance*, ed. M. De Riquer, Barcelona, 1949, pág. 37). En cuanto a esta otra versión completa, es difícil decir si se trata de la traducción parcial de Decembrio, o de otra.

(5) Para la transformación de las musas paganas en musas cristianas, véase de Mena las «Coplas contra los pecados mortales» en *Cancionero castellano del siglo XV*, ed. R. Foulché-Delbosc, 2 vols., Madrid, 1912, I, págs. 120-152. El poema empieza así: «Canta tu, Christiana musa» (p. 120). Más adelante, Mena se lanza contra la poesía pagana: «No se gaste mas pauilo/en saber quien fue Pegaso/las dos cumbres de Parnaso,/los syete brazos del Nilo». Después de una comparación entre figuras históricas y mitológicas, añade: «Cese nuestra fabla falsa/de dulce razón cubierta... aun que muestre ingratitud/alas dulces poesyas,/las sus tales niñerias/vayan con la juventud... Usemos delos poemas/tomando dellos lo bueno/mas fuyan de nuestro seno/las sus fabulosas temas;/sus ficiones e poemas/desechemos como espinas; ...Dela esclava Poesia/lo superfluo asy tirado,/lo dañoso desechado/syguire su compañia;/ala catholica via/reduziendo la por modo...» (págs. 121-122).

Contrastando con ello, Boccaccio y Salutati, en particular este último, vieron la antigüedad clásica como un período histórico completo y separado de su propio tiempo por siglos de decadencia y esterilidad. En efecto, a este largo interregno, que se extendía desde la caida del Imperio Romano hasta el presente, lo calificaron de bárbaro porque durante él fue destruida toda la cultura antigua. Pero una nueva edad alumbraba. Esta convicción de que la barbarie había sido vencida explica en gran parte la animosidad polémica de Boccaccio y Salutati, y, en general, de los humanistas de los siglos XIV y XV. En efecto, el sumario rechazo de lo viejo (medieval) en favor de lo antiguo (clásico), con lo que se sentían más identificados, produciría una serie interminable de controversias con los elementos más conservadores de la sociedad, lo cual, de paso, es prueba de que la vieja cultura no estaba tan muerta como los humanistas querían creer.

La polémica no arredró a Boccaccio ni a Salutati, quienes continuaron ardorosamente su busca de textos y manuscritos antiguos, con el fin de ampliar y perfeccionar sus conocimientos. Aquella literatura, y especialmente la poesía, era para ellos un inmenso depósito de saber que urgía recuperar y revitalizar. Fábulas poéticas y mitos que habían sido transformados o repudiados por el cristianismo, ellos vieron que encubrían bellamente verdades profundas. Es así como la encarnizada polémica entre

---

En Pérez de Guzmán encontramos: «Non dixo el apostol: 'Sed bien fabladores,/seguid la rethorica de Quintiliano'; /mas dixo 'Cautissimi stote factores,/non imitatores', que es acto liviano: /mejor es ser catho que virgiliano...» (p. 589). En otro poema, su pasión nacionalista desata un ataque contra los poetas romanos: «Vaya Virgilio cantando/su 'arma virumque cano', /proceso inutil e vano,/a Eneas magnificando,/al Cesar deificando/con singular elegancia,/la poca e pobre sustancia/con verbosidad ornando». De Ovidio dice: «Ouidio poetizando/el caso de Filomena,/e como engaño a Almena/Jupiter se trasformando,/ vaya sus trufas cantando/ornando materias viles/con invenciones sotiles,/su alto estilo eleuando,/Aquestas obras baldias/parecen al que soñando/falla oro, e despertando/siente sus manos vazias» (págs. 711-712).

humanistas y tradicionalistas sobre la poesía clásica se halla inextricablemente unida a la controversia en torno al valor de los mitos y deidades antiguas, como queda claramente apuntado en los dos últimos libros de la *Genealogia* de Boccaccio y al principio del *De laboribus Herculis* de Salutati (6).

Los esfuerzos de los humanistas no se encaminan simplemente a la interpretación de los mitos antiguos a la luz de los dogmas cristianos (esto había sido ya realizado, y con éxito, durante toda la Edad Media), sino también a restaurar un significado que de mucho tiempo atrás le venía siendo denegado a la poesía clásica y a los mitos y leyendas con los que se halla íntimamente asociada. Para Boccaccio, la poesía de los clásicos tiene tanto valor como su filosofía. Notando que sus coetáneos reconocen la autoridad de los filósofos antiguos, pregunta por qué razón no ocurre lo mismo con los poetas, antes

(6) G. Boccaccio, *De genealogia deorum gentilium libri*, ed. V. Romano, 2 vols., Bari, 1951. Todas las referencias a la *Genealogia* se dirigen específicamente a los libros XIV y XV, publicados en la edición preparada por C. Muscetta, *Vita di Dante e difesa della poesia*, Roma, 1963, en la que se reúnen las obras de Boccaccio relacionadas con la poesía. C. Salutati, *De laboribus Herculis*, ed. B. L. Ullman, 2 vols., Zurich, 1951. Sobre poesía y mitología antigua en la Edad Media tardía y en el Renacimiento, véase E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, 3.ª ed. Bari, 1966, cap. II, III, y *L'età nuova*, op. cit., págs. 151 ss. Véase también: C. G. Osgood, su introducción a la traducción inglesa de la *Genealogia*, en *Boccaccio on Poetry*, Nueva York, 1956; J. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, trad. B. F. Session Nueva York, 1961. La conclusión a que llega Seznec, según la cual no existe una diferencia sustantiva entre la interpretación medieval y la renacentista de los mitos antiguos y los dioses paganos, (el Renacimiento se habría limitado a restaurarlos a sus formas clásicas) es disputada por B. Croce y también por Garin). Véase la crítica de Croce, «Gli dei antichi nella tradizione mitologica del Medio Evo e del Rinascimento», en *Varietà di storia letteraria e civile*, Serie II, Bari, 1949, págs. 50-65.

Sobre la cuestión de la antigüedad en la Edad Media y en el Renacimiento véase también A. Renaudet, *Dante humaniste*, París, 1952; E. Panofsky, *Studies in Iconology*, Nueva York, 1967; idem. *Renaissance and Renascences in Western Art*, Nueva York, 1960. E. R. Curtius *European Literature*, op. cit., (sobre poesía, págs. 214-227).

al contrario, se les tiene en baja estima (7). Salutati va incluso más lejos, proclamando que la poesía clásica debería ser considerada superior a ciertas escuelas filosóficas de la antigüedad (8). Por estas razones, la reinterpretación humanista de aquélla entraría en conflicto con las rígidas opiniones de los tradicionalistas intransigentes. Estos, que por una parte se preciaban de su conocimiento de Aristóteles, por la otra atacaban toda clase de poesía, moderna o clásica ,esta última incluso en el caso de que hubiera sido reinterpretada cristianamente por los filósofos más autorizados.

El proceso de asimilación al cristianismo de ideas antiguas, religiosas y filosóficas, había empezado ya en los años de formación de la Iglesia primitiva. No habiendo podido desterrar todas las creencias paganas y judías, los primeros apologistas y exégetas se esforzaron por hallarles un contenido moral cristiano a los escritos clásicos y hebreos. Esta práctica, que frecuentemente produjo las más extravagantes interpretaciones de los mitos y fábulas antiguos, y que dio insólita cuenta del desarrollo de la filosofía entre griegos y romanos, no se interrumpió cuando ya la Iglesia había ganado su batalla contra las doctrinas paganas. En los siglos que siguieron, las conclusiones alcanzadas por los apologistas desembocaron en otras cuestiones que serían de nuevo resucitadas cuando renació el interés en el mundo pagano. Eruditos de la Edad Media tardía se embrollarían en temas tales como si la poesía tuvo sus orígenes en la Biblia, o si Sócrates, Platón, Virgilio y otros piadosos precristianos se habrían salvado, o si los mitos, leyendas y

(7) Boccaccio, *Genealogia*, op. cit., XIV. 18, pág. 282: «Extollitur Socrates, honoratur Plato, colitur Aristoteles, ut de reliquis sinam, qui omnes fuere gentiles et persepe damnatis opinionibus erronei homines; Homerus ab obiurgatoribus nostris pellitur, damnatur Exiodus, Maro despicitur atque Flaccus, quorum figmenta nil aliud sentiunt quam disputationes illorum».

(8) C. Salutati, *De laboribus Herculis*, op. cit., I, XII.21.

los dioses gentiles tenían algún significado físico, histórico, alegórico y filosófico (9).

Apremiados por estas indagaciones, los eruditos medievales refinaron un método de interpretación que era aplicable tanto a las Escrituras como a la mitología antigua. Profesando que las Escrituras eran producto de la inspiración divina, distinguieron dos niveles básicos de significado: el «sensus litteralis», o sea, el sentido literal o humano, y el «sensus spiritualis», también aludido como alegórico o místico, y que comprendía el sentido moral y el anagógico o escatológico (10).

---

(9) Sobre las controversias entre las doctrinas de la Iglesia primitiva y las creencias paganas y judaicas, véase el excelente estudio de D. C. Allen, *Mysteriously Meant. The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance,* Baltimore, 1970. También: H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition,* Oxford, 1966; A. Momigliano, *Paganism and Christianity in the Fourth Century,* Londres, 1963. Para los varios métodos de interpretación véase, H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture,* 4 vols., París, 1959-64; E. P. Beichner, «The Allegorical Interpretation of Medieval Literature», en *PMLA,* LXXXII, (marzo, 1967), págs. 33-38; M. D. Chenu, « 'Involucrum' : Le mythe sélon les théologiens médiévaux», in *Archives d'historie doctrinale et littéraire du Moyen Age,* XX, (1956), págs. 74-79; J. D. Cooke, « 'Euhemerism' : A Medieval Interpretation of Classical Paganism», in *Speculum,* II, (1927), págs. 396-410. Para la relación de estos problemas con la literatura, véase D. W. Robertson, Jr., *A Preface to Chaucer. Studies in Medieval Perspectives,* Princeton, 1970, especialmente el capítulo IV.

(10) Aparte de este método de interpretación, tan claramente descrito por Dante en el *Convivio* (véase ed. Busnelli y Vandelli, Florencia, 1934, II.I) existe otro que alcanza, más o menos, las mismas conclusiones, y que deriva de San Agustín, quien a su vez lo tomó de las *Antiquitates* de Varro, obra que no nos ha llegado. Este método distingue tres niveles de comprensión de la religión antigua: el mítico, o de los poetas; el físico, o de los filósofos; y el civil, o de las creencias y supersticiones populares. San Agustín condena el primero y el tercero en su *De Civitate Dei,* VI.5, VII.5, (ed. bilingüe BAC, n. 171-172, Madrid, 1965. En otra parte, (XVIII.14) Agustín ofrece una interpretación evemerística de los dioses como hombres famosos deificados por la leyenda. San Agustín se inclina más hacia la explicación filosófica, según la cual los dioses son representativos de fuerzas y fenómenos naturales designados por el verdadero Dios, o son ángeles buenos y caídos que ejercen sus poderes de acuerdo con la voluntad de Dios.

El único erudito que se ocupa de la interpretación de los mitos antiguos en la España del siglo XV es Enrique de Ville-

En los primeros trece libros de su *Genealogia,* Boccaccio todavía se adhiere rigurosamente a uno o más de estos tradicionales esquemas interpretativos, y aunque compila información y expone las varias interpretaciones que habían sido dadas de los dioses paganos, no añade realmente nada nuevo. Donde este autor, y algo más tarde Saultati, se desvía radicalmente de las actitudes corrientes hacia la poesía antigua, es en reclamar para la mitología ciertos valores poéticos definidos, y el justo reconocimiento de los logros de los poetas que inventaron estos mitos. A este fin, Boccaccio dedicó los dos últimos libros de su *Genealogia,* una disertación sobre poesía que sería continuada después por Salutati en su también citada obra, *De laboribus Herculis.* Su objetivo principal es convencer a sus coetáneos de que estos poetas, lejos de ser inmorales embusteros, habían alcanzado un conocimiento de ciertas verdades inmutables, y las habían trasmitido bajo el velo de la ficción. Basando sus convicciones en el juicio aristotélico, según el cual los poetas habían sido los primeros teólogos, Boccaccio y Salutati proceden seguidamente a explicar la naturaleza de la teología antigua. Reconocen, natural-

---

na, en *Los doce trabajos de Hércules,* op. cit. El esquema de Villena se acerca más a la interpretación de San Agustín, aunque en algunos respectos es similar a la de Macrobius, como ha señalado M. Morreale en su estudio introductivo a dicha obra, Villena, primero ofrece el sentido literal de la leyenda, después el histórico, sigue el moral o el fabuloso (si trata con elementos sobrenaturales), y finalmente aplica la lección moral a un específico grupo social. No hay referencia a la conexión entre mito o poesía y teología. Su interpretación, que pone el acento en la relación entre los mitos y la sociedad, más específicamente el comportamiento moral y la organización socio-política, merece más atención que la que hasta ahora ha recibido. La otra única obra en torno a las divinidades antiguas escrita en ese período es la de El Tostado, *Las diez questiones vulgares puestas al Tostado y las respuestas d'ellas sobre los dioses de los gentiles y las edades y virtudes, y las respuestas y determinacion d'ella,* Salamanca, 1506. Farinelli, que dice haber leído esta obra en la Biblioteca Palatina de Viena, no menciona su contenido. Su única observación es que, en la «octava question», El Tostado hace una alusión directa a la *Genealogia.* (*Italia e Spagna,* op. cit., I, pág. 192). Dudamos que esta obra se ocupe de algunas interpretaciones humanistas de la poesía, siendo muy probable que se refiera al significado cristiano de las fábulas paganas.

mente, que se trata de una teología distinta a la basada en la Revelación, puesto que había sido concebida por hombres que sólo contaban con la ayuda de la razón natural, y con el poder de su inspiración poética. Las fábulas y mitos creados por ellos tenían como intención ser el vehículo a través del cual impartirían lo que habían aprendido sobre la divinidad. Si no alcanzaron un conocimiento del Dios verdadero, no obstante, de acuerdo con Boccaccio, no dejaban de estar persiguiendo una teología (11). El que crearan un número de dioses falsos no debería oscurecer el hecho de que llegaran a una verdad, es decir, a un concepto de la divinidad, a través de su conocimiento intuitivo del mundo físico y de la naturaleza humana. Es precisamente esta preocupación en torno a la relación entre el hombre y Dios, y que acentúa, sobre todo, los esfuerzos, las posibilidades y los logros humanos, la que inducirá a los eruditos del Renacimiento a buscar los textos paganos, para recuperar la perdida sabiduría de la humanidad, de cuya obra saldrá la revitalización de la antigüedad por la que este período es conocido.

Este proceso está ya en marcha en la *Genealogia*, donde Boccaccio pone en conveniente forma enciclopédica toda la información dispersa sobre mitología pagana. Habiendo cotejado minuciosamente sus fuentes, y sopesado los numerosos (y frecuentemente contradictorios) comentarios, realizó una labor de la que se servirían poetas y letrados hasta bien entrado el Renacimiento. El propósito que sobre todo le guiaba era la justificación y defensa de la poesía clásica, prácticamente fenecida por falta de información adecuada, sin la cual mal podía estimársela en su valor. En los dos últimos libros

(11) G. Boccaccio, *Genealogia*, op. cit., XV.8, pág. 348: «Equo modo, si quis poetas dicat theologos nulli facit iniuriam. Si sacros quis illos diceret, quis adeo amens est, quin videat, quoniam mentiretur, esto non nunquam, ut in precedentibus patet, circa honesta eorum theologia versetur, que sepissime potius physiologia aut ethologia quam theologia dicenda est, dum eorum fabule naturalia contengunt aut mores».

de la *Genealogia,* que como ya hemos apuntado pueden ser considerados como un tratado aparte, referido específicamente a la naturaleza y función de la poesía, se puede percibir cómo en la mente de Boccaccio cada uno de los mitos continúa lleno de vida, y cómo forma parte de aquella «theologia poetica» que es una dimensión tan vital de la lucha heroica del hombre para forjar su propia vida y destino.

La difusión de sus obras por Europa fue bastante rápida. Hacia el final del siglo XIV y principios del XV, sus libros eran ya conocidos por algunos españoles eruditos. Prontas traducciones del *De casibus virorum,* de la *Genealogia* y del *De claribus mulieribus* dan fe del reconocimiento que le fue acordado en este país (12).

Considerando la familiaridad de Santillana con las obras de Boccaccio y sus bastantes extensas lecturas de la literatura humanista italiana —una afición que no parece haber sido compartida por otros poetas castellanos coetáneos— esperaríamos encontrar, en su poesía o en su poética, huellas de dicho poeta. Pero ni en la *Carta al Condestable,* ni en ninguno de sus otros escritos, incluida la poesía, aparecen temas de Boccaccio tan importantes como la revalorización de la poesía clásica o la relación entre ésta y la mitología.

Existen ciertas analogías conceptuales entre la definición de poesía de Boccaccio y Salutati por una parte, y la de Santillana por otra, y ello puede inducirnos a creer, a primera vista, que el poeta español había sido

---

(12) Véase M. Schiff, *La bibliothèque,* op. cit., págs. 327-51. La primera traducción de Boccaccio es la *Caida de principes* (*De casibus virorum illustrium*), empezada por Péro López de Ayala y completada por Alonso de Cartagena. Antes de mediado el siglo XV, las siguientes obras de Boccaccio (y algunas de sus otras escritas en italiano) fueron traducidas, pues aparecen en la biblioteca de Santillana: *Genealogia deorum gentilium (Genealogía de los dioses gentiles); De claribus mulieribus (De las mujeres ilustres);* y *De montibus, silvis, fontibus (De los montes, e rios e selvas).* Sobre la popularidad de Boccaccio en España véase también: B. Sanvisenti, *I primi influssi de Dante, del Petrarca e del Boccaccio sulla letteratura spagnuola,* op. cit., y Farinelli, *Italia e Spagna,* op. cit.

influido por ellos; pero en nuestra opinión, esta semejanza es fortuita. Cuando se comparan sus respectivas teorías poéticas, y los argumentos que las sostienen, claramente se advierte que Santillana tenía un concepto de la naturaleza y función de este arte que no guarda relación alguna ni con el de Boccaccio ni con el de Salutati. Ciertamente, las ideas poéticas de Santillana son las más avanzads de su día en España, pero muy inmersas en una tradición que en muchos respectos es todavía medieval, y por lo tanto opuesta a los principios propugnados por estos autores italianos. Como ya hemos mencionado, ciertas afirmaciones de Mena y Pérez de Guzmán —dos de los más importantes poetas dè la época— pueden ser consideradas como ataques contra las ideas sobre poesía tan vigorosamente defendidas por los humanistas (13).

De todos los poetas, y hay muchos, que vivieron en la primera mitad del siglo XV en España, Santillana es el único al que puede otorgársele el título de erudito y crítico, juntamente con el de poeta. Dejó una considerable colección de libros, y como los títulos de los mismos nos dan a entender, sus preferencias se dirigían claramente hacia los autores clásicos y los humanistas italianos de su tiempo, y también hacia los poetas, antiguos y modernos (españoles, franceses e italianos). Con toda probabilidad, esta amplia gama de intereses intelectuales, unida a su propia intuición poética, explica cómo pudo llegar a ciertas conclusiones en parte análogas a las de Boccaccio y Salutati, a pesar de su poca y mal orientada instrucción formal.

Su insistencia en que el poeta es realmente hombre de saber y filósofo, su creencia en la nobleza y antigüedad de la poesía, primera entre las artes y las ciencias, junto con su convicción de que es un don divino, parecen ser un eco de la *Genealogia*. Lo que nos induce a pensar que Santillana alcanzó estas conclusiones independien-

(13) Véase arriba págs. 71-72n.

temente es el hecho de que ignoraba totalmente los controvertibles argumentos del autor italiano en defensa de la poesía. Por ejmplo, en ningún lugar de la *Carta* alude Santillana, ni siquiera vagamente, a la tesis de que los mitos poéticos constituyen expresiones veladas de una primitiva teología, y de que esconden verdades universales, punto crucial que Boccaccio expone largamente, y sobre el que basa su concepto entero de la poesía. Es verdad que Santillana define a ésta como «fingimiento», pero es de «cosas útiles», no de verdades inmutables (14). E incluso si por esta vaga «utilidad» entendemos ética, su definición todavía deja fuera de la poesía aquellas primeras causas y principios que los antiguos asignaron a la filosofía y los modernos a la teología. Nos inclinamos a creer que si las fábulas y mitos antiguos, que Santillana no menciona específicamente, encuentran algún lugar en

---

(14) Santillana, *Obras*, op. cit., pág. 3: «e que cosa es la poesia (que en nuestro vulgar gaya sçiençia llamamos), sinon un fingimiento de cosas utiles, cubiertas o veladas con muy fermosa cobertura, compuestas, distinguidas e scandidas por çierto cuento, pesso e medida?». Aunque la idea de la poesia como «fingimiento» no aparece en el *Arte de trovar* de Villena, ni tampoco en el prólogo de Baena, la idea era bastante antigua. La encontramos ya implicada en Juan Ruiz, quien constantemente recuerda al lector que él habla «per integumentum». «Integumentum», «involucrum», y «cortex» eran términos aplicados al análisis de textos poéticos —y también a los filosóficos— que no podían ser tomados literalmente. La creencia clásica, según la cual las fábulas poéticas encierran verdades encubiertas, y que fue aceptada entre otros por Lactancio y por San Isidoro, (Etym. VIII.vii.10) pervivió durante toda la Edad Media. Todas las referencias a San Isidoro están sacadas de la obra, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, 2 vols., ed. W. M. Lindsay, Oxford, 1966.

Puesto que el mismo Santillana declara que ha tomado de San Isidoro casi toda su información sobre el origen y desarrollo de la poesía, parece muy probable que también su definición de este arte proceda de las *Etymologiae* (véase I.xxxviii-xl). El «fingimiento» de que habla Santillana es una traducción directa de la definición de alegoría dada por Isidoro, —es decir el arte de decir una cosa para significar otra: «Alegoria est alieniloquium. Aliud enim sonat, et aliud intelligitur», (*Etymologiae*, I.xxxvii.22). La afinidad parcial entre Santillana y Boccaccio puede ser debida a esta fuente, pues este autor italiano, lo mismo que Petrarca, se apoyó en Isidoro en varias ocasiones. Véase *Genealogia*, XIV.8, para alegoría y la definición de «vates»; XIV.9, para fábula; XIV.5, para «Poetes».

su definición, más se asociarían con la «fermosa cobertura» que con el «fingimiento». En sus poemas, en efecto, las alusiones a las figuras míticas sirven primariamente como ornamento, y aun cuando son empleadas como ejemplo moral, la lección es transmitida de un modo explícito y sin disfraz.

No hallando evidencia de una relación directa entre los conceptos de poesía sostenidos respectivamente por Boccaccio y Santillana, y enfrentándonos con el hecho de que muchas veces se ha dicho que el italiano influyó sobre el español, será pertinente seguir explorando esta cuestión. La luz que pueda arrojarse sobre ella contribuirá a la aclaración de otra más importante, y muy necesitada de revisión, a saber, la influencia general italiana sobre los poetas españoles del siglo XV. En lo que respecta a la de Boccaccio, la crítica ha solido basar sus conclusiones en el mero hecho de encontrarlo citado, o en analogías dudosas, o en ciertas correspondencias temáticas, tales como el Hado, la Fortuna, el misoginismo, visiones, alegorías, etc. (15). Pero con todo lo que se ha dicho, ningún balance razonado se ha hecho del impacto de Boccaccio sobre Santillana o sobre poeta español alguno del período. La limitación de nuestro estudio no nos permite abordar con detalle cuestiones tales como hasta qué punto Boccaccio fue conocido en España, en qué forma eran accesibles sus obras, cómo fueron interpretadas, si fue más popular su prosa o su verso, y por qué sus obras en latín eran preferidas a las escritas en lengua vernácula. En defecto de lo que antecede, nos ocuparemos de su concepto de la poe-

(15) Desde Amador de los Ríos a Menéndez Pelayo, Sanvisenti, Farinelli, y hasta el presente, ha sido dado por seguro que los autores españoles del siglo XV estuvieron muy influidos por los poetas y humanistas italianos. Estudios recientes como R. Lapesa, *La obra literaria del Marqués de Santillana*, op. cit., y M. R. Lida de Malkiel, *Juan de Mena. Poeta del prerrenacimiento español*, op. cit. se muestran, sin embargo, bastante más cautos al respecto, pero todavía no se ha investigado debidamente la naturaleza y dimensiones de este fenómeno cultural.

sía y la razón de que éste no hallara eco en España. A tal fin, debemos hacer un corto resumen de las ideas más salientes de los libros XIV y XV de la *Genealogia*, y apuntar por qué las mismas provocaran tan furibundas reacciones en Italia, mientras que no fueron siquiera mencionadas por los poetas españoles.

Cuando Boccaccio escribó los dos últimos libros de la *Genealogia*, la polémica humanista sobre el arte poético contaba ya, por lo menos, con una generación a sus espaldas. Había empezado con la carta de Albertino Mussato (que se ha perdido) en defensa de la poesía, según él la concibe, contra Giovannino da Mantua, un dominico que la había despreciado, junto con las restantes artes, para exaltar la primacía de los estudios teológicos (16). La controversia continuó con Petrarca, cuyas

(16) Sobre la polémica de Mussato véase M. Dazzi, *Il Mussato preumanista (1261-1329). L'ambiente e l'opera*, Vicenza, 1964; E. R. Curtius, *European Literature*, op. cit., p. 215-221. La controversia inicada por este antiguo humanista y el fraile dominico saca a relucir varios puntos importantes, que durante un largo tiempo serían esenciales al problema. Según Mussato, la poesía es teología pues tiene orígenes divinos. Derivó de la teología primitiva, y se ocupó de cosas celestes, por cuya razón quienes la practicaron fueron llamados «vates». Para Giovannino, quien se adhirió rigurosamente a las enseñanzas tomísticas, la poesía no viene de Dios, siendo, como cualquier otro arte, una invención humana. Los primeros poetas-teólogos a quienes Aristóteles se refiere en su *Metafisica* (II.iv.12), fueron realmente filósofos, y sus enseñanzas, como sus mitos y sus dioses, eran falsos. Giovannino admite que Moisés escribió en verso, pero añade que ello no significa que toda poesía es divina. Incluso si las Escrituras contienen figuras estilísticas, la intención no es el deleite estético, como es el caso con la poesía clásica, sino el velar la verdad. A ello replica Mussato diciendo que las Escrituras son tan alegóricas como la dicha poesía, y se ocupan, por la misma razón, de las primeras causas y principios. Si los profetas son considerados cristianos, aunque vivieron antes del advenimiento de Cristo, Virgilio y otros, en tantas maneras similares a ellos, también deberían serlo.

Giovannino continuó afirmando en sus sermones que la poesía era, meramente, otro arte secular, y en modo alguno comparable a la teología, la suprema ciencia, que trata de la causa primera y de los objetos de razón. Y puesto que la poesía no es una ciencia que se ocupe de las verdades, ni es útil, debería ser tenida como la más baja y menos significante de las artes. Por su parte, Mussato continuó defendiéndola, argumentando que, contrariamente a otras artes y ciencias, que son o bien teo-

invectivas se dirigían contra frailes ignorantes, y contra dialécticos y averroístas (17). Para salir al paso a los detractores de la poesía, los humanistas, frecuentemente, se apoyaban en opiniones y argumentos de aquellos primeros Padres de la Iglesia que pretendieron reconciliar el saber y las ideas paganas con las doctrinas cristianas. De este modo, la mayor parte de las razones de Boccaccio no son enteramente nuevas, teniendo su antecedente en los apologistas cristianos, o en Mussato y Petrarca. Lo que es nuevo en Boccaccio, repetimos, es su insistencia en el carácter único de la poesía, en sus poderes civilizadores y regeneradores, aplicables a la renovación moral e intelectual de la sociedad.

En el prólogo al libro XIV de la *Genealogia*, Boccaccio identifica a los detractores de la poesía: son los ricos y los ignorantes, los leguleyos y los clérigos. De estos últimos destaca a los teólogos conservadores, quienes pueden ser buena gente, pero de mente estrecha, y a los poco instruidos frailes, cargados de perjuicios. Sobre los primeros, Boccaccio hizo una observación que probablemente explica por qué sus opiniones fueron consideradas discutibles y peligrosas. Dice que, aunque jueces necios de la poesía, son ciertamente lo suficientemente poderosos para hacerle temblar de miedo: «Acuta et venenata, nec modici roboris tela istorum sunt, nam, si inepti sint iudices, alias tamen valent; et ideo horreo et tremesco, nisi deus primo, qui non deserit sperantes in se, et tu inde faveris» (18).

---

ricas, o bien prácticas, ella es ambas cosas. Trata de verdades inmutables y las oculta bajo un velo, lo que la hace una ciencia teórica, y requiere una técnica, por lo que es también una ciencia práctica.

(17) Aunque Petrarca no se ocupó específicamente de la cuestión de la poesía en sus obras, todavía podemos deducir cuáles eran sus opiniones al respecto a través de muchas observaciones esparcidas en sus escritos. Como el mismo Boccaccio reconocería, (*Genealogia*, XIV.8-12) muchas de sus propias réplicas a los detractores de la poesía habían sido antes hechas por Petrarca. Véase de este último su *Familiares*, 10.4; *Senili*, II.3; y sobre todo, *Invectiva contra medicum*, III.1.

(18) Boccaccio, *Genealogia*, XIV.5.

Contrariamente a los tomistas, quienes consideraban la poesía como meramente una de las artes inventadas por el hombre, e insignificante por cierto, Boccaccio la ve como algo especial, pues tiene su origen en Dios, el principio de toda sabiduría. En su manifestación humana, la poesía contiene una fervorosa búsqueda de ideas elevadas y una intensa necesidad de comunicarlas. Es este afán de comunicación lo que produce las más insólitas invenciones, las ordena y adorna valiéndose de una peculiar urdimbre de palabras y cláusulas, un conveniente velo de ficción bajo el cual se oculta la verdad:

> Poesis enim, quam negligentes abiciunt et ignari, est fervor quidam exquisite inveniendi atque dicendi, seu scribendi, quod inveneris. Qui, ex sinu dei procedens, paucis mentibus, ut arbitror, in creatione conceditur, ex quo, quoniam mirabilis sit, rarissimi semper fuere poete. Huius enim fervoris sunt sublimes effectus, ut puta mentem in desiderium dicendi compellere, peregrinas et inauditas inventiones excogitare, meditatas ordine certo componere, ornare compositum inusitato quodam verborum atque sententiarum contextu, velamento fabuloso atque decenti veritatem contegere (19).

Siendo la poesía algo tan inefable, los poetas han sido siempre los más escasos entre los hombres. Pero a los que Dios dota de este poder no les basta descansar en él, sino que, para alcanzar algo duradero, tienen que afinar constantemente sus instrumentos. Los poetas deben poseer un vocabulario excelente, un conocimiento

(19) *Ibid.*, XIV.7. Para Boccaccio la poesía es un «fervor» instilado por Dios en algunos espíritus escogidos, mientras que para Santillana y Baena, como veremos, es una «scientia infusa», a la que la mayor parte de las personas educadas y de cierto rango social, tienen acceso. Desde el punto de vista histórico Boccaccio llega a la conclusión de que el arte poético fue cultivado primero por los sacerdotes hebreos, los primeros en tener ritos santos y en ofrecer sacrificios a Dios. El poeta más antiguo es Moisés, pues escribió el Pentateuco en verso heroico.

extenso de las artes liberales y de la filosofía natural y moral, de historia y de geografía, y ser capaces de apreciar los escritos y reliquias de la antigüedad. Notemos que, en relación con la formación del poeta, Boccaccio no se satisface con una educación basada en las materias del «cursus» solamente. Recomienda específicamente que se familiarice con la literatura y cultura de los antiguos (20).

Habiéndose referido al origen y naturaleza de la poesía, Boccaccio se dispone a descalificar las muchas acusaciones lanzadas contra este arte. Empieza por refutar la idea, sostenida por muchos, de que no es sino retórica. Aunque comparta la «inventio» con esta última, nada más tienen en común ambas artes y por tanto no deben ser confundidas. No es solamente el ritmo y la rima lo que las distingue, sino su misma naturaleza. Toda composición que recurre a cubrir con velos ficticios su mensaje es poesía, y ésto excluye a la retórica, cuya misión es la de persuadir con un lenguaje directo, sin apelar a mitos o fábulas (21).

En lo que respecta a la relación entre la poesía y la historia, Boccaccio sigue la distinción de San Isidoro,

---

(20) *Ibid.* Ambos, Juan Alfonso de Baena y el Marqués de Santillana, autores que se ocuparon de este asunto, muestran una preocupación diferente por la educación de los poetas. Para el primero, como veremos, es suficiente el haber adquirido buenas maneras y gustos en la corte del rey o del señor. El segundo sostiene que los poetas deben tener «animo gentil» y «elevado espiritu». Mientras ambos consideran necesario el refinamiento social (y en el caso de Santillana también el intelectual), ninguno de los dos explica qué clase de estudios debería seguir el poeta.

(21) *Ibid.*: «Dicent forsan... quo utuntur rethorice opus esse, quod ego pro parte non inficiar. Habet enim suas inventiones rethorica, verum apud integumenta fictionum nulle sunt rethorice partes; mera poesis est, quicquid sub velamento componitur et exponitur exquisite.» En XIV.12 se alude otra vez a la distinción entre la retórica y la poesía. Boccaccio parece creer que los poetas deberían conocer los preceptos y métodos de la retórica, aunque sin perder de vista que en el ordenamiento de las palabras la retórica es bastante diferente de la ficción poética. Citando a Petrarca, reafirma que la poesía trasciende a la retórica en majestad de estilo y en dignidad, así como en libertad y espontaneidad creadora.

quien dice que el historiador empieza su narración partiendo de un punto determinado y luego procede a continuarla en un orden cronológico lineal e ininterrumpido, mientras que el poeta empieza por el medio o casi por el fin, encontrando siempre el modo de informar al lector de lo que ha ocurrido anteriormente (22).

Lo que a Boccaccio irrita sobre todas las cosas es la acusación lanzada a los poetas clásicos de que, bajo sus ficciones, no se esconde significado alguno, que sus historias son solamente un pretexto para lucir la elocuencia, mientras tanto aciertan a engañar a las almas simples, que confunden la ficción con la verdad. Arguye Boccaccio que la verdad y la elocuencia son inseparables, pues esta última no puede ser llamada así sin la primera, argumento análogo al concepto ciceroniano de elocuencia y sabiduría, y del cual probablemente deriva. Si en la poesía pagana los hombres se convierten en piedra y ocurren otras muchas cosas, no por ello debemos llamar a los poetas mentirosos, pues bajo sus disfraces alegóricos palpitan verdades que son tan perfectas como se lo permite un conocimiento imperfecto del verdadero Dios. Además, ¿acaso en las Escrituras no se hacen referencias a Dios como sol, fuego, cordero, serpiente, gusano y otras cosas semejantes? (23).

En lo que respecta a la relación entre la poesía y la filosofía, Boccaccio traza aquí también una distinción sin ambigüedad alguna. Los peores enemigos de la poesía, dice, son aquellos que llaman a los poetas «simios» de los filósofos, porque presuntamente imitan todo lo que estos últimos hacen o dicen. Contrariamente a ello, los poetas deben ser incluidos en el número de los filó-

---

(22) *Ibid.*, XIV.13. En el mismo pasaje, Boccaccio nos informa que Lucano, en opinión de muchos, es un historiador «métrico», más que un poeta. Idéntica opinión encontramos en San Isidoro, *Etymologiae*, op. cit. VIII.vii,10. Es interesante notar que este canon fue aplicado por Mena en el *Laberinto*, donde el desarrollo cronológico lineal que prevalece en su poema es siempre interrumpido para evitar una «historia métrica».

(23) *Ibid.*, XIV.4.

soros, puesto que nunca disfrazan sus invenciones con nada que no se conforme con la filosofía. Ambos, el poeta y el filósofo, se ocupan del mismo objeto, las verdades inmutables, aunque esta actividad se manifiesta en ellos de forma diferente. El filósofo refuta con silogismos aquello que considera falso, con el fin de probar que lo que él cree es verdadero. En cambio, el poeta, que percibe las mismas verdades, las ofrece disfrazadas con la ayuda de su imaginación. No sólo la exposición de la verdad, sino el método empleado para alcanzarla son diferentes, pues el filósofo llega al conocimiento de las primeras causas y principios por medio del razonamiento dialéctico, el poeta por la intuición. Esto es lo que parece decir Boccaccio. Pero el conocimiento de la verdad es, en suma, el objetivo común de ambos, poeta y filósofo. Este disputa en las academias, aquél canta en la soledad. Y si a alguien imita este cantor es a la naturaleza, cuyo orden admirable se refleja en sus versos (24).

Para refutar la acusación de que la lectura de los poetas antiguos constituye un pecado mortal, Boccaccio se lanza a hablar del profundo sentido religioso de aquellos. Los poetas gentiles, contrariamente a los profetas hebreos, a quienes Dios inspiró, podían descansar sola-

(24) *Ibid.*, XIV.17. Para una más amplia discusión en torno a la relación entre la poesía y la filosofía, véanse también XIV.18 y XIV.19, donde Boccaccio responde a los que alegan que hasta Platón expulsó a los poetas del Estado, explicando que el filósofo griego se refirió solamente a los poetas malos. Véase también XIV.20 para una explicación de lo que quiso decir Boecio en el *De consolatione*, I.1, donde la filosofía llama a las musas «scenicas meretriculas». La idea de que la poesía es imitación anticipa la poética aristotélica del Renacimiento. Como en tiempos de Boccaccio el único texto de la *Poetica* de Aristóteles era la traducción árabe preparada por Averroes, obviamente desconocida para la mayor parte de los europeos, es posible que el dicho autor italiano derivara su idea de que el poeta es un imitador de la Naturaleza del *Pro-Archia*, de Cicerón, obra que menciona varias veces. Según el autor romano, la naturaleza misma ha dotado al poeta de un poder mental especial a través del cual le infunde una especie de inspiración divina. Este concepto de la poesía es desconocido por la mayoría de los poetas españoles de la época que estamos examinando.

mente en su razón natural. A causa de esta limitación inventaron una serie de fábulas y deidades como medio de hacer llegar a los suyos los principios naturales, morales y religiosos que habían vislumbrado gracias a su intuición poética (25). Esta idea, ya anteriormente mencionada, nos dice que Boccaccio estuvo muy cerca de afirmar el origen humano de las religiones, pero habrá que esperar hasta fines del siglo XVII para verla enunciada con mayor audacia (26).

Es justo preguntarse la razón de que ninguna de estas ideas influyera en Santillana, a pesar de que era un gran admirador de Boccaccio, y de que poseía copias de los dos tratados donde se contiene la poética del autor italiano, la *Genealogia* y la *Vita Dantis* (27). La primera hipótesis que se nos ocurre es que el fin que Santillana se proponía en la *Carta,* difiriendo notablemente del que guió la *Genealogia,* no requería una aplicación de las ideas de Boccaccio sobre poesía. El objetivo de éste es defender, ilustrar y estudiar la poesía antigua en su contexto mítico, con el fin de poner al descubierto la energía espiritual de aquellos grandes poetas, mientras que Santillana pretende explicar la poesía de su propio tiempo y rastrear su desarrollo hasta el siglo anterior, para justificar así sus propios gustos y preferencias y apuntar hacia una nueva orientación poética.

Pero a pesar de esta divergencia de propósitos, todavía cabe suponer que Santillana habría podido utilizar las ideas de Boccaccio, especialmente en las secciones II-VII de su *Carta,* donde trata de la definición, orígenes y desarrollo temprano de la poesía. Sin embargo, la

---

(25) *Ibid.,* XIV.18; también, capítulos 12 y 15 del mismo libro.

(26) Véase G. Vico, «Della metafisica poetica», en *La scienza nuova,* 2 vols., Milán, 1963, I, págs. 183-200.

(27) El hecho de que la biblioteca de Santillana contenía más obras de Boccaccio que de ningún otro poeta moderno, es prueba de que contaba a este autor italiano entre sus favoritos. Corrobora esta asunción el papel que Santillana asigna a Boccaccio en su «Comedieta de Ponza», un papel que recuerda el que Dante otorga a Virgilio. (*Obras,* op. cit., págs. 93-144).

única referencia al autor italiano ocurre en la sección VIII, donde se cita el proemio de la *Genealogia* para alegar que el rey «Johan de Chipre» (Hugo de Chipre, a quien Boccaccio dedica la obra) había sido un estudiante de la poesía. Parece ser que Santillana toma esta referencia como una excusa para citar a Boccaccio, pues el asunto no guarda relación alguna con la materia tratada en ese pasaje por el poeta español (28). Por lo tanto hay que preguntarse por qué, si Santillana se acuerda de Boccaccio en un punto insignificante, y extemporáneamente, no lo hace en su definición de poesía ni en su tratamiento de los poetas antiguos.

Una hipótesis sería que Santillana utilizó la *Genealogia* como libro de referencia, como hicieron otros muchos poetas y hombres de letras (29), y nunca se molestó en leer los dos últimos capítulos, que no tratan del linaje de los dioses paganos. Esto, sin embargo, parece muy improbable, teniendo en cuenta el enorme interés de Santillana por conocer lo más a fondo posible a uno de sus autores favoritos. Tampoco es posible sostener que su pobre conocimiento del latín le había impedido entender la *Genealogia*, pues sabemos que poseía una copia del libro en castellano. No estamos seguros de cual fuera el número de ejemplares que de esta obra circularía en traducción antes de mediado el siglo, pero creemos que la copia de Santillana es anterior a la que se

---

(28) *Ibid.*, pág. 6: «Johan Bocacio poeta excellente e orador insigne, afirma el rey Johan de Chipre averse dado a los estudios desta graciosa sciencia (poesía)...; e asy paresce que lo amuestra en la entrada prohemial de su libro de la Genealogia o 'Linaje de los dioses gentiles...'».

(29) Por ejemplo, la referencia de Mena al mítico «Demogorgon» (*Cancionero castellano del siglo XV*, op. cit., I, pág. 108) está directa o indirectamente tomada de la *Genealogia*. Este dios desconocido de la antigüedad, fue popularizado por Boccaccio como resultado de una lectura errónea. Véase J. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, op. cit., pág. 222.

encuentra hoy en la biblioteca del Cabildo de Toledo (30). Si según la descripción de Schiff, esta copia es solamente una traducción parcial de la *Genealogia,* entonces, la respuesta a la cuestión de por qué Santillana ignoró las ideas de Boccaccio sobre poesía podría encontrarse aquí, en las traducciones a la sazón disponibles (31).

Como el título, *Los 13 primeros libros de la genealogia de los dioses traducidos al castellano* indica, esta versión del siglo XV excluye precisamente los libros XIV y XV, es decir, los que contienen todas las ideas de Boccaccio sobre poesía. Tal omisión en ambos manuscritos difícilmente puede ser atribuida a la irrelevancia de la materia. Es más probable que esta parte fuera excluida por su naturaleza polémica y por sus ideas presumiblemente heterodoxas. Falta de sus dos últimos libros, la *Genealogía* no se distingue de otras compilaciones enciclopédicas medievales. Pero mientras que la copia que se encuentra en la biblioteca del Cabildo especifica, al menos, que contiene los primeros trece libros, implicando así la existencia de otros, la de Santillana ni siquie-

(30) *Catálogo de la librería del Cabildo Toledano, RABM,* VII (Julio, 1903), anejo, pág. 57. La copia de Toledo se titula, *Los 13 primeros libros de la genealogía de los dioses traducidos al castellano.* Según J. Piccus, «El traductor español de 'De Genealogia Deorum'», en *Homenaje a Rodríguez Moñino,* 2 vols., Madrid, 1966, II, págs. 59-75, había cuatro manuscritos del *De Genealogia* en castellano en el siglo XV, a los cuales él añade otro, traducido por Martin de Avila y dedicado a Santillana.

(31) M. Schiff, *La bibliothèque,* op. cit., págs. 333 ss. Esta copia, de acuerdo con Schiff, contiene un prefacio de un traductor anónimo, la introducción de Boccaccio, los libros I-IV completos y el V incompleto, mientras que los restantes, «les livres VI a XIII manquent». Por su modo de expresarse, y porque no menciona los libros XIV y XV, nos induce a creer que no sabía que la *Genealogia* se compone de un total de 15 libros, y que pensaba que el XIII era el último. En cuanto a Farinelli, ocupado sobre todo en establecer influencias, descuidó enteramente el hecho de que Santillana no tuvo acceso a los dos últimos libros. (*Italia e Spagna,* op. cit., págs. 188 ss.) De los otros tres manuscritos, mencionados por Piccus, los dos ya conocidos dan la misma versión que el de Santillana. En cuanto al quinto manuscrito que Piccus encontró, sólo nos dice que el texto es fragmentario (pág. 62), lo cual nos hace pensar que es lo mismo que los otros, es decir excluye los libros XIV y XV.

ra indica que se trata de una traducción parcial. De este modo, se entiende que el poeta español no sólo no tuviera acceso a las ideas de Boccaccio sobre poesía, sino que ni siquiera supiera que éste había disertado en torno a la materia.

La única otra obra que habría permitido a Santillana conocer este aspecto de Boccaccio es la *Vita Dantis*, también en su posesión (32). Apartándose de su tema principal, el autor italiano se dedica brevemente a especular sobre el origen de la poesía y de las religiones, y lo hace más audazmente, aunque sin extenderse, que luego en la *Genealogia* (33). Pero que el texto de Santillana no contiene tal digresión lo deducimos, (pues no hemos podido verlo) en primer lugar, del hecho de que no existen trazas de estas ideas en su propia poética, aunque ésto pueda argüirse que es un razonamiento circular. El hecho es, por otra parte, que dicho texto es considerablemente más corto que el original (34), pare-

---

(32) M. Schiff, *La bibliothèque*, op. cit., pág. 329.

(33) Véase Boccaccio, *Vita di Dante edifesa della poesia*, ed. cit., págs. 3-58. Todas las referencias a la *Vita Dantis* son de la edición preparada por Pier Giorgio Ricci, *Trattatello in Laude di Dante* (Alpignano, 1969), la cual reproduce el manuscrito autógrafo más antiguo que se encuentra al presente en la biblioteca del Cabildo de Toledo, junto con el autógrafo de Chigi.

En esta obra Boccaccio sostiene que la poesía se desarrolló entre sacerdotes primitivos, cuando alcanzaron una comprensión de la divinidad. Con el desarrollo de la organización social y la aparición de reyes y gobernantes, «questi cotali, non fidandosi delle lor forze, cominciaro ad aumentare le religioni, e con la fede di quelle ad impaurire i suggetti e a strignere con sacramenti alla loro obedienza quegli i quali non vi si sarebbero potuti con forza costrignere». (Pág. 59). En estas circunstancias, los poetas, estando al servicio de los reyes, propagandizaron las nuevas religiones. Sin embargo, al hacerlo así, hablaron del verdadero Dios de un modo velado, mientras que por otra parte decían lo que los reyes querían oir. A esta singular teoría sobre el monoteísmo del hombre primitivo (que no aparece en la *Genealogia*), Boccaccio añade que cuando los poetas se refieren a Hércules como transformado de hombre en Dios, quieren mostrar que, «moralmente operando, come fece Ercule, *l'uomo diventa iddio* per participazione in cielo» (pág. 64), (subrayado nuestro).

(34) Aunque el «incipit» en la copia de Santillana es el mismo que el de la de Toledo, y también que el de la Chigi, el «explicit» («benedicendo in ecterno il nome suo. Deo Gratias»),

ciendo razonable suponer que han sido excluidos los pasajes no estrictamente relacionados con la vida de Dante. La copia de Santillana está en italiano, pero ello no implica, necesariamente, la inclusión de los pasajes polémicos, especialmente si el escriba que hizo la copia pertenecía al bando de aquellos que se oponían a todo tratamiento de la literatura clásica. La sospecha de que una tal persona puede haber transcrito la *Vita Dantis* en posesión de Santillana no está tan traída por los pelos como pueda parecer en principio, cuando sabemos que su copia del *De remediis* de Petrarca, en italiano, fue traducida por no otro que Giovanni da San Miniato, el fraile que había atacado ferozmente a Salutati (sin olvidarse tampoco del mismo Petrarca, ni de Boccaccio) por sus ideas sobre poesía y por su defensa de la literatura y el pensamiento clásicos (35).

En vista de la escasa información que poseemos sobre la vida intelectual española del período, no podemos sino especular en torno al por qué las ideas humanistas sobre poesía fueron omitidas en textos y traducciones de un modo tan sistemático. Una hipótesis sería que entre los doctos gobernaba una especie de autocensura, que rechazaba toda idea que pudiera ser considerada polémica. Junto con ésto, no puede ser desestimada la función desempeñada por aquella generación de con-

---

está más cerca del MS. chigiano, que termina, «benedicendo in eterno il nome suo», que del de Toledo, que dice, «benedicendo in etterno il suo nome e 'l suo valore». En adición a la similaridad apuntada entre el «explicit» de Santillana y el de Chigi, deberíamos tener presente que ambos manuscritos son considerablemente más cortos que el de Toledo. Por otra parte, la copia de Santillana, que tiene 27 páginas a 27 líneas por página, viene a ser la mitad en extensión que la de Chigi. En todo caso, no existe relación alguna entre la copia de Santillana y el manuscrito de Toledo. Este entró a formar parte de la biblioteca del Cabildo en el siglo XVIII, cuando el cardenal Zelada dejó a esta institución su espléndida colección de manuscritos italianos.

(35) Para la polémica entre Salutati y Giovanni da San Miniato, véase H. Baron, *The Crisis*, op. cit., cap. XIV, especialmente páginas 295-300, con una abundancia de datos bibliográficos.

versos, quienes, habiéndose convertido al cristianismo durante los ataques de 1391 a las aljamas, se estaban insertando aprisa en las jerarquías religiosas, políticas e intelectuales de la sociedad. Es comprensible que estos nuevos cristianos adoptaran una actitud de adherencia a las doctrinas oficiales de su recientemente adquirida fe, si no por otra razón, por la conciencia al menos de ser objeto de sospecha, odio y envidia.

Otra posibilidad real es que las nuevas ideas sobre poesía simplemente no acertaran a hallar eco entre poetas y hombres de letras. Después de todo, la mayoría de ellos eran, o bien nobles, con muy escasa instrucción formal, o profesionales académicamente adiestrados, pero producto de las doctrinas, métodos y razonamientos escolásticos que dominaban en todos los centros del saber. Siendo así, no se sentirían inclinados a aceptar y propagar ideas como las de Petrarca, Boccaccio y Salutati, quienes frecuentemente se encontraban én oposición radical a las posturas escolásticas.

La penetración de la influencia escolástica en el campo de la poesía, en aquella época, puede ser atestiguada por dos documentos escritos en las primeras décadas del siglo XV. Del *Arte de trovar*, de Villena, aprendemos que de los cuatro «mantenidores» de la competición poética anual celebrada en Barcelona (a cuyo establecimiento él contribuyó) uno tenía que ser un «caballero», el otro un «maestro en theologia», un tercero, «maestro en leyes», y el último, «un honrado ciudadano» (36). Bas-

(36) Enrique de Villena, *El Arte de trovar*, ed. F. J. Sánchez Cantón, Madrid, 1923, pág. 54. Debemos notar, sin embargo, que Villena fue un «caballero» autoeducado, y de este modo, relativamente libre de las enseñanzas y métodos dialécticos de las escuelas. Intentó alcanzar un estilo y una elocuencia basados en un conocimiento limitado de la retórica ciceroniana y de la poesía clásica. Aunque sabemos poco sobre la quema de sus libros, que tuvo lugar después de su muerte, nos inclinamos a creer que no sólo los de magia perecieron en la purga, sino también otros sobre materias que serían consideradas peligrosas. En realidad, si consideramos que la magia, confundida con

te recordar que tanto Cartagena, en su defensa de la retórica clásica, como Boccaccio en la suya de la poesía, habían singularizado a los juristas y a los teólogos como al brazo derecho de las doctrinas escolásticas y mayores enemigos de las nuevas ideas. Por su parte, Juan Alfonso de Baena, quien como secretario de Juan II debe haber tenido una preparación académica, nos da una definición de poesía que claramente revela su formación escolástica. En el prólogo a su *Cancionero*, dice que «el arte de la poesia e gaya ciencia» es «muy agradable a todos los oponientes e rrespondientes della» (37). Esta referencia específica a los «oponientes e rrespondientes» muestra cómo su concepto de la poesía está basado en los ejercicios dialécticos de las escuelas, donde, desde los tiempos de Pedro Hispano, se enseñaba que «dialectica disputatio versatur et finitur inter duos, scilicet opponentem et respondentem» (38).

Pero la influencia escolástica fue más lejos de lo que lo antedicho sugiere, afectando el modo de pensar del poeta tanto como el de expresarse, y basta una lectura somera de los poemas recogidos en el *Cancionero de Baena* o en el *Cancionero castellano del siglo XV* para darse cuenta de ello. No auténtico lirismo encontraremos en ellos, sino una serie de racionalizaciones producto de lo que el poeta ha aprendido en la Academia. La emoción y el sentimiento genuinos ceden paso al discurso didáctico

---

la astrología y otras ciencias naturales, era ampliamente aceptada en los siglos XV y XVI, y si además tomamos en cuenta que los escritos existentes de Villena se ocupan sobre todo de literatura (especialmente poesía), ética, sociedad y medicina, la quema de sus libros, atribuida exclusivamente a las prácticas mágicas del autor, parece muy sospechosa.

(37) Véase el «Prologus Baenenssis», en *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. crítica J. M. Azáceta, 3 vols. Madrid, 1966, I, pág. 14. Citado en lo sucesivo como *Cancionero de Baena*.

(38) La definición de Pedro Hispano es citada por E. Garin, *L'eta nuova*, op. cit., pág. 49. Véase el capítulo II de este estudio para un informativo y agudo análisis de la dialéctica en la Edad Media tardía. La especialización de Baena se hace más evidente por medio de estos versos que escribió: «Yo ley de limosines/ sus cadencias *logicales*/de las artes liberales/prosas, cantos, e latines», en *Cancionero*, op. cit., III, pág. 1.164. (Subrayado nuestro).

y dogmático. Raramente evoca el poeta un estado de ánimo y fuerza al lector, por medio de su arte, a compartir su propia experiencia. En lugar de eso, narra o sermonea, sin más objeto que polemizar o demostras algo. La atención del lector, que no es, ni al parecer se pretenda que sea, capturada por una emoción estética, tiene que conseguirse recurriendo a un arsenal de recursos formales, que el poeta ha aprendido, bien de la poética medieval, bien del adiestramiento en gramática y retórica proporcionado por las escuelas.

El método escolástico determina, incluso, como se ha dicho, el modo de razonar, el cual, a su vez, condiciona la estructura del poema, especialmente en el caso de las composiciones poéticas de mayor extensión. En ellas, el «prólogo» o «introducción» es seguido de un «comienço», con una o más «comparaciones» y «continuaciones» que plantean el argumento. Este es después desarrollado como un debate conducido por personas o por virtudes y vicios personificados. Generalmente, una de las partes pregunta o plantea un número de «causas» y la otra responde, o refuta punto por punto, con «muestras» y «pruebas». La parte en que el autor haya colocado a la verdad, o la virtud, recibirá adicionales «comparaciones» y «continuaciones». Finalmente, después de numerosos consejos para todo el mundo, el poeta «pone fin a la obra» (o «cabo», como se le llama también) (39).

Un poeta que presenta sus ideas siguiendo esta pauta no revela la menor noción de la retórica aristotélica y ciceroniana, que aunque imperfectamente, eran conocidas en la Edad Media. En cambio, tal método de comunicación hunde profundamente sus raíces en la dialécti-

(39) Un perfecto ejemplo de esto lo ofrece Mena, «Coplas contra los pecados mortales», en el *Cancionero castellano del siglo XV*, op. cit., I, págs. 120-152. Apuntemos de pasada que nuestras observaciones sobre la poesía de este período no se aplican al tipo de poesía lírica que ha sido llamado popular, y que puede encontrarse entremezclado sólo esporádicamente entre las composiciones de poetas que se gloriaban, principalmente, de su habilidad para escribir poesía «sabia» o «erudita».

ca escolástica. Tanto en la forma como en el contenido, pone el acento en una rigurosa adherencia a una serie de normas específicas, y a ellas sacrifica toda espontaneidad y toda libertad de pensamiento. No es difícil, por otra parte, comprender la razón de que en esta poesía el universo personal del poeta ocupe un plano tan modesto. Su misión y responsabilidad era el dar expresión a principios y creencias indisputables y de carácter ampliamente colectivo. De este modo, la poesía erudita de aquella época no es siquiera poesía de ideas, a pesar de su carácter racionalista e intelectualista. Solo didáctica o moralizadora puede ser llamada, y ello en la medida que la causística moral pueda ser llamada didáctica.

Para un poeta así limitado, incluso el amor, esa fuente inexhaustible de inspiración, no es una experiencia verdaderamente íntima. Lejos de ser la causa de conflictos y contradicciones profundamente sentidos, con frecuencia se muestra como un sentimiento convencional en el cual la imagen de la persona amada aparece borrosa o truncada en su identidad humana. La mujer es, generalmente, un punto de referencia distante y apartado a quien el poeta dirige sus alabanzas, sus invectivas o sus lamentos. La misma falta de genuina emoción notamos en su sentimiento de la naturaleza, y en vez de la contemplación de la misma, o su descripción en términos artísticos, encontramos información científica adquirida en las compilaciones enciclopédicas medievales. La sabiduría del poeta invariablemente descansa sobre doctrinas teológicas y sobre virtudes cristianas.

Tantas limitaciones dejan poco resquicio al genio personal. Para sobresalir, el poeta tiene que concentrarse en la elección de palabras, en la introducción de otras nuevas (generalmente del latín), en los giros, en las construcciones sintácticas desusadas y en la exhibición ostentosa de su saber. Estos recursos sustituyen al verdadero arte poético, pero sin conseguir siquiera desterrar

la monotonía y el prosaísmo del poema, y sí, a lo sumo, recordarnos el artificioso virtuosismo del barroco (40).

A pesar de estos reveses —y son muy serios— los poetas de los primeros tiempos del siglo XV se consideraban a sí mismos superiores a sus predecesores (41). En algunos respectos, el acento que pusieron en la instrucción y en el dominio de técnicas de versificación más refinadas, sí que constituían una mejora. Pero su adhesión a las enseñanzas de las escuelas embarazó su lenguaje con aquel abstruso razonar dialéctico que un siglo antes ridiculizara Juan Ruiz en su poesía. Y el cinturón de hierro de las normas, como hemos dicho, ahogó toda originalidad y espontaneidad. Piénsese, por ejemplo, en la práctica común de aquel tiempo, en que un poeta le plantearía, en verso, una cuestión a otro y éste tenía que contestarle utilizando los mismos metros y rimas empleados por aquél. Nunca se les ocurrió experimentar con nuevas formas ni problematizar la naturaleza y función de su arte.

---

(40) En su artículo «The 'Coronación' of Juan de Mena», op. cit., pág. 144, Inez McDonald traza varias analogías entre este poeta y Góngora, sobre la base de ciertas similaridades de dicción y estilo. Tales analogías, observadas de cerca, no pueden ser sostenidas. Basta decir que Mena no se estaba rebelando contra ninguna tradición poética, sino continuando ciertas tendencias, tales como el énfasis en la dicción que derivaba del «dictamen», y los ingenios retóricos utilizados en el arte poético provenzal tardío. En cuanto a su presunta admiración por los poetas latinos, puede afirmarse que, en realidad, su apreciación de los mismos es completamente medieval. La pretensión de que sin Mena no habría podido ser escrita la poesía del siglo XVI, es exagerada, pues ciertamente los poetas de ese tiempo no se inspiraron en él.

(41) Al trazar el desarrollo de la poesía en España, Santillana distingue la vieja escuela de «decidores» o «trovadores» de la nueva iniciada por Francisco Imperial, a quien llama «poeta». Véase la *Carta*, en *Obras*, op. cit., pág. 15. También R. Lapesa, *La obra del Marqués de Santillana*, op. cit., págs. 32-38. Para Lapesa, aquel grupo de poetas que escribieron hacia el final del siglo XIV y principios del XV forman «la generación de Imperial», porque revelan «aspiraciones (literarias) bien definidas y marcada conciencia de grupo... Saben silogizar, están versados en leyes y decretales. Pagados de su agudeza escolástica, la ostentan en retorcimientos de conceptos y juegos de palabras...» (pág. 32).

El único poeta castellano que vagamente percibió estas limitaciones fue Santillana, quien presintió que la poesía es algo más que un código de reglas de versificación. Esta percepción no habría sido posible sin haber leído a Dante, Boccaccio y Petrarca, en cuyos poemas encontró una belleza inusitada. Sin embargo, cuando intentó racionalizar su intuición de esta poesía, no fue capaz de ir más allá de atribuir sus efectos estéticos a la musicalidad del verso (42). Con el fin de reproducir tal musicalidad en su lengua nativa, como hacían sus admirados modelos, utilizó el verso endecasílabo e introdujo el soneto. Pero estos recursos, por sí solos, no fueron suficientes, y a Santillana le faltó percibir el movimiento interno del soneto, la relación armoniosa entre lo expresado y la forma, que es sólo su manifestación externa. Le faltó, en suma, liberarse del concepto paralizante de la poesía que hemos venido examinando. Y por esto, en definitiva, su intento de imitar el soneto italiano quedó, paradójicamente, en añadir reglas al montón de las ya vigentes.

Como es de sobra conocido, sus experimentos con las formas poéticas italianas no despertaron el menor interés entre los poetas de su época. Pero en nuestra opinión, ello no fue debido enteramente al desconocimiento de lo que se hacía fuera, ni a la pobre calidad de los sonetos de Santillana. Nos parece a nosotros que si estos poetas leyeron a Dante, Boccaccio y Petrarca, no apreciaron en ellos las bellezas que aquél descubrió, de lo contrario, nada les habría impedido imitarles también. Si únicamente Santillana se lanzó a la empresa, ello de por sí ya indica su alto nivel de madurez crítica. Piénsese que casi otro siglo tendría que transcurrir antes

---

(42) Santillana, *Obras*, op. cit., págs. 9-10. Santillana escribe que, en general, prefiere los poetas italianos a los franceses. En un respecto, sin embargo, se inclina por los últimos, en «el guardar el arte». La obsesión con reglas y preceptos, sin embargo, cede ante su deleite con la musicalidad de los poetas italianos «que paresçe entre ellos ayan nasçido aquellos grandes philosophos Orpheo, Pitagoras e Empedocles...».

de que el soneto italiano quedara incorporado con éxito a la poesía española, por obra de Boscán y Garcilaso, y ello nos dará una idea de la importancia de Santillana y de la singularidad de su intento dentro del clima intelectual de la España del siglo XV.

Si en la práctica el deseo innovador llevó a Santillana a escribir sonetos «al italico modo», en la teoría le llevó a considerar la poesía como la forma más alta de la filosofía. En este punto, fue más lejos que el propio Boccaccio, puesto que este último sólo puso a la poesía al nivel de la teología. Pero esta idea de Santillana, a pesar de su audacia, no tuvo repercusión alguna en España, y fue totalmente ignorada en el extranjero. Si ello se debió a la limitadísima divulgación de la *Carta al Condestable* o a la incapacidad del autor para apoyar con argumentos válidos su punto de vista o, lo que es bien probable, al temor de los hombres de letras a diferir de las doctrinas escolásticas, el hecho es que ningún poeta castellano, que sepamos, profesó por su cuenta una opinión igual o corroboró la de Santillana (43).

Una vez más, debemos afirmar que Santillana alcanzó sus conclusiones independientemente de los humanistas italianos. Precisamente por su ignorancia de lo que a este respecto dijeron Mussato, Petrarca, Boccaccio y Salutati, le fue posible compaginar su propio concepto de la poesía con ideas medievales, en las que como hombre de su sociedad y de su tiempo se hallaba inmerso.

---

(43) Como ha señalado R. Lapesa, *La obra del Marqués de Santillana*, op. cit., págs. 32 ss., entre los poetas de la generación de Imperial, cuando la poesía se vuelve excesivamente intelectualista, conteniendo todas las enseñanzas de las escuelas, desde los problemas de cosmogonía, ética y teología hasta los de astrología, predestinación y libre albedrío, Diego de Valencia se ve impulsado a decir que la poesía es «una especie de fylosofia» (*Cancionero de Baena*, op. cit., n. 227). Notemos, sin embargo, que el poeta pone cuidado en no identificar la poesía con la teología, y sólo indirectamente con la filosofía. Como fraile, Diego de Valencia tenía buenas razones para no elevar la poesía al nivel de la filosofía o la teología, al llamar a aquélla una especie de filosofía quiere sólo significar que toma sus temas de las ciencias filosóficas.

Pero, por otra parte, no sería exacto ni justo decir que este medievalismo es una prueba de su partidismo por lo tradicional, ni tampoco de lo que Curtius llama su «característico orgullo nacional». Esta última afirmación merece un pequeño comentario.

El estudio de Curtius pretende demostrar la unidad de la tradición occidental de España, y el papel fundamental desempeñado por la Edad Media latina en la literatura europea de épocas posteriores. Por esta razón, según él, los ecos de San Isidoro en Santillana son otra muestra de una tradición cultural española ininterrumpida. Pero Curtius apenas examina lo que Santillana tomó de San Isidoro, ni la interpretación que le dio, ni el uso que hizo de ello, sino que, sin más, acepta el hecho como típico de este «característico orgullo nacional», idea confusa en varios aspectos. En realidad, Boccaccio y muchos otros citaron también las obras de San Isidoro, figura muy popular a través de todo el período medieval, por lo cual, las referencias a él no indican necesariamente «orgullo nacional», ni tampoco preferencia por una fuente medieval sobre una humanística. En la poética de Santillana, la influencia de San Isidoro es insignificante, reduciéndose a haberle proporcionado el santo los nombres de los primeros poetas antiguos y a haberle dado la idea del origen bíblico de la poesía. Las ideas de Santillana sobre la materia derivan de un número de fuentes, buen conocedor como era de las escuelas poéticas vernáculas que habían florecido en España, Francia e Italia, lo cual, dicho sea de paso, apunta a todo menos al susodicho orgullo nacionalista. La misma parcialidad, por cierto, muestra Curtius en el tratamiento de otros autores españoles: a menudo se omiten fuentes más significativas que las citadas en apoyo de la tesis (44).

En resumen, el caracterizar a Santillana como a un defensor acérrimo de la poesía medieval equivale a no haber comprendido lo que dice en la *Carta*. Una lectura

(44) E. R. Curtius, *European Literature*, op. cit., págs. 552 ss.

cuidadosa de dicho texto revela que el autor intentó re-elaborar los puntos de vista tradicionales con el fin de otorgarle a la poesía un lugar de distinción entre las artes y las ciencias, de convertirla, en realidad, en la primera de las actividades intelectuales.

Los otros dos únicos poetas que expusieron sus opiniones sobre la materia son Villena y Baena, sin poder alcanzar las ideas del marqués. De los fragmentos que nos quedan del *Arte de trovar* de Villena, es posible deducir, con bastante exactitud, toda su teoría (45). La poesía es una «doctrina» que puede ser enseñada y por lo tanto aprendida, como cualquiera otra arte o ciencia (46). Es una inclinación natural, no un don divino, y en ningún modo asociado con la filosofía o la teología. Para aquéllos que sientan la afición, el *Arte* de Villena, un manual técnico, les proporciona los instrumentos necesarios. Muchos escriben sin hallarse en posesión de ellos y, no estando el mismo Santillana exento de esta culpa, Villena le dirige su tratado, para que se corrija y se destaque así del rebaño de los malos poetas (47). Santillana no se hizo eco de estas recomendaciones, pero en cambio Mena, a quien no iban dirigidas, acusó su impacto.

---

(45) Del *Arte de trovar* de Enrique de Villena, escrito alrededor de 1433, se conservan sólo unos cuantos fragmentos transcritos en el siglo XVI por humanistas que los consideraron un documento valioso para el desarrollo histórico del idioma castellano.

(46) Villena, *El arte de trovar*, op. cit., pág. 43: «...cuydando que otra cosa no sea cumplidera a la Rimica dotrina...»; pág. 53: «...el provecho que viene desta dotrina»; pág. 45: «E por mengua de la gaya dotrina...».

(47) *Ibid.*, pág. 43. A causa de la ignorancia, dice «todos se atreven a hacer ditados». Más adelante, pág. 45: «...pues que mis obras... conozco a uos ser plasibles: e que uos delectaes, en fazer ditados, y trobas ya diuulgadas, y leydas en muchas partes. E por mengua de la gaya dotrina no podeis transfundir en los oydores de vuestras obras las esçelentes invençiones que natura ministra a la serenidat de vuestro ingenio, con aquella propiedat que fueron conçebidas, e uos informado por el dicho tratado seas originidat donde tomen lumbre, y dotrina todos los otros del Reyno que se dizen trobadores, para que lo sean verdaderamente».

A esta idea, derivada del arte poético provenzal tardío (48), Villena añadió ciertas nociones que nos recuerdan el humanismo cívico del Quattrocento italiano temprano. Su creencia de que la función de la poesía es ser «un provecho a la vida civil», se deriva claramente del concepto ciceroniano de la retórica como fuerza civilizadora (49). La combinación de retórica y poesía es, según nuestra opinión, una característica del pensamiento de Villena. Es claramente discernible en sus traducciones parciales de la *Divina Comedia* y de la *Eneida*, en un estilo que es la mejor prueba de que interpretó estas obras con la óptica de la retórica. En *Los doce trabajos de Hércules*, otra vez, encontramos la misma identificación entre poesía y retórica, atribuyéndole indistintamente a una las características de la otra y viceversa. Tanto es así, que en esta obra intenta explicar los mitos clásicos, que son del dominio de la poesía, en términos de su significado y aplicación a la vida cívica, dominio que Cicerón asignó solamente a la retórica. Es así como su *Arte de trovar* y su *Rhetorica ad Herennium* son obras de intención gemela, o sea, proporcionar la habilidad básica

(48) Para el concepto provenzal de poesía como un «mestier», que tiene que ser aprendido, y del poeta que trabaja en su «obrador», véase Antonio Viscardi, *Storia delle letteratura d'oc e d'oil*, Milán, 1962, págs. 132 ss.

(49) La preocupación de Villena por el bienestar social, que se halla en la base de varias de sus obras, refleja el tema del humanismo florentino de la función del ciudadano en la ciudad bien ordenada. La quema de los libros de Villena, y la dispersión de los que no fueron destruidos, hace imposible que sepamos si este autor tenía contactos con el humanismo italiano. Según E. Cotarelo y Mori, *Don Enrique de Villena. Su vida y obras*, Madrid, 1896, pág. 136, Villena «nos» dice, y no una sola vez, que hizo traer libros de varios puntos, sobre todo de Florencia, metropolis entonces de las letras, cuyos libros comunicaba a sus amigos, despertando en ellos el gusto por las bibliotecas». La aproximación a los florentinos puede ser debida, después de todo, a una fuente común, concretamente Cicerón. Para la importancia de la retórica en el humanismo cívico véase H. Baron, *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento* (Cambridge, Mass., 1955) y entre otras obras de E. Garin, el reciente estudio *Rinascite e rivolucioni, Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, 1975, págs. 71-88, 113-120.

para comunicarse, lo cual, como se dijo, es importantísimo para el buen funcionamiento de la máquina social.

En radical contraste con Villena, Santillana defiende la idea de que la poesía es un don divino: «...como es çierto este sea un çelo çeleste, una affection divina, un insaçiable çibo del animo». De este modo, es privilegio obtenido por pocos: «...nunca esta çiencia de poesia e gaya sciencia se fallaron si non en los animos gentiles e elevados espiritus» (50). No es accesible sino a algunos espíritus de entre los capacitados para la especulación, la más alta de las actividades intelectuales. Y el supremo objetivo de la poesía no es social, sino filosófico. Santillana, contrariamente a Villena, traza una línea de separación entre la poesía y la retórica. Ambas tienen en común la elocuencia, pero la de la poesía es superior a la de la prosa, y únicamente aquéllos interesados en «soberbios honores» y «porfias injustas» pueden pensar de otra manera (esto último parece una clara alusión a leguleyos y otros profesionales, quienes pretenden remuneración y fama). Sus ideas sobre la elocuencia poética se acercan al concepto ciceroniano de sabiduría. Sin embargo, Cicerón había unido a ambas, como ya se dijo, para mostrar los lazos indisolubles entre la retórica y la filosofía, mientras que Santillana sustituyó la poesía por la retórica, y no satisfecho con haber puesto a esta última en el mismo plano que la filosofía, la proclamó incluso superior (51).

Como hemos dicho, tampoco Baena, cuyo concepto de la poesía refleja las creencias del grupo de poetas de la «generación de Imperial», llega tan lejos como Santillana. En realidad, para este secretario e historiador de

---

(50) *Obras*, op. cit., págs. 2-3.

(51) *Ibid.*, pág. 3. «E si por ventura las sçiençias son desseables, asy como Tullio quiere, qual de todas es mas prestante... sinon la eloquençia dulce e fermosa fabla, sea metro, sea prosa?... Quanta mas sea la exçellencia e prerrogativa de los rimos e metro que de la soluta prosa, si non solamente a aquellos que de las porfias injustas se cuydan adquirir soberbios honores, manifiesta cosa es».

la corte de Juan II de Castilla, la poesía es un arte secundario. El prólogo a su *Cancionero* está casi enteramente dedicado a la valoración de la historia, y a proponerla como estudio favorito de reyes y príncipes, que en ella deberían inspirarse (52). De importancia inmediata son los juegos y ejercicios físicos, que el príncipe debe practicar o atender como espectador. Sólo al final dice Baena que «entre los libros notables e luadas escripturas» del pasado, el arte de la poesía, o «gaya ciencia», es «una escriptura e composición muy sotil e bien graciosa», digna de cultivo (53). Toda su definición de la poesía viene al final del prólogo y se reduce a un párrafo.

Siguiendo la opinión de los círculos en que se movía, Baena conceptúa la poesía como arte que solamente personas educadas pueden alcanzar, entendiendo por ello los que han leído muchos libros y conocen varios idiomas. Sin embargo, como tales requerimientos descalificaban a muchos cortesanos, Baena compone la cosa afirmando que la poesía es igualmente accesible a los que han «cursado cortes de Reyes e con grandes señores» y a los que han presenciado y experimentado «muchos fechos del mundo». Por si esto fuera poco, la prerrogativa poética queda también extendida al «fydalgo» que sea, entre otras cosas, «cortes e mesurado e gentil». Y el círculo de los admitidos sigue ampliándose, abrazando ahora a todo aquel que ama o pretende amar «a quien deve e como deve e donde deve».

Este concepto de la poesía no se sustenta sobre base teórica alguna ni contiene ninguna doctrina estética. En la escala de valores, esta actividad se encuentra en algún punto entre la historia y los juegos. Y aunque este prólogo se halla plagado de ciertos ingenios retóricos, en particular la estructura polimembrada de las cláusulas y aunque contiene una recapitulación caótica, que habría sorprendido al mismo Góngora, Baena no alude en

(52) *Cancionero de Baena*, op. cit., I, págs. 7 ss.
(53) *Ibid.*, I, pág. 14.

ningún momento a una posible relación entre la poesía y la retórica. Ya vimos que su idea de la primera es la de ser un ejercicio dialéctico llevado a cabo por un «oponiente» y un «rrespondiente».

Resulta desconcertante comprobar que en Baena no se observan indicios del humanismo que en su día había empezado a filtrarse en la corte de Juan II. En todo caso, el prólogo aludido es significativo por representar el pensamiento de sus poetas coetáneos, los cuales, o eran nobles con un grado mínimo de instrucción, o gente con un cierto adiestramiento profesional, integrado por un conocimiento de la lógica, del «ars dictaminis» y de las «artes poéticas» provenzales. Siempre ansiosos de complacer a sus señores, y siempre buscando favores, evitaban el verse complicados en ideas polémicas, prefiriendo incordiarse mutuamente en amistosas escaramuzas que a embarcarse en serias controversias.

En un escenario así, las ideas de Santillana, como hemos dicho, son revolucionarias. Por ejemplo, el marqués rescata la poesía de manos de la élite aristocrática, en las cuales hemos visto ponerla a Baena, para confinarla a una élite intelectual. Siendo la más alta actividad especulativa, se da tan sólo en los ya mencionados «animos gentiles e elevados espiritus», los cuales, por cierto, se hacen sólo si han nacido para hacerse, puesto que esta ciencia «es infusa de arriba a los omes bien nasçidos e dottos» (54). «Bien nasçidos», en este contexto, obviamente significa lo que hoy llamaríamos genéticamente bien dotados. En cuanto al objetivo «gentil», en Santilla-

(54) *Obras*, op. cit., pág. 3. La idea de «animo gentil» se originó en la poesía provenzal tardía y fue desarrollada por los «stilnovisti» italianos. Para éstos, era el Amor el que encontraba su lugar y su descanso en un «cuor gentile», y cuando alguien con un «cuor gentile» contemplaba a la mujer, la criatura angélica, sentía emanar de ella un poder milagroso que le inspiraba. Santillana transforma esta idea, y, eliminando el Amor, hace del «animo gentil» el lugar propio de la poesía. Es otro ejemplo de su operar una «reductio ad poeticam», en que todo se hace converger a la «sciencia poetal», la cual, a su vez, explica todas las demás.

na apunta a cualidades intelectuales, mientras que en Baena tiene la acepción más corriente de agradable y bien dispuesto: «...e finalmente que sea noble fydalgo e cortes e mesurado e gentil e gracioso e polido e donoso e que tenga miel a azucar, e sal e ayre e donaire en su rrasonar...» (55). La gentileza y cualidades análogas eran, según Baena, un pasaporte para hacer poesía.

Antes de dejar a Santillana, hemos de insistir en su idea esencial, la de la poesía como filosofía. Desde los días del Arcipreste de Hita, a la poesía no le habían faltado detractores, y con el renovado interés hacia la literatura clásica, su número parece haber aumentado. Para probar que «yerran aquellos que pensar quieren o deçir que solamente las tales cosas (la poesía como «fingimiento de cosas utiles, cubiertas e veladas») consisten o tiendan a cosas vanas y lasçivas», Santillana afirma que la poesía, como la «mas prestante» y la «mas noble» de las ciencias aclara, ilustra y explica todas las demás (56). La ciencia de las ciencias era entonces la teología, y cabía esperar que Santillana hubiera asociado a ésta la poesía, considerando que quienes la atacaban eran en su mayor parte clérigos y teólogos. En lugar de ello, Santillana deja bien sentado que se está refiriendo a la filosofía. Cuando explica que la elocuencia en verso (sabiduría), es superior y más autorizada que la elocuencia en prosa, compara la poesía al pensamiento estoico, y concluye que, aunque éste investigó los orígenes y las causas de todas las cosas, aquélla es más antigua que tales escritos en prosa (57). Es el poeta entonces, y no el filósofo, quien en definitiva da expresión final a las ideas más elevadas sobre el destino del hombre y la naturaleza y orden de las cosas.

Pero aclaremos que esta identificación de la poesía con la filosofía, y no con la teología, se debe principal-

(55) *Cancionero de Baena*, op. cit., pág. 14.

(56) Hay que recordar que Santo Tomás llama a la meta física, para él sinónimo de teología, «maxime divina». (*S. Thomae Aquinatis in Metaphysicam Aristotelis commentaria*, ed. M. R. Cathala, 2 ed., Turín, 1926, pág. 21).

(57) *Obras*, op. cit., págs. 3-4.

mente a la confusión de Santillana respecto al significado de estos términos, y a su ignorancia de los argumentos humanistas sobre tales materias. Al proclamar la precedencia de la poesía sobre la filosofía estoica, está probando la superioridad de la primera en razón de su origen teológico, aparte de su antigüedad. Apoyándose en la autoridad de San Isidoro, dice que Moisés fue el primer poeta, pues fue el primero en emplear un metro para profetizar y glorificar la venida de Cristo. De Moisés y los profetas, la poesía pasó luego a los griegos y los romanos (58). Sin embargo, aunque afirma que «todo esplandor de elocuençia, e todo modo o manera de poesia o poetal locuçion e fabla» tuvo sus orígenes en las Escrituras, y de aquí el origen divino de la poesía, nunca diserta sobre el valor poético de fábulas y mitos, como era central a toda escuela de pensamiento, cristiana o pagana, que definía a la poesía como «fingimiento» (59).

Esta teoría filosófico-teológica acerca del origen de la poesía, junto con un concepto paganizado de la filosofía, explica por qué la poesía de Santillana no tiene nada en común con la del Arcipreste de Hita, o con la de Boccaccio, quienes consideraban que este arte era un vehículo para transmitir veladamente verdades morales y filosóficas. Así, por ejemplo, para Juan Ruiz, la poesía como «fingimiento de cosas útiles» es una convicción filosófica, un modo de situarse ante la realidad. Cualquier cosa que describa, sean sentimientos íntimos, anécdotas de la vida diaria, historias picantes, fábulas u oraciones, todo está dotado de significado. Por debajo de la superficie tienen

(58) La mayor parte de la relación dada por Santillana sobre el primer desarrollo de la poesía está basado en las *Etimologiae* de San Isidoro, op. cit., I.xxxix.

(59) *Obras*, op. cit., pág. 5. Desconcierta que Santillana, que tan generosamente copió de este libro I.xxxix de Isidoro, ignoró el capítulo siguiente, xl, en el cual se trata de la naturaleza poética de las fábulas y los mitos. Una indicación de que Santillana estimaba las fábulas solamente por su valor ornamental nos la da su explicación de por qué le gustan los poetas italianos: «Ca las sus obras se muestran de mas altos engenios, e adornenlas de fermosas e pelegrinas estorias...» (pág. 9).

el sentido que Dios ha querido darles. Lo mismo puede decirse de Boccaccio. Su *Ninfale* (que Santillana había leído) parece una novela pastoril, con un tema clásico en un marco moderno (60). Sin embargo, la alegoría del amor del pastor por la ninfa quiere decirnos que el individuo, por obra del amor, se civiliza y refina, quedando preparado para la intuición de la divinidad. Detrás de cada fábula existe una verdad filosófica o teológica. Pues bien, el significado alegórico se le escapa a Santillana, el cual se limita a comentar que esta novela pastoril, lo mismo que *La consolación de la filosofía,* de Boecio, mezcla el verso con la prosa. Este último autor, también, recurre a la alegoría para mostrar cómo el poeta alcanza la verdad intuitivamente, mientras que el filósofo la razona. Algunos de los poemas de Santillana reflejan esta incapacidad para aprehender significados ocultos (61). En ellos la anécdota está enmarcada en un sueño o visión, pero la verdad no se esconde detrás. Es evidente que las palabras y acciones de sus elementales caracteres no encierran nada que no se halle al descubierto. Estos poemas son tratados en verso de amor o de moral, en los cuales sus protagonistas dialogan sobre puntos bien concretos y específicos.

En su intento de probar que la poesía apunta a verdades filosóficas, y no a «cosas vanas e lascivas», como decían sus detractores, Santillana intencionadamente evita todo lo que podría ser así calificado, y trata de escribir versos de naturaleza altamente intelectual y moralizante. De este modo, lo que en teoría era una innovación decisiva, en la práctica resultó un retroceso.

---

(60) *Ibid.,* op. cit., pág. 8: «...el libro que 'Ninfal' se intitula, aunque ayunto a el prosas de grand eloquençia a la manera del 'Boecio consolatorio'...». Se trata del *Ninfale d'Ameto,* la menos poética de las obras de Boccaccio. Santillana poseía una copia en español; véase M. Schiff, *La Bibliothèque,* op. cit., pág. 333.

(61) Véase, por ejemplo, «Querellas de amor», en *Obras,* op. cit., págs. 400-405; «Vision», 405-7; «El triunphete de amor», 365-72; «Sueños», págs. 343-64; «El infierno de los enamorados», págs. 373-99, etc.

En resumen, Santillana, espíritu ecléctico, pero no sólidamente instruido, se confunde a menudo con las ideas. Su concepto del origen divino de la poesía él mismo lo contradice, sin darse cuenta de ello, cuando la considera como una actividad filosófica, fundamentalmente racional y analítica. Asimismo, al defender la automía de la poesía, no cumple lo que predica, pues en la suya todavía las reglas y convenciones prevalecen sobre la libertad y la espontaneidad.

Capítulo IV

HACIA LA AUTOCONCIENCIA HUMANISTICA

Como hemos visto, la vida cultural española durante la primera mitad del siglo XV se halla todavía bajo la fuerte influencia de las enseñanzas escolásticas, que impregnan toda forma de actividad intelectual. A pesar de ser éste el signo de los tiempos, se producían indicios de una transformación gradual, al iniciarse un nuevo tipo de saber fuera de las escuelas y universidades. Entre la variedad de factores que contribuyeron al cambio, el más importante fue la aparición de una pequeña élite secular de lectores y su participación en actividades literarias y educativas.

A medida que reyes y nobles se fueron interesando en actividades intelectuales, tradicionalmente limitadas a la clerecía, los centros de investigación se fueron desplazando, de las escuelas y monasterios, a la atmósfera mundana de las cortes y a las bibliotecas señoriales. Pero los libros suponían una considerable inversión de dinero y muy pocos podían permitirse tal lujo; los nobles que podían, o carecían de instrucción, o estaban demasiado ocupados con la administración de sus propios asuntos para poder dedicarse de lleno a la cultura. Lo que algunos hicieron fue comprar libros y rodearse de personas instruidas, capaces de traducir y transcribir textos y conversar con sus protectores sobre literatura o cuestiones filosóficas.

La secularización de la actividad académica y el aumento de interés por la cultura, que abriera nuevos horizontes a la educación y a la comunicación de las ideas, había producido ya un clima cultural en Italia completamente hostil a la cultura y erudición medievales. En España, aunque sin duda alguna el entusiasmo por la antigüedad representa un cambio radical de actitud res-

pecto al siglo anterior, la nueva situación difiere en importantes puntos de la italiana.

Podemos explorar los escritos de Villena, y no encontraremos en ellos señales de que el autor supiera qué cosa estaba revolucionando la vida intelectual de sus coetáneos en Italia. Si sus traducciones de la *Divina Comedia,* la *Eneida* y la *Rhetorica ad Herennium* indican su estima por los autores clásicos e italianos, su desconocimiento de Petrarca, Salutati, Bruni, Poggio y otros humanistas, nos revela también hasta qué punto se hallaba inmerso todavía en el pensamiento medieval. Por otra parte, sus traducciones obedecían al deseo de superar la rudeza y limitaciones de la lengua vernácula, ofreciendo a sus coetáneos modelos de lenguaje erudito. No obstante, no comprendió, como los humanistas italianos, la retórica clásica. Estos últimos se hallaban, ciertamente, interesados también en la cuestión del estilo, pero más todavía en comprender el clima cultural e intelectual de donde tal estilo surgió, lo cual no es el caso de Villena. Con toda su fascinación por la retórica clásica, este autor no sabía distinguir entre un texto original y una versión medieval corrompida. Mientras los humanistas italianos se ocupaban en estudiar manuscritos antiguos, para establecer su autenticidad, Villena estaba dispuesto a aceptar como clásica cualquier obra atribuida a un autor antiguo. Y si aquéllos gastaban sus energías en hallar métodos para depurar los textos de todas las acreciones acumuladas en ellos a través de siglos de ignorancia y descuido, estableciendo así las bases de la nueva ciencia filológica, a Villena todavía le deleitaba el darles etimologías extravagantes a las palabras. En resumen, sus escritos, sus fuentes y sus comentarios a las traducciones que llevó a cabo, todo indica que se aproximó a los clásicos con la actitud típica de la tradición latina medieval.

Su estilo, oscuro y elaborado, más se acerca al de los «dictadores» medievales que a Cicerón. A pesar de ello, representa una aportación valiosa a la nueva cultura,

pues contribuyó a crear una nueva sensibilidad para el estilo y un gran cuidado por la dicción. También es cierto que si su tratado de gramática y métrica no añade nada nuevo a lo ya dicho en otras obras de esta naturaleza, en cambio, marca el comienzo de lo que sería a partir de entonces una siempre creciente preocupación por la creación de reglas gramaticales para la lengua vernácula. En tiempos de Villena, solamente se estudiaban las del latín, y por esta razón su empresa supone un paso adelante en la afirmación paulatina de la lengua nativa como vehículo de expresión literaria.

De menor importancia es, para el estudio del nacimiento del humanismo español, la figura de Alonso de Madrigal (El Tostado), quien compartió la fama de sabio con Villena. Esta fama parece basarse más en la leyenda que en los hechos, pues éstos indican que, aunque El Tostado era persona más instruida que Villena, su visión del mundo era completamente medieval. La ausencia de rasgos humanistas en aquellas de sus obras que nos ha sido posible examinar, puede ser atribuida a su condición de profesor de universidad, que le obligaría a no apartarse de la tradición. Sus *Cuestiones de filosofía moral* parecen ser una buena muestra de lo que enseñaba en sus clases. Aquí se apoya en San Pablo para explicar las virtudes teologales, y en la *Etica* de Aristóteles tal como se la conocía en la Edad Media, para las virtudes morales. Estas no son adquiridas por la acción del hombre, sino que son dones de Dios, que se pierden con el pecado y se recobran con la confesión. He aquí una postura anticlásica que sus coetáneos no compartían, como veremos más adelante (1).

En cuanto al *Tratado de como al hombre es necesario amar*, causa decepción el comprobar que se trata, simplemente, de una compilación de todo lo que se había dicho sobre la materia durante la Edad Media. Además, lo que

(1) Véase A. de Madrigal, *Cuestiones de filosofía moral*, en *Obras escogidas de filósofos*, ed. A. de Castro, Madrid, 1953, págs. 144-152.

Juan Ruiz expresaba en lenguaje claro y sencillo, El Tostado lo rodea de un aparato de citas literales de docenas de autoridades (2).

Podemos también deducir, por su explicación del progreso y decadencia de las artes y las ciencias, que no tenía noticia de la nueva interpretación humanística de la antigüedad. Contrariamente a los humanistas, quienes sostenían que el saber y las ideas se pierden en la historia a causa de una gradual y prolongada degeneración e ignorancia, El Tostado ofrece una explicación típicamente teológica. Artes y ciencias, dice, desaparecen periódicamente del mundo debido a catástrofes globales, tales como inundaciones (imaginamos que de tipo bíblico) y plagas. Pasada la calamidad, con el tiempo surgen hombres de talento especial que lo reinventan todo a partir de cero (3). Este concepto cíclico de la historia, en que los acontecimientos se repiten alternativamente, es irreconciliable con el sentido histórico de los humanistas, basado fundamentalmente en la creencia en la capacidad del hombre para dar forma a una cultura y civilización y transmitir los logros a sus descendientes, quienes a su vez añadirán los suyos propios, siendo éste un proceso que, aunque no excluye períodos de decadencia, no puede ser detenido.

En cuanto a Juan de Mena, otro bien conocido y muy estudiado autor de este tiempo, tenemos pocos datos que nos ayuden a determinar si refleja de algún modo las

---

(2) *Tratado de como al hombre es necesario amar*, en *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*, op. cit., págs. 221-244. Este método de exposición, con «conclusiones» y «contemplaciones», es típico de los ejercicios escolásticos.

(3) En la introducción a los *Comentarios* sobre el *Génesis*, citado por A. de Castro en su poca confiable introducción a *Obras escogidas de filósofos*, op. cit., págs. xxix-xxx: «Este perdimento (de las artes) dicen que se face por algunas corrupciones que en el mundo cuasi generales acaecen, ansi como diluvios o pestilencia u otras enfermedades, en las cuales perezca casi toda la gente... y fincaban ansi los hombres y todo el mundo sin conocimiento de letras y de saber alguno fasta que nacian algunos hombres de gran ingenio, los cuales de nuevo fallaban las letras y las ciencias como si nunca fueron en el mundo seido».

nuevas corrientes humanísticas. Mena sabía latín, pero su contribución al renacer de la antigüedad es mínima, si se exceptúa la traducción parcial de la *Ilias latina* medieval. Lo que desconcierta más en Mena es que, aunque pasó algún tiempo en Italia (1441-1443), no se ven huellas de ello en ninguna de sus obras. Tampoco parece haber participado en actividades humanísticas tales como estudios pedagógicos, filosóficos y filológicos, los cuales no pudieron escapar a la atención de un joven extranjero en Italia (4). Incluso suponiendo que no tuviera la oportunidad de establecer contactos con humanistas italianos

---

(4) Para la estancia de Mena en Italia, véase Beltrán de Heredia, *Bulario*, op. cit., I, págs. 133-134, y del mismo autor, *Cartulario*, op. cit., I, págs. 544-550, en que se corrigen y se añaden nuevos datos al estudio de Florence Street, «La vida de Juan de Mena», en *Bulletin Hispanique*, 55 (1953), págs. 149-173. Hay que notar que según la documentación de Beltrán de Heredia, Juan de Mena pasó el tiempo de su estancia en Italia, alrededor de 1442, en Florencia, en el séquito del cardenal Juan de Torquemada. Para la actuación de Torquemada en el Concilio de Florencia y para una visión de conjunto de las actividades intelectuales de humanistas de todas partes de Europa, véase Joseph Gill, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959 (usamos la traducción italiana, *Il Concilio di Firenze*, trad. A. O. Battaglini, Florencia, 1967), quien ve en este evento los problemas no resueltos que hicieron inevitable la Reforma un siglo después.

En el clima intelectual de esta ciudad, en que a los ya famosos humanistas florentinos se habían juntado los de la Europa latina y griega, es sorprendente que Mena parece no haber asimilado nada de las nuevas corrientes culturales, ni aprovechado los avances ya realizados por los humanistas en la recuperación y divulgación de textos clásicos. Que no hay huellas de todo esto en la obra de Mena después de su vuelta a España, queda aclarado y documentado en el estudio de M. R. Lida de Malkiel, *Juan de Mena, poeta del prerrenacimiento español*, op. cit., donde se muestra que Mena, tanto en sus obras como en su pensamiento, dependía de fuentes medievales. Mientras la ilustre investigadora clasifica a Mena como hombre de la Edad Media, por sus conocimientos y actitud didáctica, y le asigna al mismo tiempo características prerrenacentistas por el estilo latinizante y una cierta conciencia estética que apunta hacia el Renacimiento, nosotros sólo reconocemos huellas humanísticas en algunos aspectos del didacticismo de Mena, precisamente en el *Laberinto*, donde el poeta revela una conciencia «cívica», reminiscente de esa preocupación ciudadana-nacionalista de los humanistas italianos, sobre todo florentinos. Puesto que el *Laberinto* fue presentado al rey Juan II el 22 de febrero de 1444, es decir, medio año después de su regreso de Italia, agosto de 1443, es probable que el poema o partes de él se escribiera en Florencia.

durante su estancia en aquel país, podría esperarse que más tarde, cuando llegó a ser historiador y secretario de «cartas latinas» de Juan II, participara en la correspondencia epistolar del rey con humanistas como Bruni, Decembrio y otros que Cartagena le mencionara. Pero el nombre de Mena no aparece nunca en los documentos relativos a esta correspondencia. A mayor abundamiento, no fue él, sino Mosén Diego de Valera, el cual no era precisamente un latinista, quien ayudó al rey a escribir una carta al duque de Gloucester, el famoso mecenas inglés de las humanidades (5).

Hasta que no sepamos más de Mena, sobre todo de su estancia en Italia, su insensibilidad para el humanismo italiano será un misterio, y tendremos que contentarnos con hipótesis. Pudo deberse, a la postre, a ignorancia, o tal vez a una postura nacionalista. Existen indicios que apoyan esta última hipótesis, no siendo tal vez el menor el tono general de una obra como *El laberinto de la fortuna,* sin duda alguna la que exhibe una inspiración más nacionalista de todas las del siglo XV. Aquí, por ejemplo, se distingue claramente entre la antigüedad romana y la española, siendo esta última la preferida por el poeta. Fue la «gotica gente», y no la romana, la que dio a Es-

(5) En el *Cirimonial de principes,* ahora en *Prosistas castellanos del siglo XV,* op. cit., pág. 165, Valera recuerda que Juan II de Castilla «escrivio conmigo al duque de Gloucester», llamándolo «super illustre». Es posible que Valera llegara a conocer a Humphrey, el Duque de Gloucester, en sus viajes a Inglaterra. Excepto por esta referencia, nada más sabemos de que existiera un intercambio de cartas entre Juan II y este personaje inglés (quien por su biblioteca y por su interés en las obras clásicas es una figura paralela a la de Santillana). Como quiera que ambos estaban interesados en la traducción de la *Republica* realizada por Decembrio, no tendría nada de extraño que su correspondencia tuviera que ver con textos clásicos. Para las relaciones de Decembrio con el Duque de Gloucester, véase M. Borsa, art. cit., págs. 514 ss. También Roberto Weiss, *Humanism in England during the Fifteenth Century,* Oxford, 1957, págs. 54-65. Para información acerca de un humanista español anglicanizado, Vicent Clement, y su papel en el humanismo inglés, véase el mismo autor, págs. 25-27 y 76 ss.

paña sus reyes (6), y Mena se enorgullece de que Lucano y Séneca nacieran aquí y de que fueran cordobeses como él. Llegó incluso a decir que Aristóteles había nacido en España (7).

Estos sentimientos patrióticos atrajeron la atención de la siguiente generación de humanistas, cuyos ideales culturales estaban entretejidos con el sentimiento nacionalista que informó el reinado de los Reyes Católicos. Nebrija, el humanista español más representativo del período, y que sentía escasa simpatía por los de Italia, tomó el lenguaje de Mena como modelo para la primera gramática vernácula. Por su parte, Hernán Núñez (el Comendador Griego) glosó verso por verso el *Laberinto* de Mena. Pero ni Mena ni Nebrija perduraron en el favor de los humanistas posteriores, los cuales no ocultaron su preferencia por un tipo de humanismo más universal en sus miras. La poesía de Mena quedaría relegada al aprecio de un sector en el que se encontraban poetas de orientación conservadora y nacionalista, como es el caso de Cristóbal de Castillejo. A finales del siglo XVI, Mena fue de nuevo recordado, cuando algunos humanistas españoles, interesados en el desarrollo del lenguaje, y tal vez también presintiendo que se había llegado al final de un ciclo cultural, volvieron su mirada al pasado y empezaron a investigar lo que consideraban ser los primeros latidos de la cultura que se les había legado.

El hecho de que Mena supiera latín, y sin embargo escribiera exclusivamente en la lengua vernácula, apunta a su intención de seguir la tradición literaria del siglo

(6) Véase *El laberinto de la fortuna*, ed. J. M. Blecua, Madrid, 1960, págs. 27-29. El énfasis en la región gótica, a la que dedica toda una estrofa, contrasta con los dos versos que dedica a Italia y a los romanos.

(7) Citado por J. M. Blecua, *Ibid.*, págs. ix-x: «E pues que la fuente de la filosofia de España fue Cordoba, creer deuemos que todos los filosofos... de Cordoba ouieron la sciencia o nacimiento; asi que deuemos aver por conclusion, pues Aristoteles salio de España, que fue en ella nascido segun Plinio...». Véase el estudio de F. Rico, «Aristoteles Hispanus: En torno a Gil de Zamora, Petrarca y Juan de Mena», en *Italia medioevale e umanistica*, X (1967), págs. 143-160, en que se discuten ampliamente las fuentes de la creencia que atribuyó el nacimiento de Aristóteles a España.

anterior. Pero aquí termina la semejanza con los autores del siglo XIV. Mientras éstos rehuyeron la complejidad del latín en favor de la sencillez, la claridad y la concisión, Mena entró de lleno en el vocabulario y en la sintaxis latina con el fin de poner el estilo a la altura del gusto imperante, basado en la oscuridad conceptual y en la ornamentación.

En su esfuerzo por enriquecer «el duro desierto romance» (8), Mena sigue los dictados de Villena, el cual, por cierto, es el único erudito español que aparece en la galería de figuras históricas ejemplares del *Laberinto.* Hay que reconocer que el discípulo superó al admirado maestro: sus latinismos son menos crudos, su 'cultismo' refinado y menor la violencia de su hipérbaton. El dominio de la lengua vernácula y de los recursos estilísticos del latín, junto con un genuino talento poético, se combinan en él para producir poesía que frecuentemente llama la atención por su vigorosa musicalidad. No obstante, hay que tener presente que el estilo latinizado no siempre constituye, por sí sólo, un criterio válido para estimar el grado de comprensión de la poesía y elocuencia clásicas, pues para alcanzar este resultado bastaba con aplicar bien las reglas retóricas y gramaticales del latín aprendidas en las escuelas.

Es verdad que Mena admiraba a Virgilio, Lucano y Ovidio, pero no debemos perder de vista que los conocía en las versiones medievales que eran utilizadas como textos «standard» para la enseñanza en las escuelas. Estos libros, hay que añadir, eran frecuentemente ridiculizados por los humanistas, por haber oscurecido y adulterado la elocuencia de los clásicos.

Además, el interés de Mena por la literatura clásica estuvo provocado por el reconocimiento de su valor estilístico, y no por su contenido cultural o ideológico. Ya hemos dicho que no basta un interés tan limitado para

(8) J. de Mena, *La Yliada en romance,* op. cit., pág. 36.

hacer un humanista. Pero afirmado esto, todavía hay que reconocer que Mena, a su modo, se opuso a la barbarie de la Edad Media en el acto de deplorar la pobreza de la lengua vernácula medieval. Con su conciencia de la rudeza e ignorancia del pasado, y con sus esfuerzos para elevar el castellano al nivel del latín, Mena muestra que comparte ciertas ideas humanistas como la de hallarse ante el umbral de una nueva edad, ante un principio de renovación social, moral y cultural.

Una figura única de su tiempo, a la que antes nos hemos referido, es el Marqués de Santillana, en cuya personalidad y aspiraciones culturales encontramos, mucho más pronunciados que en Mena, bastantes de los rasgos característicos del espíritu humanista. Su admiración por los clásicos y su interés por la obra de los humanistas italianos más importantes, le impulsaron a reunir la mejor colección española de escritos humanistas, y una biblioteca privada comparable a las mejores de Europa (9). Desgraciadamente, su rudimentario conocimiento del latín —una herramienta indispensable para el humanista— y lo limitado de su instrucción formal, restringieron considerablemente el alcance de sus actividades intelectuales. Nunca consiguió liberarse de ciertas influencias medievales, y es desde esta óptica que frecuentemente juzgó los tiempos clásicos como una especie de Edad de Oro en la que emperadores y caballeros, poetas y filósofos, florecieron lado a lado, cada uno de ellos sobresaliendo en su campo particular de actividad y en su función social (10). Careciendo de la intuición crítica

(9) Véase M. Schiff, *La Bibliothèque*, op. cit. Aparte de poseer las obras de la mayor parte de los clásicos conocidos, Santillana tenía las de Armannino Giudice, Matteo Palmieri, Bruni, Giannozzo Manetti y naturalmente de Dante, Boccaccio y Petrarca. Esta biblioteca da la medida de la difusión europea del nuevo saber e ideas introducidas por los humanistas italianos del *Quattrocento temprano*.

(10) Para sus opiniones sobre el mundo de la *Ilíada* véase arriba pág. 70. Para su creencia de que los caballeros de su día eran lo mismo que los antiguos «miles», véase *Question fecha... al obispo de Burgos*, en *Obras*, op. cit., pág. 487, y el pró-

del humanista, su admiración por el pasado clásico y por la cultura italiana descansa más sobre razones de estética que de ideología, y de este modo, nunca se apropió del nuevo concepto del hombre y del mundo, como tampoco encontramos en su copiosa obra ninguna contribución filológica a la investigación humanística. A pesar de ello, Santillana es todavía importante porque sus gustos y simpatías le apartaron de la cultura de la Edad Media y le llevaron a apreciar las innovaciones renacentistas.

En opinión de sus amigos y colaboradores, esta desviación de la senda tradicional tuvo un fuerte impacto sobre la vida cultural española. En los panegíricos que se escribieron a su muerte, entre las alabanzas habituales a su virtud y a sus logros literarios encontramos por primera vez juicios críticos, los cuales le conceden el haber cambiado decisivamente la cultura tradicional, al introducir el estudio de las letras. Irónicamente, la importancia de la figura de Santillana para el humanismo no deriva tanto de sus propias ideas como de las opiniones de quienes juzgaron sus empresas literarias. Por ejemplo, Gómez Manrique no sólo dijo (una observación frecuentemente repetida) que Santillana reconcilió «la sciencia con la caballeria» sino que, en una frase de profundo sabor humanístico, añadió que el Marqués «arranco de la patria la errada opinion», refiriéndose a la presunta incompatibilidad entre la vida activa y la especulativa (11).

Si Gómez Manrique afirma que antes de Santillana ningún miembro de la nobleza se atrevió a dedicarse al estudio de las letras, Diego de Burgos va más lejos toda-

---

logo a sus *Proverbios*, *Ibid.*, pág. 23, donde afirma que no se pierde el tiempo aprendiendo la vida de «virtuosos varones, asy como de los gentiles, los Catones e los Cipiones, e de los christianos, los godos e los doce pares...».

(11) La carta de Manrique en la que se refiere a la muerte de Santillana ha sido reproducida por J. Amador de los Ríos en *Obras*, op. cit., pág. clii: «Este (Santillana) seyendo el primero... que en nuestros tiempos congrego la sciencia con la caballeria e la loriga con la toga; que yo me acuerdo aver pocos... e aun ninguno... que a las letras se diese...».

vía, diciendo que nadie, clérigo o lego, lo hacía. Este autor es el primero en España en reclamar para su patrón una pretensión que era corriente entre los humanistas italianos, es decir, que gracias a su obra se había disipado la oscuridad de los siglos pasados (12). En términos similares se expresarían más tarde los humanistas españoles al calificar a Nebrija como «desterrador de la barbarie». Santillana, dice Diego de Burgos, «es el que nuestras Españas a librado de la çiega ygnorançia», al traer «a notiçia de todos el conosçimiento del mayor bien», es decir, el saber (13). Pero mientras los italianos

(12) Sobre la conciencia histórica de los humanistas con respecto al haber hecho renacer la cultura y al haber iniciado una nueva edad diferente de la de los siglos anteriores, véase F. Simone, *La coscienza della Rinascita negli umanisti francesi*, Roma, 1949; idem, *Il Rinascimento francese*, op. cit., especialmente págs. 257-439. Aunque Simone se refiere a los humanistas franceses, sus investigaciones y conclusiones son de gran valor para la comprensión del humanismo europeo en general. Véase también, E. Garin, *L'umanesimo italiano*, op. cit., págs. 18-31; H. Weisinger, «The Renaissance Theory of the Reaction Against the Middle Ages as a Cause of the Renaissance», en *Speculum*, XX (1945), págs. 461-467; W. K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, Cambridge, Mass., 1948, cap. I, II; del mismo autor, *Renaissance Studies*, Nueva York, 1970; B. L. Ullman, «'Renaissance'. The Word and the Underlying Concept», en *Studies in Philology*, XIL (1952), págs. 105-108; C. Vasoli, *Umanesimo e Rinascimento*, Palermo, 1969.

(13) Diego de Burgos, prefacio al *Triunfo del Marques*, transcrito por M. Schiff en *La blibliothèque*, op. cit., pág. 461. En el mismo prefacio añade: «...ca este es el que nuestras Españas a librado de la çiega ygnorançia ylustrandolas por lunbre de caridad verdadera, e trayendo a noticia de todos el conosçimiento del mayor bien que en la vida mortal se puede buscar por los onbres, esta es la çiençia en la qual quanta parte alcanço no solo los nuestros en esta rrigion de oçidente mas los muy rremotos e estraños lo saben...». Es interesante observar que Diego de Burgos asocia la verdadera caridad con el estudio de las letras, e implica que antes de Santillana prevaleció la ignorancia y con ella la falsa caridad.

Más datos sobre el sentido de la verdadera caridad nos los ofrece Cartagena en su *Defensorium*, op. cit., pág. 77, donde arguye que el concepto verdadero de caridad es el «vinculum perfectionis», que une al viejo maestro con el joven a quien prepara «ad futuram perfectionem». Más claro es el siguiente pasaje: «Caritas enim est que fidem informat et perficit acceptabilemque deo reddidit, et foras mittens timorem ex privatis hominibus...» (pág. 81). Tal concepto es completamente distinto de la

se preciaban de haber hecho revivir la civilización romana, de la que se consideraban herederos, Diego de Burgos acredita que Santillana hizo renacer la antigüedad hispano-latina.

Si hemos de creer a dicho secretario del Marqués, las actividades intelectuales de éste parecen haber estado motivadas por un deseo, el de restaurar las pasadas glorias españolas. Según Diego de Burgos, viendo cuán «rrobada e desierta su patria» había quedado desde los tiempos de Lucano, Séneca, Quintiliano y otros famosos autores antiguos, y «doliendose dello», Santillana aplicó sus talentos a la emulación de griegos y romanos, para resucitar el saber perdido en su país. A este propósito, trajo «a ella gran copia de libros de todo genero de filosofia en estas partes fasta entonçes non conoçidos» (14). Enseñando estos libros, y rodeándose de hombres cultos que podían sacar provecho de ellos, «ya por su causa nuestra España rresplandeçe de çiençia» (15). Aunque Santillana es el restaurador del saber, Diego de Burgos le reconoce en deuda con los italianos, y con su tendencia a exagerar los méritos de su patrón, afirma que sobrepasó a aquéllos de quienes había aprendido: «...con rrazon oy los de Ytalia se deuen doler e quexar que por lunbre y yngenio deste señor a ellos sea quitada (la elocuencia) e trayda a nuestra Castilla e ya en ella a tanta gloria floresca que notoriamente se conoscan sobrados» (16).

---

vieja creencia de que el temor de Dios es el primer paso hacia la sabiduría.

Lo que Diego de Burgos en definitiva quiso decir es que los estudios de Santillana instruyen al hombre, perfeccionan su vida, y, sobre todo, destierran el temor de su corazón. Y ésta es la nueva idea del hombre, como ciudadano y como cristiano, libre de temor, capaz de confianza en sus propias facultades, y liberado de la vieja doctrina que utilizaba la religión para inculcar un concepto de la sabiduría basado en el temor.

(14) M. Schiff, *La Bibliothèque*, op. cit., págs. 461-462.

(15) *Ibid.*, pág. 462.

(16) *Ibid.*

Después de presentar a Santillana como a un humanista, Diego de Burgos se lanza a explicar los cambios que gracias al poeta se produjeron en la cultura española. En términos inequívocos se nos dice que a él se debió la sustitución del saber escolástico por el humanístico. Antes de Santillana, los cultos de España tenían solamente un conocimiento del derecho civil y canónico, y eso era todo. Estas disciplinas, que requerían un buen conocimiento de la lógica, hay que recordar, eran las más populares en las universidades. Todas las actividades intelectuales que no se enseñaban en las escuelas permanecían desconocidas para ellos porque «la vieja e gruesa costumbre tenia enlazados e obçegados en yerro los yntelectos de todos» (17). Este «todos» debe ser tomado, al parecer, literalmente. De los «varones letrados» de la nobleza, ninguno, antes de Santillana,

(17) *Ibid.*, pág. 461: El pasaje que venimos examinando merece ser reproducido por ser el primer documento del siglo XV que refleja la nueva conciencia humanista: «...e antes del quantos e quales se fallauan en esta provinçia que, sy no los derechos canonicos e los çeuiles, otras leturas supiesen por çierto yo creo que pocos ouo o no ninguno, ca la vieja e gruesa costumbre tenia enlazados e obçegados en yerro los yntelectos de todos, e asy que desde tan gran venefiçio no solamente nuestros prynçipes e los grandes señores e aun a los otros tenidos por letrados varones eran en España menguados mas tanuien todos los otros omes de menor condiçion entre la multitud de los quales rrazonable cosa fuera que alguno semejante se oviera fallado. Mas como el varon de alto yngenio viese por discursos de tienpos, desde Lucano e Seneca e Quintiliano e otros antiguos e sauios, rrobada e desierta su patria de tanta rriqueza doliendose dello, trauajo con grand diligençia por sus propios estudios e destreza e con muchas y muy claras obras compuestas del mesmo, ygualarla e compararla con la gloria de los famosos onbres de Atenas o de academia e tanbien de Rromanos, trayendo a ella grand copia de libros de todo genero de filosofia en estas partes fasta entonçe non conoçidos, enseñando el por si a muchos e teniendo onbres muy sabios que a la lectura de otros aprovechasen... Asy que ya por su causa nuestra España rresplandeçe de çiençia, tanto que mui bien le podrian dezir los eloquentes onbres de Ytalia, sy en algund graue negoçio le oyeran... Pues si Apolonio asy se dolia que de los griegos por yndustria de Tulio la eloquençia fuese a los rromanos leuado, quanto con mas rrazon oy los de Ytalia se deuen doler e quexar que por lunbre y ynjenio deste señor a ellos sea quitada e trayda a nuestra Castilla e ya en ella a tanta gloria floresca que notoriamente se conoscan sobrados» (págs. 461-462).

había estado versado en los estudios por los que éste abogó, pero lo mismo dice Diego de Burgos que ocurría entre la multitud de gente de «menor condiçion».

Otro erudito, Pero Díaz de Toledo, quien había efectuado varias traducciones de textos clásicos para Santillana, se refiere en términos encomiásticos a la labor de éste en relación con dicha actividad: muchas obras antiguas fueron transcritas y traducidas gracias a su iniciativa, y, de este modo, no sólo fueron divulgadas sino que escaparon al peligro de ser perdidas para siempre. Pero Díaz era él mismo un humanista, y el primer traductor del *Fedro* al español. Un comentario suyo ilustra la atmósfera creada por Santillana. Refiriéndose al valor de los textos clásicos y a las razones que impulsaban a los humanistas a adquirirlos costara lo que costase, dice que «sola la escriptura» reúne a los antiguos y a los modernos y «los junta e los faze presentes, e fablar uno con otro dulce mente...» (18).

Los juicios de estos autores, de visión tan humanística y tan próximos a Santillana, deben ser tenidos muy en cuenta a la hora de valorar el impacto de éste sobre la vida cultural española, máxime cuando él mismo nun-

---

(18) Pero Díaz de Toledo, *Dialogo e razonamiento en la muerte del Marques de Santillana*, en *Opúsculos literarios*, op. cit., pág. 249. Pero Díaz de Toledo, que según el MS es nombrado oidor y referendario del Consejo, no hay que confundirlo con el Relator de Juan II que había muerto antes que Santillana (1457). No sabemos cuál era el parentesco entre éstos y otro homónimo y contemporáneo Pero de Toledo. A éste, Beltrán de Heredia lo llama jurista de profesión, distinguiéndole del sacerdote Pero Díaz de Toledo, familiar de Pedro González de Mendoza y promovido más tarde al obispado de Málaga (*Cartulario*, op. cit., II, págs. 538 ss.). De este insigne humanista no consta que fue oidor y referendario del Consejo, cargos que muy probablemente tuvo Pero de Toledo. Lo que es cierto es que Pero Díaz de Toledo, el clérigo, es el que comentó y tradujo varios libros para Santillana, como él mismo nos dice: «...el grand amor que ove a este Señor (Santillana), me compella disponerme a componer algo en la muerte... segunt me dispuse en la vida a glosar los *Proverbios*, que tan docta e sabiamente compuso e ordeno, e traduzir de latin en nuestro vulgar castellano muchas obras e tratados, intitulandolos e remitiendolos a el...» (*Dialogo e razonamiento*, op. cit., pág. 249).

ca expresó sus opiniones con respecto al desarrollo, naturaleza e ideales de la nueva cultura. De gran importancia sería también conocer mejor la figura de Nuño de Guzmán, quien vivió durante muchos años en Italia, donde gozó de la amistad de varios humanistas, y donde adquirió varios libros para la biblioteca de Santillana y para muchos otros españoles (19). Nos parece a nosotros que estos hombres a quienes nunca se le han dedicado estudios sistemáticos, fueron los verdaderos humanistas de su tiempo y desempeñaron un papel mucho más importante en la transformación de la cultura española que el mismo Marqués.

---

(19) Todavía nos queda mucho que conocer con respecto a esta importante figura. M. Schiff, en *La Bibliothèque*, op. cit., págs. 448-459, le dedica un pequeño estudio, reconociendo su importancia. Véase el esbozo bibliográfico de Vespasiano da Bisticci, en su *Vite di uomini illustri*, ed. P. d'Ancona, Milán, 1951, págs. 235-238. De este Nuño de Guzmán, quien viajó mucho por Italia, y tuvo gran amistad con los humanistas de Florencia, hemos recogido unos datos adicionales. Sabemos que tradujo e hizo traducir varios libros para la biblioteca del Marqués de Santillana. Su nombre aparece en una carta de Alfonso de Cartagena a Pier Candido Decembrio, escrita en 1445, en la cual el Obispo de Burgos narra cómo había recibido la carta de Decembrio traída por Nuño de Guzmán: «Et enim civitatem (Córdoba) ingressus (un familiar de Cartagena) cum hinc inde per diversas eius partes videndorum equorum occasione deambulans a nobili viro Nunio de Guzmano misus cognitusque fuisse tradidit ille ut ad me reportaret litteras tuas...». (Biblioteca Ambrosiana, Milán, MS. J235, f86v). Dos décadas después, en 1463, el nombre de Nuño reaparece en una carta de Vespasiano da Bisticci a su amigo Alonso de Palencia. Esta carta fechada en 1463, parece ser la respuesta de otra que Palencia le había enviado: «Quidam familiaris Reverendi Patris ac Praesulis Ispalensis reddidit mihi super elegantissimas litteras tuas, ex quibus non mediocrem cepi animo voluptatem. Renovaverunt enim memoriam amicitie nostre, qua vivente Nicolao pontifice ita inter nos devincti coniunctique fuimus...». Vespasiano aprovecha la ocasión para sugerirle a Palencia que le insinue al obispo de Sevilla, Alfonso Fonseca el Viejo, que tiene una deuda pendiente. Al mismo tiempo el librero florentino informa a Palencia: «De re autem clarissimi viri Nugnii Guthmanni» que le había encargado una traducción de Macrobio al italiano (Biblioteca Nacional, Florencia, Magl. VIII, 1390, ff. 47v-48v). De esta importantísima figura que fue por muchos años el que facilitó contactos entre humanistas italianos y españoles hemos podido ver también la *Apología* que Giannozzo Manetti escribió para los padres, o mejor dicho, la madre del joven español. Este MS. (Pal. Lat. 1606) esperamos darlo a conocer con otros datos en otra ocasión.

De todos los autores y eruditos españoles que vivieron durante la primera mitad del siglo XV, es Alonso de Cartagena quien muestra un conocimiento más profundo de los ideales culturales humanísticos que, desde Italia, se esparcían por el resto de Europa. Formado en jurisprudencia, y con una brillante carrera como diplomático y como obispo, sus intereses intelectuales abarcan desde la retórica, la historia y la ética, hasta los estudios bíblicos y las ciencias naturales (20). Es uno de los pocos españoles cultivados de su tiempo que supo utilizar el revivir gradual de la antigüedad clásica como instrumento de una renovación política, moral y educativa.

Donde Santillana y otros admiraban sin discernimiento todo lo que proviniera de la antigüedad, Cartagena no vaciló en mostrar su disconformidad con Cicerón o Séneca siempre que encontraba sus opiniones inaceptables. Este distanciamiento crítico de los clásicos le diferencia igualmente de sus muchos amigos italianos, los cuales, considerándose a sí mismos como los herederos directos de Roma, se inclinaban a aceptar también sin discriminación alguna todo lo que los clásicos habían escrito. Como español y judío converso (en su niñez), Cartagena se encontraba emocional e intelectualmente más libre de lazos culturales con el mundo antiguo, aunque no dejaba de estimarlo y, como hemos sugerido, de hallarse interesado en su regeneración. No hay más que recordar con qué admiración y gratitud tan sinceras se

(20) J. M. Millás Vallicrosa, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona, 1949, págs. 401 ss., menciona el *Libro de la astrología*, de Villena, copiado por uno de los secretarios de Santillana para Alonso de Cartagena. Carecemos de información acerca de los intereses científicos de este último, pero no sería sorprendente que se descubrieran otros detalles como el citado, que arrojarían más luz sobre este aspecto de su actividad intelectual. Un dato muy curioso y difícil de averiguar es una traducción del árabe que se le atribuye en la *Biblioteca Hispana Vetus*, II, Liber X, cap. VIII, p. 262: «Habetur in Eiusdem librorum catalogo T.I. pág. 159 (La biblioteca del Duque de Olivares) inter codd. MSS hoc titulo: Alfonsi de Carthagena Episcopi Burgensis Anacephaleosis, Historia Regum Hispaniae; et ea quae de Arabico trastulit in Hispaniam sermonem, aliaque Eiusdem opuscula».

refirió a las traducciones del griego hechas por Bruni (21), obras que habían sido inaccesibles desde los tiempos de los Padres de la Iglesia. Siempre fiel a su actitud crítica, no dejó de mostrar sus reservas ante el modo con que el humanista italiano las había vertido al latín. Su mayor objeción, que Bruni había sacrificado el pensamiento griego a la elocuencia ciceroniana (22), estaba inspirada, precisamente, en su más sobria visión general de la antigüedad, y en su desconfianza ante la aceptación indiscutida de los clásicos, que conducía, o a una imitación pasiva de los mismos, o a una falsificación inconsciente de su pensamiento.

Lo que es notable en su interpretación de la antigüedad es su visión histórica de la misma como un estadio en el desarrollo de la civilización occidental. Brillante como fuera el mundo clásico, nuestra civilización es el resultado de la convergencia de la cultura griega y romana con la judeo-cristiana (23). Esta irreversible síntesis milita contra la imitación ciega de ninguno de sus elementos integrantes, sea el pagano, sea el judaico.

Mencionemos que el relativismo cultural de Cartagena no se aplica solamente al pasado, sino también al presente. Las diferencias en el sistema de valores y en la organización política y social que se observan en las naciones cristianas, se deben a sus respectivas tradiciones y costumbres (24). Porque éstas tienen su propia evolución natural, toda imitación pasiva de logros culturales externos no siempre es aconsejable. Por la autoridad que

(21) En su «Libellum» contra Bruni (en Birkenmayer, *Der Streit*, op. cit., pág. 163) Cartagena escribe al enterarse de la elocuencia de Bruni «tanto mihi gratius fuit, quanto rarius temporibus nostris Grecorum flumina fluunt». Véanse también sus alabanzas a Bruni por su traducción de la homilía de San Basilio (*Ibid.*, pág. 164).

(22) *Ibid.*, pág. 175.

(23) Para esta idea de Cartagena véase *Defensorium*, op. cit. págs. 81 ss., 137 ss., 148 ss.

(24) Para una exposición de las varias formas de organización política en su tiempo, véase *Defensorium*, op. cit., págs. 310 ss.

ejercieron sus ideas, Cartagena fue en gran parte responsable de que el humanismo español de la primera mitad del siglo XV empezara a evolucionar siguiendo unas pautas bastante diferentes de las del italiano. Aunque el punto de partida fue el mismo, los objetivos culturales y los ideales, estuvieron condicionados por necesidades nacionales *distintas*.

Por eso, desde los días de Petrarca, los humanistas italianos, en general, pretendieron recuperar todo lo que quedaba del saber y de las ideas romanas, con la esperanza de restaurar la supremacía cultural de la Roma imperial, y poner así término a la decadencia intelectual y política de la que eran responsables, según ellos, las invasiones bárbaras de la Edad Media temprana. Cartagena, por su parte, no perseguía semejante objetivo, y se entiende que el interés que le guiara fuera el de justificar, histórica y jurídicamente, la monarquía castellana y su política expansionista. Como consecuencia de ello, dejó a los italianos la labor de recuperar los textos clásicos y se dedicó a localizar y transcribir documentos relativos a los primeros estadios del desarrollo político, religioso y social de la monarquía española (25).

De tal manera, mientras que los humanistas italianos vieron en las invasiones góticas el principio de una larga época de oscuridad, Cartagena atribuyó a los visigodos el comienzo y desarrollo del estado español. La decadencia política no se inició en la península ibérica con la caída de Roma, sino mucho más tarde, con la invasión y ocupación de la mayor parte del territorio peninsular por los árabes.

---

(25) En el *Defensorium*, pág. 228, Cartagena dice que mandó hacer copias, mientras se encontraba en Basilea, de documentos de los varios Concilios de Toledo. Estos documentos no podían ser encontrados en España, pues habían sido destruidos durante las invasiones árabes. Para otro ejemplo de sus investigaciones históricas en torno a la monarquía española, véase el *Discurso*, donde están las fuentes que utilizó en su defensa histórica y legal de España (en *Prosistas castellanos del siglo XV*, op. cit., págs. 208-233).

Entre los humanistas italianos, unos preferían el vigor y la estabilidad de la Roma imperial, mientras que otros se decidían por el período republicano, con su «libertas» y sus virtudes cívicas, dependiendo estas preferencias de si estaban ligados a una ciudad-estado libre o a un estado monárquico. Por su parte Cartagena, como era de esperar, en su calidad de súbdito de un reino, puso el acento en la unidad del pueblo bajo el imperio y en la armonía social garantizada por un gobierno fuerte, bajo el cual culturas diferentes pudieran vivir en paz (26). Es interesante notar que los primeros contactos de Cartagena con los humanistas italianos no fueron con los florentinos, defensores del republicanismo, sino con el milanés Francesco Pizzolpasso, y con los hermanos Decembrio, quienes apoyaban la institución monárquica del estado.

Como se ve, la aproximación a la antigüedad estaba estrechamente relacionada con el medio social y político del humanista. La monarquía necesitaba adhesión a la ley y al orden jerárquico establecidos, pues el estado se hallaba amenazado, desde arriba, por la ambición e indisciplina de los nobles, y desde abajo, por los celos e insatisfacciones del pueblo. Esta última amenaza era particularmente virulenta en España, donde las diferencias religiosas y culturales entre cristianos y judíos degeneraban en conflictos violentos siempre que los desórdenes internos, provocados por una nobleza rebelde, debilitaban el poder real. En una carta a Santillana, Cartagena deplora el desorden de la nobleza, una característica de dicha clase que él consideraba como un problema histórico que había plagado el país desde los tiempos de Pelayo y que había traído a la sociedad de su tiempo al borde de la anarquía (27).

---

(26) A. de Cartagena, *Defensorium*, op. cit., págs. 314 ss.,318 ss., donde defiende las ventajas de la monarquía sobre otras formas de organización política.

(27) Véase la carta a Santillana, en *Obras*, op. cit. págs. 491 ss.

Su descontento con la actuación histórica de las instituciones políticas, sociales y religiosas, responsables de haber permitido estas luchas, indujo a Cartagena a resucitar la casi olvidada tradición gótica de la sociedad española (28), la cual podría movilizar las fuerzas políticas en la dirección deseable, es decir, la «restitutio» de la península a la unidad monárquica de los tiempos visigodos. Este objetivo, pensaba él, iría acompañado de una reforma de las instituciones políticas, y canalizando las energías en otra dirección, pondría fin a las luchas intestinas del momento, no siendo las menores las citadas entre cristianos, judíos y conversos, que estaban al-

---

(28) Pero esta idea no demuestra conservadurismo alguno por parte de Cartagena, es decir, un deseo de volver a las costumbres y valores de una era anterior como medio de resolver los problemas políticos y sociales del presente. Su reformulación de la tradición gótica era una solución pragmática bien meditada, que demuestra su razonar crítico, su comprensión de la naturaleza de los problemas, y su visión histórica de los mismos.

En su contestación a una carta de Santillana (en *Obras*, op. cit., págs. 487-503), Cartagena expone ciertas ideas en relación con los asuntos internos del estado, que son muy avanzadas para su tiempo: «E recolegit, si vos plaçe», dice, «en vuestra memoria los tiempos que passaron d'aquel don Pelayo, silvestre, en quien començo la real poliçia, so cuya sombra... vivimos. Ca ante del en la monarchia mas larga e extensa, e a la pressente non tan semejable e claramente, veredes muy poco aver turado el sosiego, e aun quando contra enemigos guerra non era; porque tanta es la animosidad e brio de la nobleça de España, que si en guerra justa non exerçita sus fuerças, luego se convierte a las mover en aquellas contiendas que los romanos «cibdadanas» llamaban... e nos propiamente fablando, podremos llamar «cortesanas», pues sobre el valer de la corte se mueven, aunque se extienden por las mas provinçias del Reyno». Y así como San Pablo recomienda al incontinente que canalice su apetito sexual en el matrimonio, Cartagena propone que «los bellicosos fijosdalgos quien amigos quiere ver e tener la tierra pacifica, en guerrear enemigos ocupen sus vidas, porque alli meritoria e gloriosamente cansen sus fuerças e derramen su sangre, si a derramarse oviere, e non la despendan en lo que no trahe merito ante Dios, ni gloria delante las extrañas naçiones. E quanto tibia esperança tengo de ver en estas partidas sosiego, en tanto que guerra de moros abierta non fuere...» (págs. 491-492).

Véase también, sobre el tema de la tradición neo-gótica, R. B. Tate, *Ensayos sobre historiografía peninsular*, op. cit., pág. 68; y A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, 2.ª ed., Madrid, 1964, págs. 299-337.

canzando dimensiones alarmantes. No menos necesaria se hacía la reforma de las instituciones religiosas, las cuales no dejaban de jugar buena parte en las discordias internas. Cartagena quería un retorno a los Padres de la Iglesia, quienes, con su sabiduría y su espíritu evangélico, habían constituido un gran ejemplo moral, ahora ausente.

En conclusión, podemos encontrar en la visión de Cartagena todos los rasgos que caracterizan el humanismo español del siglo XV, a cuyo desarrollo contribuyó en gran parte. Como consecuencia de su pensamiento en España no se producirá un interés filológico en los clásicos, ni se contribuirá a la recuperación de textos antiguos, quedando esta labor en manos de los humanistas italianos. Con respecto a los autores griegos, los eruditos españoles dependerán totalmente de traducciones latinas o italianas hechas en Italia (29). Y el acento puesto por Cartagena en la cultura nacional se mantendrá hasta la época de Nebrija, y será un factor determinante en el desarrollo de la historiografía española. Su aproximación a la antigüedad, más objetiva de lo que era común, con su énfasis en el saber y en las ideas de los Padres de la Iglesia junto con el espíritu de San Pablo, pesará durante el resto del siglo XV y aún después, y preparará el humanismo español para recibir las ideas de Erasmo.

---

(29) Aunque Chrysoloras estuvo en España en 1410, en una misión política, no parece haber despertado ningún interés en los estudios griegos, como lo había hecho en Florencia y Venecia. Tenemos que aguardar hasta los últimos años del siglo XV para que el griego sea enseñado en Salamanca. Para un informe sobre los eruditos y los estudios griegos en España en el tiempo de Cisneros y después, véase D. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice: Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge, Mass., 1962. Aunque Geanakoplos no añade nada nuevo, el capítulo dedicado a los eruditos griegos en España tiene un considerable valor, como síntesis de la información dispersa, y por integrar este aspecto de la cultura española en el contexto europeo. Véase ahora el estudio muy informativo de J. López Rueda, *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid, 1973.

Capítulo V

LA CONTRIBUCION DE ALONSO DE CARTAGENA AL HUMANISMO CASTELLANO

Cartagena y el renacimiento del saber

En 1422, mucho antes de haber establecido contactos con humanistas de Italia y de otras partes de Europa, Cartagena emprendió las traducciones a la lengua vernácula de *De officiis, De senectute* y *De inventione,* de Cicerón. Como hemos ya apuntado, existía entre sus coetáneos una palpable hostilidad hacia los estudios clásicos. Aunque no se produjeran polémicas como en Italia, parece evidente que ciertos grupos sentían sus intereses amenazados ante todo aquello que constituyera un drástico apartamiento de la tradición. Tal fenómeno, observemos de pasada, no era sólo propio de España, sino que se produjo en toda Europa, sin excluir a Italia. Por ejemplo, sabemos que Salutati sentía un gran desdén por Carlo Malatesta, quien, al hacer su entrada en Mantua, mandó destruir la estatua de Virgilio, porque según él fomentaba la superstición (1). Si por una parte la nobleza, los «defensores», tradicionalmente había despreciado no solamente los estudios clásicos, sino toda actividad intelectual (la vida contemplativa) juzgándola inapropiada a su función social, otro poderoso grupo, la clerecía u «oradores», temía que sus enseñanzas serían relegadas a un segundo plano, o corrompidas, o quizás totalmente abandonadas en favor de los «studia humanitatis».

---

(1) Ya nos referimos en más de una ocasión a la oposición a las ideas clásicas, hecho que, a nuestro entender, fue el mayor freno para el humanismo español. Para la hostilidad a los estudios humanísticos en general, véase N. G. Round, «Renaissance Culture and its Opponents in Fifteenth Century Castile», en *Modern Language Review,* LVII (1962), págs. 204-215. Round trata esta oposición como si se diera sólo en España y no como fenómeno común a toda Europa. El episodio del texto lo comenta E. Garin, en *La cultura del Rinascimento,* Bari, 1967, págs. 28 ss., donde se explora la oposición de los teólogos y de otros grupos a los estudios clásicos en Italia.

Enfrentándose a una oposición tan fuerte, Cartagena dirigió su esfuerzo a demostrar la necesidad de combinar la vida activa con la contemplativa, y simultáneamente a reconciliar el pensamiento pagano con el cristiano, con el fin de tranquilizar tanto a los nobles como a la clerecía. La separación entre la vida del intelecto y la vida práctica hundía sus raíces en la rigidez de la división tripartita de la sociedad medieval, reforzada por siglos de atraso cultural; y el distanciamiento entre el saber secular y el religioso fue causado por la supremacía de la teología, y por el fuerte antiintelectualismo corriente entre los monjes menos instruidos, quienes se aferraban a la fe como único criterio universal. Al tender un puente sobre estos abismos, Cartagena esbozó un nuevo concepto del hombre. Todo individuo, como cristiano y como miembro de una sociedad, cumplirá su deber hacia Dios y el prójimo desarrollando, hasta el límite, las facultades físicas e intelectuales de las que ha sido dotado.

En esta nueva idea del hombre, la «sciencia» o el «saber», constituye el atributo que lo distingue de las restantes criaturas. Denegarle al espíritu humano su tendencia natural por el conocer y el saber, significa equipararle con los animales. Pero aunque este autor pone el fin supremo del hombre en el intelecto, siendo éste la parte más alta del alma racional, encuentra injustificable el deducir de aquí conclusión alguna que entrañe la separación de cuerpo y alma, o, en otras palabras, la disociación entre la vida especulativa y la activa. Para precaverse contra este error, afirma inequívocamente que los sentidos —y apetitos— corporales, son el paso primero y necesario del proceso cognitivo. Con estas premisas, no es sino lógico que Cartagena negara todo valor al tipo de especulación que no se basa o no se aplica a la vida práctica (2).

---

(2) Para las ideas de Cartagena en torno a la inseparabilidad de cuerpo y alma, véase su prólogo al *Oracional*. Originalmente este prólogo es una respuesta a Pérez de Guzmán, quien le había escrito a Cartagena pidiéndole que compusiera para él

Lo anterior implica una reestructuración y una ampliación de los conocimientos que entonces eran impartidos en las escuelas. De las obras primeras de Cartagena (las mencionadas traducciones de Cicerón) se desprende ya que dicha expansión deberá ser efectuada en el campo de los estudios clásicos. En este inmenso arsenal de sabiduría pueden encontrarse alternativas abiertas a los problemas culturales, morales y sociales propios de la complejidad de un incipiente estado moderno. Para disipar los temores de sus contemporáneos, reacios a sumergirse en la cultura pagana, Cartagena les recuerda que los Padres de la Iglesia, San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio y otros, sostuvieron que el conocimiento del pensamiento clásico podía auxiliarnos a entender mejor la naturaleza de Dios.

Pero al parecer, ni siquiera esta última razón tenía el suficiente peso, pues Cartagena todavía se muestra circumspecto, a la hora de introducir estas lecturas. Un buen ejemplo de esta cautela nos lo depara el prólogo a su traducción del *De senectute* (3). En el mismo, dice que la mente humana, que funciona con el auxilio de los órganos corporales, suele fatigarse cuando se ocupa continuamente de la misma materia. La lectura de los clásicos, entonces, cuando es de textos que exhortan a la virtud, cuando encierran lecciones que son «honestas y non turbadoras del bien», debería ser un complemento a la vez útil y relajador del estudio de las «escrituras necesa-

---

una obra de edificación religiosa. El *Oracional*, está todavía inédito, aunque el prólogo ha sido reproducido por J. Domínguez Bordona en su edición de *Generaciones y semblanzas*, op. cit., págs. 217-219, y por F. López Estrada en «La retórica en las 'Generaciones y semblanzas' de Fernán Pérez de Guzmán», *RFE*, XXX (1946), págs. 341-343. Citado en lo sucesivo como López Estrada, «La retórica».

(3) La introducción de Cartagena a su traducción del *De senectute*, no ha sido editada (MS. 7815, Biblioteca Nacional de Madrid). Nuestra cita, y todas las restantes referencias a esta introducción están tomadas de la transcripción parcial reproducida por F. López Estrada en el citado estudio «La retórica», op. cit., págs. 346-348.

rias». En realidad, «los fermosos tratados de eloquentes oradores antiguos», aunque ignorantes de las verdades reveladas, no son incompatibles con las doctrinas cristianas, pues, como se ha dicho en otro lugar, aquéllos estaban guiados por la chispa de la razón natural, lo que les permitió decir «cosas notables» en hermoso estilo, procurando así al lector satisfacciones morales y estéticas, las cuales, actuando sobre su fe, estimulan en su alma el deseo de las acciones virtuosas. Pero sobre todo, estas lecturas refuerzan la comprensión de «la lección principal de la santa escritura». Todo lo anterior se contiene en un párrafo del citado prólogo (4), en que empieza por recomendar a los clásicos como lectura de puro entretenimiento y termina afirmando su utilidad para los «studia divinitatis».

En esencia, la defensa de los estudios clásicos por Cartagena no difiere de la llevada a cabo por Salutati, Vergerio, Vittorino da Feltre y otros educadores humanistas italianos del Quattrocento temprano (5). Todos coinciden en afirmar que la función propia del intelecto es examinar las cosas humanas y divinas. Además ponen el acento sobre todo en los valores morales de los autores clásicos, a quienes consideran más como educadores que como modelos para ser imitados. Coinciden también en encontrarle a la elocuencia antigua una cualidad estética, llamada por Cartagena «dulçura», a la cual añade una razón interesante: «E sy estos syn fe a fin de saber, tanto codiçiaban la sçiencia, que deuen fazer los catholicos, que allende deste fyn, tienden a otro mas alto?» (6).

Para ilustrar cuán avanzadas para su tiempo eran las ideas de Cartagena, basta comparar este pasaje con otro

---

(4) *Ibid.*, pág. 346.

(5) Véase W. H. Woodward, *Vittorino da Feltre*, op. cit., págs. 15, 21, 48-49 y G. Paparelli, *Feritas, humanitas, divinitas*, Mesina-Florencia, 1960, págs. 24 ss. También, P. O. Kristeller, *Renaissance Thought II*, op. cit., págs. 1-19.

(6) A. de Cartagena, *De senectute*, en F. López Estrada, «La retórica», op. cit., pág. 347.

de Juan de Castrojeriz, autor del siglo anterior, en su traducción y comentario al *De regimine principum*, de Egidio Romano:

> La cuarta cosa que deven haver los doctores e los maestros es que deven haver tales libros que siempre puedan aprovechar a si e a su discipulos, onde dice Seneca en la II Epistola que mucho embarga al omne haver muchos libros, tanto que los non pueda leer; ca si agora lee en el uno e agora lee en el otro, menos le aprovecha, ca asaz le comple haver aquellos que pueden bien leer e bien saber, ca el estomago que muchas cosas gusta enhastiase. E cuando son muchas las viandas e muy departidas non facen al omne pro, mas antes facen danno (7).

Aquí se interpreta a Séneca de manera diametralmente opuesta a como lo hace Cartagena, pero advirtamos cómo difiere también Castrojeriz en su actitud hacia los libros y el saber en general. Este autor era un franciscano que debe haber compartido los sentimientos antiintelectualistas de una facción de esta orden. Su énfasis en la filosofía moral, cuyo fin último «no es conocimiento, mas obra» (8), ciertamente reforzó la disposición de los nobles a no ampliar sus conocimientos culturales más allá de la mínima dosis que recibían en la niñez. En realidad, el impacto de esta obra puede haberse dejado sentir en un segmento social bastante amplio, pues como bien apunta Shaw, tal elaboradamente anotada traducción no iba destinada solamente a la educación del príncipe (Pedro el Cruel), sino que pretendía alcanzar a la sociedad entera (9). Otros predicadores y dirigentes religiosos se hacían

(7) J. de Castrojeriz, *Glosa castellana al regimiento de príncipes*, op. cit., II, pág. 164.
(8) *Ibid.*, I, págs. 13 ss.
(9) K. E. Shaw, «Provincial and Pundit: Juan de Castrojeriz' Version of 'De Regimine principum'», en *Bulletin of Hispanic Studies*, XXXVIII (1961), págs. 55-63. Véase la introducción de J. Beneyto Pérez a la *Glosa castellana al regimiento de príncipes*, op. cit.

eco de la desconfianza de Castrojeriz hacia los libros, en particular hacia la lectura de una diversidad de materias, de que podría resultar quebrantada la firmeza de las ideas admitidas y admisibles.

Mientras Castrojeriz comparaba los efectos del mucho leer con una indigestión de comida, Cartagena utilizaba con frecuencia este símil para reforzar su idea de que el alma, al igual que el cuerpo, necesita ser alimentada. A los teólogos y otros hombres cultos les diría que estas lecturas actúan como un tónico estimulante de la virtud; a la nobleza, la clase guerrera, se las comparaba a un opulento banquete, en el que, por mucho que se abusara de los manjares, no había que temer la indigestión. En realidad, «...non puede omne tanto saber que aun mas saber non le cumpliese. E si algunos con mucha sciencia yerran non es por della. Mas por sus perversas costumbres...» (10).

(10) En el *Doctrinal de caballeros*, que a pesar de su título medieval es realmente una obra socio-política en torno al origen, la función y los deberes de los defensores del estado, Cartagena, una vez más, insiste en erradicar la generalizada creencia de que armas y letras son incompatibles. Este tratado, además, con su aporte de razones jurídicas e históricas, es un ejemplo del «humanismo cívico» del autor, y debe ponerse en la línea del *De militia*, de Bruni. (Véase el valioso estudio de C. C. Bayley, *Renaissance Florence. The 'De militia' of Leonardo Bruni*, Toronto, 1961). Es muy probable que Cartagena se viera impulsado a escribir esta obra después que Santillana trajera a su atención la del humanista italiano. (Véase la carta de Santillana y la respuesta de Cartagena en *Obras*, op. cit., págs. 487-503). Es posible también que Cartagena escribiera este tratado pensando en la sociedad y el estado castellanos así como Bruni dirigía el suyo a la sociedad florentina. Cualquiera que sea el caso, en el *Doctrinal* Cartagena encuentra necesario promover el saber entre los «caballeros». El siguiente pasaje es digno de ser reproducido, por su valor como documento (y como respuesta a las opiniones de Castrojeriz): «Acostumbraron en los convites... e aun en los cotidianos yantares de las nobles personas Despues de las principales viandas traer frutas de diversas guisas Ca no entienden que es la mesa suficientemente servida si en ella se provee tan solo de los necesarios manjares del cuerpo Sy non se satisfaze tan bien a algunos deleytes que pide la gula aunque al estomago necesarios nin complideros non sean. E desto aviene a las vezes que non solo de las comarcas nin de cercanas provincias se buscan las frutas ca piensan que non es dulce el sabor quando el precio es pequeño mas de las trasmarinas re-

El hombre ha sido dotado por Dios de las facultades necesarias para alzarse «a la cognicion de las cosas que cuerpo non tienen, commo son las separadas substancias que angeles solemos llamar...» (11). Cartagena parece creer no solamente que la criatura humana participa de la naturaleza divina, sino que todo hombre se halla dotado de la capacidad intelectual necesaria para la conquista del saber: «non que diga que todos sean letrados ca la gouernaçion de la cosa publica no lo padesçe por que muchos son nesçesarios para labrar la tierra, e otros para la defender e algunos para negoçiar e otros para ofiçios e artifiçios que gouiernan e fazen fermosa la çiuilidad, pero cada uno en sy deue querer e preçisar el saber» (12). Es interesante observar cómo se le olvidó incluir en esta lista, que de otro modo cubre a todas las capas de la sociedad, a los «oradores», es decir, a los clérigos.

El esfuerzo por el conocimiento, que en último término abarca la comprensión de Dios, involucra la conciencia de la naturaleza propia, con sus potencialidades y sus limitaciones, así como con sus responsabilidades

---

giones e de dentro de asia la grande fasta este nuestro fin de europa en que vivimos acaesce traher confecciones e non conoscidas especias. A las quales si fuese preguntado aunque pudiesen fablar por ventura non podrian dezir el nombre de su tierra. Por que con la lengua peregrinacion la avrian ya con razon olvidado... E segund que en el mantenimiento corporal ay principales viandas e otras non tanto como frutas Asi en la governacion del ingenio hay algunas cosas principales e otras acesorias. Mas entre esta spiritual vianda e la corporal hay grand diferencia. Ca la corporal tomada allende de lo que es necesario trahe contractacion e fastio e engendra corporales e spirituales dolencias Mas aquella que govierna el entendimiento como es la sciencia non se puede en superhabundancia tomar. Ca non puede omne tanto saber que aun mas saber non le cumpliese. E si algunos con mucha sciencia yerran non es por culpa della. Mas por sus perversas costumbres Las quales quieren con sagacia sotil defender. Ca la sciencia siempre es buena...» (*Doctrinal*, IV). Debemos esta cita al profesor Guillermo Verdín, de Queens College, quien amablemente nos ha permitido ver el manuscrito del *Doctrinal*, obra de la que prepara una edición crítica.

(11) Prólogo al *Oracional*, en López Estrada, «La retórica», op. cit., págs. 341-342.

(12) A. de Cartagena, introducción al *De senectute*, *Ibid.*, pág. 347.

morales. Precisamente tomando como base esta conciencia que el hombre posee de su capacidad para autorrealizarse, los humanistas formulan su concepto de «humanitas». Dicho término no lo encontramos empleado por Cartagena, pero se infiere abundantemente de sus escritos que lo concibe exactamente igual que aquéllos, como veremos en páginas sucesivas con más detalle.

Porque el saber es inherentemente bueno, y porque ha sido buscado por el hombre a través de las edades, todo lo que ha sido acumulado constituye una reserva invalorable, de la que cada uno puede aprovecharse según sus necesidades. Es así como las contribuciones individuales al mismo, si son excelentes «no se gastan por el tiempo», sobreviviendo a la muerte. Ahora bien, es la antigüedad la que ha producido los más poderosos intelectos que hayan vivido, y ellos son, por lo tanto, los mejores educadores para aquellos que, queriendo sobresalir en cosas intelectuales, deben trascender el «saber» que está al alcance de todos, como asimismo los conocimientos impartidos en las escuelas. Es tarea ardua, que requiere adiestramiento, guía y mucho estudio, en razón de lo cual, la mejor edad para iniciarse es la niñez temprana, aunque nunca es tarde: «...el cual (estudio) cada vno desde niño e desde la cuna deue començar; e sy nigligençia o fortuna en la niñez gelo negare, sigalo en la moçedad: e sy la moçedad le errare, suplalo la mançebia; e adonde estas fallesçieren a lo menos en la vegez...» (13).

Jugando los estudios un papel tan importante en la instrucción ideal del nuevo hombre, según lo concibe Cartagena, éste volvió los ojos a los clásicos en busca de claves para la educación, y tal es la razón de que tradujera y anotara la obra de Séneca relativa a esta materia, no sin advertir, sin embargo, que dicho autor escribió en un contexto social diferente, por lo que algunos de sus preceptos ya no eran aplicables. Por ejemplo, Séneca señala que las artes liberales son las materias propias para

(13) *Ibid.*

los jóvenes pupilos libres. En palabras de Cartagena: «E todas las otras ciencias o artes han otros nombres pero no hay alguna que se llame liberal salve estas. E la razon dello es porque son dignas de hombre libre segun Seneca dize. Como si direse que los hombres libres suelen aprender estas artes. Ca no la acostumbran enseñar a los siervos porque en otras artes de manos se ocupan» (14). Para Cartagena, esta idea es ya inaceptable. Las artes liberales pueden haber sido propias de los hombres libres solamente, de aquí la palabra «libera», que Séneca asocia con «libre»; pero Cartagena sugiere también que «liberal» puede derivar de «liberi», es decir, «hijos». Aunque es una etimología menos exacta, conviene mejor a la idea de nuestro autor, quien quiere hacer de estas artes el estudio propio de la juventud en general, sin consideración a su origen social (15).

Esta última opinión se acerca mucho a la de Pier Paolo Vergerio (1370-1444), en su *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* (16). Pero mientras

(14) A. de Cartagena, *Libro de Lucio Anneo Séneca*, s/f., última década del siglo XV, f. xiii.

(15) *Ibid.*: «E aun con esta razon puede se ju(n)tar otra, la qual es esta. Liberi dizen en Latin por hijos y por los otros descendientes y usaron mucho en los tiempos antiguos y usan agora aun que no tanto assi principes como hombres de menor manera hazen a sus hijos aprender estas artes. E por ende puedense dezir liberales. Como si la llamasemos hiliales o artes de hijos».

(16) El tratado de la educación de Vergerio puede ser leído en una versión inglesa, en W. H. Woodward, *Vittorino da Feltre*, op. cit., págs. 96-118, y en la versión italiana preparada por E. Garin en *Educazione umanistica in Italia*, op. cit., págs. 63-119. Es difícil decir si Cartagena conoció esta obra, que había sido escrita hacia 1404. Nuestra impresión es que Vergerio era totalmente desconocido en España, y que toda semejanza entre él y Cartagena se debe a sus fuentes comunes, concretamente Séneca y Cicerón. Véase pág. 102, en que Vergerio escribe: «...we call those studies 'liberal' which are worthy of a free man; those studies by which we can attain virtue and wisdom». Para su opinión respecto a la compatibilidad entre armas y letras, similar a Cartagena, véase págs. 103 ss.; para la edad apropiada para iniciar la escolarización, págs. 102, 104; para el estudio como recreación, en la vida activa como en la contemplativa, pág. 104. Véase también Bruni, en *Epistolario*, ed. L. Mehus, Florencia, 1741, pág. 49, que extiende el concepto de la función liberadora de los estudios a los «studia humanitatis»: «humanitatis studia nuncupatur, quod hominem perficiant atque exornent».

este humanista creía que las artes liberales hacen al hombre libre, para Cartagena eran solamente una introducción a aquellos estudios que realmente salvan al hombre de su ignorancia y animalidad, y los cuales no aspiran a ser pecuniariamente provechosos, ni, en realidad, a obtener recompensa social alguna: «E para dezirte verdad yo no tengo en mucho ni cuento entre los bienes a cosa alguna, de que venga ganancia de dinero. Estos estudios oficios jornaleros son. E estonces son puechosos (sic)/provechosos/ si aparejan nuestro ingenio no sile detienen. E tanto es de tardar en ellos quanto coraçon no puede hazer otra cosa mayor. Ca comienço son de otras obras no son ellas obras perfectas» (17). El más alto bien al que el hombre puede aspirar es la «bienaventuranza», la cual solamente es alcanzable por la posesión de las virtudes morales junto con el estudio que permite el acceso a las virtudes intelectuales. Este es el de la elocuencia, que contiene a ambas, la retórica y la filosofía (18).

Ya hemos mencionado en otro lugar que Cartagena estaba firmemente convencido de que en la retórica clásica se podía hallar un número de preceptos que permiten comunicar las ideas de la manera más eficaz. Anotamos asimismo que la retórica no era, según él, simplemente un medio de embellecer el discurso, ni tampoco una técnica que ofrece un conjunto de reglas que dependían de la dialéctica, como la interpretaron los escolásticos. La función propia de la elocuencia es persuadir por medio de un discurso que armoniosamente combina la razón y el estilo, y que a la par estimula la práctica de los principios morales y de una vida de acuerdo con la verdad.

---

(17) A. de Cartagena, *Libro de Lucio Anneo Seneca*, op. cit., f. xxiii.

(18) Para un penetrante estudio en torno a la elocuencia humanística, véase Hanna H. Gray, «Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence», publicado por primera vez en *Journal of the History of Ideas*, XXIV, 4 (1963) y reimpreso en *Renaissance Essays*, ed. P. O. Kristeller y P. P. Wiener, Nueva York, 1968, págs. 199-216.

Cartagena era todavía un joven en sus treinta años cuando expresó estas ideas, y su entusiasmo por la retórica y la elocuencia clásicas es fácilmente discernible en los prólogos a sus traducciones de Cicerón. Y él mismo dejó bien sentado que sus ideas sobre la elocuencia eran totalmente desconocidas por sus compatriotas. En los quince años que siguieron, hasta su viaje a Basilea, parece ser que amplió sus conocimientos de esta disciplina, y el resultado de ello se refleja en su crítica de la versión latina de la *Etica a Nicomaco,* hecha por Bruni. Como veremos más adelante, una de las principales objeciones de Cartagena a esta traducción gira precisamente en torno al significado y la función de la elocuencia. Anticipamos que, al insistir en que el contenido no debe ser sacrificado a la forma, Cartagena está adelantándose a los argumentos de Pico y de Erasmo (19). Los tres dicen, en substancia, la misma cosa, que al imitar el estilo de Cicerón, un autor debe tratar de asimilar el espíritu de la elocuencia del romano a su propio estilo y lenguaje.

Después de su estancia en Basilea, Cartagena modificó algo sus ideas sobre la elocuencia, quizás como resultado del contacto con otros humanistas europeos presentes en el Concilio (20). En sus últimos escritos, su concepto de esta disciplina descansa en las Escrituras, en

(19) Sobre la disputa de Pico con Ermolao Barbaro en relación con la retórica, véanse las cartas que intercambiaron en E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento,* edición bilingüe, Milán-Nápoles, 1952, págs. 804-823 y 844-863. Sobre los problemas de la imitación véase también la carta de Poliziano a Paolo Cortese, (un «ciceroniano») y la respuesta de éste, *Ibid.,* págs. 902-911. Para las opiniones de Erasmo sobre la retórica y la imitación véase su ataque contra los ciceronianos en su *Ciceronianus sive de optimo dicendi genere,* en *Opera omnia* (Leiden, 1703-1706) II. También M. Bataillon, *Erasmo y España,* op. cit., págs. 272 ss., 314 ss., 407 ss.

(20) En relación con la creciente dependencia de Cartagena de los Padres de la Iglesia, es posible que el autor español fuera influido por Pizzolpasso, durante su estancia en Basilea. Véase la correspondencia entre Cartagena, Pizzolpasso y Candido Decembrio, casi polémica en tono, sobre Platón y San Jerónimo, en R. Fubini, «Tra umanesimo e concili», en *Studi Medievali,* tercera serie, VII (1966), págs. 323-270.

San Pablo, y, como se ha mencionado ya, en los Padres de la Iglesia, más específicamente en San Agustín y San Jerónimo. Pero una lectura detenida revela que este cambio es consecuente con su creencia de siempre, es decir, que en la verdadera elocuencia la forma y el contenido están fundidos. Los Padres de la Iglesia, al querer reconciliar la antigüedad con el cristianismo, habían revisado viejas formas para hacerlas aptas a contenidos nuevos, un objetivo adoptado por Cartagena a medida que se daba cuenta de la distancia histórica y espiritual entre la cultura de la antigüedad y la de una moderna sociedad cristiana.

En un breve pasaje del *Oracional*, escrito en 1454, sólo dos años antes de su muerte, Cartagena vuelve sobre el tema de la retórica y la elocuencia. Es interesante notar que, mientras treinta años antes, en el prólogo al *De inventione* había lamentado la total ausencia de la misma entre sus coetáneos, ahora dice que hay «elocuentes modernos» capaces de un discurso similar en calidad al de los antiguos (21).

Sin embargo, Cartagena se apresura a añadir que este tipo de elocuencia no conviene al tratamiento de materias de edificación religiosa: «Ca las oraçiones desta manera fueron en mucho tenidas en el tiempo pagano, que fue llamado gentil. Mas resplandeçiente despues el sol de la santa fee, tenebresçiose algund tanto el rresplandor de la lengua» (22). El primer pensador cristiano que recha-

(21) La totalidad del pasaje del *Oracional* en torno a la elocuencia, se encuentra en la citada obra de F. López Estrada, «La retórica» pág. 344: «Ca llamamos oraçion la fabla sollempne que a las vezes a prinçipes o a pueblos e avn a amigos se faze. commo fizieron demostenes e tulio e otros innumerables oradores de los siglos antiguos, asi griegos como latinos, *e fazen oy los eloquentes modernos*». (Subrayado nuestro). La autoridad para este tipo de elocuencia es todavía Cicerón: «E qual deue ser esta e que vigor suele tener, e que stilo e persuasiones a ella conuengan, muchos son los que lo èscriuieron; mas sobre todos dexemoslo a ciceron...».

(22) *Ibid.*, pág. 344. Debe ser notado que para Cartagena el declinar de la lengua y literatura latinas no es atribuible a las invasiones bárbaras, sino a los cambios radicales operados por

zó la oratoria clásica fue San Pablo, quien, admirándola, buscó sin embargo un medio de comunicación más accesible a las masas. Pero este cambio de estilo, según Cartagena, no consistió simplemente en evitar la elegancia del latín, sino que fue más lejos, consciente San Pablo de la incompatibilidad entre las viejas formas de elocuencia y el nuevo mensaje cristiano. Mientras la pagana se apoyaba sobre todo en la «humana sabiduría», lo que significa que hacía uso de los más altos logros intelectuales del hombre, la nueva tenía que descansar sobre la «demostraçion de spiritu e virtud», con el fin de que el hombre basara su fe, no en la sabiduría humana, sino en la virtud de Dios (23). Esta lección de San Pablo fue seguida por los Padres de la Iglesia (24), quienes en su síntesis de lo viejo y lo nuevo adaptaron la sabiduría clásica a las doctrinas cristianas e hicieron de las Escrituras la primera fuente del conocimiento. Como la sabiduría era ahora atribuible únicamente a Dios, transformaron la vieja «sapientia» en la nueva «scientia», a

---

la nueva filosofía cristiana de la vida. La ideología es, pues, el primer motor del cambio socio-cultural, según este autor.

(23) *Ibid.*: «Onde dixo el apostol (San Pablo) que non predicaua en las persuasibles e dulçes palabras de la humana sabiduria, mas en demostraçion de spiritu e virtud por que la fee de los oyentes, non se fundase en la sabiduria de los omnes, mas en la virtud de Dios».

(24) *Ibid.*, págs. 344-345: «Por ende, los santos doctos (los Padres de la Iglesia) que de aquella eloquençia clasica mucho sabian, dexaron el stilo soberuio de aquellos antiguos gentiles, que tanto a sus yngenios querian atribuyr que de actoridad de otro alguno non se curauan, mas en sus palabras propias ponían el vigor e fuerça de sus oraçiones e fablas, e rretornaronlo en otra mas firme manera. Ca avunque de eloquençia sean mucho fornidos pero adaptaronlo todo so las vanderas de la santa scriptura. E por eso, gregorio, ambrosio, agustino, jheronimo, e los otros sabios famosos que catholicamente scriuieron, e sçiençia e sanctidad, todo en vno juntaron, avnque con mucha eloquençia e de naturales sçiençias en algunos lugares basteçieron sus libros, pero todavia retornan e fundan sus dichos en la santa escriptura...».

la cual, ellos podían entonces contribuir «algund tanto de suyo» (25).

En suma, al urgir el cultivo de la elocuencia cristiana, y al deplorar al mismo tiempo las prácticas de aquéllos que imitan «aquel estillo antiguo, gentil e pagano», desdeñando «la suave e sana eloquencia de los santos doctores» (26), Cartagena no está atacando a los autores clásicos ni negando la importancia fundamental que la retórica tiene para los humanistas, sino mostrando su descontento ante la incapacidad de los modernos para absorber y adaptar la elocuencia antigua a las necesidades del presente.

Después de todo lo dicho, es ya hora de mencionar que, entre los pocos investigadores que han estudiado las tendencias intelectuales de Cartagena, existe un des-

---

(25) *Ibid.*, pág. 345: «E por esto, en los tiempos modernos, rresplandesçiente la claridat de la ley euangelica, aquella eloquençia e sçiençia bien fermosa paresçe que esta real via leuando, non presume ser sola por si nin se aparta de las sacras auctoridades, mas muy a menudo rretorna en ellas, e avnque algund tanto a la vezes diga de suyo...».

(26) *Ibid.*: «...e desplazeme cuando veo tender a aquel estillo antiguo, gentil e pagano e con grand stillo ynquerir aquellas oraçiones e viejos tractados que fizieron los griegos e avn los rromanos ante que la santa fee rresçibiesen; e arredranse de la suaue e sana eloquençia de los santos doctores que agora nombre, e de otros muchos que los siguieron...». N. G. Round, en su artículo «Renaissance Culture and its Opponents in Fifteenth Century Castile», op. cit., pág. 204, como también R. B. Tate, *Estudios sobre historiografía peninsular del siglo XV*, op. cit., pág. 71, interpreta este pasaje como muestra del concepto medieval del saber de Cartagena, opinión cuya validez examinaremos en breve. Baste por ahora decir que los humanistas italianos estuvieron plenamente conscientes de que autores como San Agustín, San Jerónimo y otros Padres de la Iglesia, aunque tardíos, estaban dentro de la tradición de la literatura latina, por lo que eran incluidos en el curriculum de las escuelas humanísticas. Para esta última cuestión véase R. Sabbadini, *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese*, Catania, 1896, págs. 138 ss.; W. H. Woodward, *Vittorino da Feltre*, op. cit., págs. 124 ss.; P. O. Kristeller, *Renaissance Thought*, op. cit., págs. 124 ss. Y véase también Petrarca, *Familiares*, XX, op. cit., IV, pág. 459: «Amavi ego Ciceronem, fateor et Virgilium usque adeo quidem stilo delectatus et ingenio, ut nihil supra... Sed iam nunc majus agitur negotium, maiorque salutis quam eloquentiae cura est. Legi quae delectabant, lego quae prosint... Iamque oratores mei fuerint Ambrosius, Augustinus, Hieronimus et Gregorius: philosophus meus Paulus poeta David».

acuerdo considerable con respecto al humanismo de este autor. López Estrada lo considera como a un exponente inconfundible de una forma muy específica de humanismo, mientras que otros, como Round y Tate, no ven en él sino a un autor que sigue todavía los dictados de la cultura medieval. Ahora bien, cuando López Estrada atribuye a Pérez de Guzmán, y por extensión a Cartagena, «un humanismo moral, de raíces senequistas e hispánicas, bíblicas y, por tanto, universales» (27), se hace comprensible el desconcierto de Round ante lo que se quiere dar a entender por «humanismo» (28). En primer lugar, el humanismo, como movimiento cultural, era altamente moral, hasta el punto de que los humanistas llegaron a identificar la filosofía con la ética, e incluso descuidaron el estudio de otras ciencias filosóficas. Pero estamos de acuerdo con López Estrada en decir que el humanismo de Cartagena hunde sus raíces en la tradición española. Este crítico distingue, con razón también, entre raíces «hispánicas» y «senequistas», aunque sin explicar la diferencia. Como estos dos conceptos se han identificado a menudo, no estará de más una breve aclaración histórica.

La «hispanización» de Séneca empezó con autores del siglo XV, tales como Mena y Pérez de Guzmán, quienes estaban orgullosos de la cuna española del filósofo, pero hasta el siglo siguiente esto no formó parte de una realidad cultural, e incluso entonces, sólo entre los más fervientes nacionalistas. En cuanto a Cartagena, no tenemos prueba alguna de que considerara a Séneca como la personificación del carácter o la filosofía española. Las raíces de su estoicismo, una filosofía que, además, en ningún modo determinó su mundo intelectual, se encuentran en la forma popular y ecléctica de su día: estrictamente cristiano y de inspiración ciceroniana tan-

(27) *Ibid.*, págs. 318-319.

(28) N. G. Round, «Renaissance Culture and its Opponents in Fifteenth Century Castile», op. cit., pág. 204.

to como senequista. Aunque es verdad que en aquel tiempo muchos creían que Séneca había tenido correspondencia con San Pablo, este error, originado sin duda en las afinidades mentales de ambos, no es fácil saber si fue compartida por Cartagena. En realidad, es más verosímil suponer, dadas sus reservas hacia Séneca, y su conocimiento de San Pablo, que el escritor español estaba muy consciente de la distancia ideológica que separaba a ambos pensadores (29).

En cuanto a las raíces bíblicas del humanismo de Cartagena, recordemos que no era nada infrecuente que los humanistas europeos cultivaran tales estudios, especialmente los que siguieron la tradición de los Padres de la Iglesia y de San Jerónimo.

Para Round, cuyo concepto del humanismo es estrictamente clásico y secular, el hecho de que la elocuencia «debiera tener una base ética y escritural», es un signo más de que «refleja no humanismo, sino un concepto del saber completamente medieval» (30). Pero el considerar por ello a Cartagena un autor medieval no está enteramente justificado, ignorando tal juicio las opiniones expresadas por este autor en sus prólogos a las varias traducciones de Cicerón, y no teniendo en cuenta, tampoco, las razones que le impulsaron a emprenderlas. Como hemos ya mencionado, la elocuencia humanística se basaba en la unión de la retórica y la filosofía, y esta última solía significar ética. Al propugnar que la elocuencia se someta a las Escrituras, Cartagena quería poner

(29) Véase el *Discurso* pronunciado en Basilea, en *Prosistas castellanos del siglo XV*, op. cit., págs. 214-215. Al hablar de la antigüedad cristiana de España, Cartagena examinó varias fuentes históricas sobre la cuestión de si San Pablo había predicado en España. Aunque creía que Dionisio, mucho más tarde reconocido como el seudo-Dionisio, había sido enviado a España por San Pablo, no hace referencia ni a la relación de Séneca con San Pablo, ni a la «hispanicidad» de Séneca. Véase también el «libellum» contra Bruni, en A. Birkenmayer, *Der Streit*, op. cit., pág. 174.

(30) N. G. Round, «Renaissance Culture and its Opponents...», op. cit., págs. 204 y 208.

el acento en la necesidad de una elocuencia cristiana, según se ha visto. De todos modos, este tema merece un examen más amplio, del que se desprenderá, creemos, la inexactitud del juicio de Round y Tate. Dicho examen nos conduce, en principio, a la figura del padre de Cartagena, Pablo de Santa María.

Don Pablo de Santa María, en los años que siguieron a su conversión al cristianismo, fue ampliamente reconocido como personaje importante en la vida política, intelectual y religiosa de Castilla. Viajó extensamente por el extranjero, comisionado políticamente por Enrique III de Trastamara unas veces, y otras como representante, en negociaciones comerciales, de la ciudad de Burgos, por aquel tiempo un centro floreciente de la industria lanera. Habiendo abandonado su posición de primer rabino de Burgos, se embarcó en otra carrera religiosa, ascendiendo rápidamente en la escala eclesiástica. En relación con ello marchó a la Universidad de París, entonces famosa por sus estudios bíblicos y teológicos, con el fin de obtener un doctorado en teología, con lo que aportaría así a las doctrinas cristianas ortodoxas sus vastos conocimientos en estudios talmúdicos (31). En París, donde leyó Escrituras, es probablemente donde formuló lo que serían sus *Adiciones* a los comentarios de la Biblia de Nicholás de Lira (32). En París también conoció a Pedro de Luna, a quien acompañó a Aviñón cuando éste fue elegido papa, jugando un papel clave —como *liaison* entre el papa y la monarquía castellana— en el apoyo a la frágil situación del papado durante los difíciles años del cisma (33). Por este tiempo era ya tal el renombre de Pablo de Santa María que cuando Fernando de Antequera accedió al trono de Aragón, aquél fue nombrado

(31) L. Serrano, *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena*, Madrid, 1942, págs. 9-117.

(32) *Ibid.*, págs. 110 ss. Las *Adiciones*, redactadas en los últimos años de su vida, fueron publicadas en 1429 e impresas varias veces después con el comentario de Nicholás de Lira.

(33) *Ibid.*, págs. 21-34. L. Suárez Fernández, *Castilla, el cisma y la crisis conciliar (1378-1440)*, Madrid, 1960, págs. 44 ss. y 75 ss.

para reemplazarle como tutor y «canciller mayor» del joven rey Juan II de Castilla.

Una persona con la mentalidad y la educación de Pablo de Santa María pudo muy bien haber participado en el fermento intelectual de Aviñón, donde, desde los días de Petrarca, las ideas humanísticas eran favorablemente recibidas y cultivadas (34). Es asimismo sumamente probable que, a través de su padre, Alonso de Cartagena entrara en contacto con este mundo de Aviñón a una edad temprana. Este hecho necesita ser más investigado, pero de momento todo parece apuntar, una vez más, a Aviñón como el origen del movimiento humanístico en España (35). Esta conjetura, por otra parte, no tiene nada que ver con el hecho cierto de que Alonso, en su juventud, tenía noticia de lo que los humanistas estaban haciendo fuera de España.

Salomón Ha Levi, como se llamaba Pablo de Santa María antes de su conversión, «estableció» en Burgos, según nos dice Serrano, una cátedra de estudios hebreos, principalmente talmúdicos: «En esta cátedra que le dio el título de maestro general de los judíos españoles, recogía primero y ampliaba después aquel renacimiento

(34) Es muy posible que Pablo de Santa María compartiera los intereses intelectuales de Benedicto XIII, que se reflejan en los libros que trajo a Peñíscola después de ser depuesto. Véanse P. Galindo Romeo, *La biblioteca de Benedicto XIII*, Zaragoza, 1929; D. de Molins de Rey, «La biblioteca papal de Peñyscola», en *Estudis Franciscans*, XXVII-XXIX (1922); y J. y T. Carreras Artau, *Historia de la filosofía*, op. cit., I, págs. 85-87. También el reciente estudio biográfico, E. Bayerri, *Un gran aragonés: el papa Pedro de Luna*, Barcelona, 1973.

(35) Aunque Cartagena, de acuerdo con Farinelli (*Italia e Spagna*, op. cit., I, págs. 12-13), se refiere sólo una vez al *De vita solitaria* de Petrarca, en una traducción de Séneca que realizó hacia el fin de su vida, probablemente conocía desde su juventud algunas de las obras morales del poeta italiano. Entre los libros del tío de Cartagena, Alvar García de Santa María, se encontraban el *De remediis* y el *De vita solitaria*; véase F. Cantera Burgos, *Alvar García de Santa María y su familia*, Madrid, 1952, págs. 198-199. Sabemos que Cartagena en su juventud continuó la *Caída de príncipes*, una traducción del *De casibus* de Boccaccio, que López de Ayala no terminó.

de los estudios escriturarios y juristas que durante el siglo XIV se obró en las aljamas de la península» (36).

Como erudito distinguido y como portavoz de sus correligionarios, se enzarzó en varias controversias con los teólogos de su tiempo, en relación con los dogmas cristianos. Parece razonable suponer que, a pesar de su conversión, Salomón Ha Levi y sus hijos conservarían las huellas de su pasado intelectual y cultural. Difícilmente puede ser una coincidencia el que el joven Alonso, cuando fue a estudiar a Salamanca, siguiera precisamente «aquel renacimiento de estudios escriturarios y juristas» (37). La familia (y la tradición familiar), como ha sido observado en un reciente estudio sobre el mundo social de los humanistas florentinos del Quattrocento, conservó su extraordinaria fuerza cohesiva en el seno de una sociedad cambiante, hasta el punto de que las posibilidades de éxito de un individuo dependían, en gran medida, de su tradición y legado familiar (38). Puede asumirse que el fenómeno se daba igualmente en España, y que los tales lazos serían incluso más fuertes en una familia de «conversos», máxime en una que se consideraba a sí misma de una casta especial. Don Pablo, en efecto, en su dedicatoria de las *Adiciones* a su hijo Alonso, le recuerda que no debe descuidar el estudio de las Escrituras, pues le incumbe a él, vástago de la casa de Levi, el continuar la tradición de una familia sacerdotal (39).

En vista de estos antecedentes familiares, la inclinación de Cartagena hacia las Escrituras no revela, como Round cree, un modo de pensar exclusivamente medieval, sino que se trata de un fenómeno cultural más complejo, cuyo hilo conductor nos lleva, no solamente a la Edad

(36) L. Serrano, *Los conversos*, op. cit., pág. 110.

(37) *Ibid.*, págs. 20-23.

(38) Para un análisis detallado de este aspecto ignorado del humanismo, véase Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460*, Princeton, 1963.

(39) L. Serrano, *Los conversos*, op. cit., pág. 110.

Media cristiana, sino también al pasado judaico del autor (40). Del mismo modo que los humanistas italianos se enorgullecían investigando los orígenes de sus ciudades, Cartagena estaba orgulloso de la antigüedad hebrea y de la Biblia, expresión de aquélla. En circunstancias angustiosas, como los tumultos contra los conversos, acusados de falsa religiosidad, Cartagena se irguió en defensa de la civilización hebrea, a la que consideraba superior a la antigüedad gentil (41).

Las ideas de Cartagena sobre el conocimiento y la sabiduría

Como se habrá hecho evidente a lo largo de nuestro estudio, Alonso de Cartagena, más que ningún otro español de su tiempo, tomó parte en las actividades intelectuales de lo que se ha venido a llamar el movimiento humanístico. Sus contribuciones, aunque relativamente desconocidas en España, fueron estimadas por los humanistas italianos más importantes, tanto en vida del autor como después. Es esta razón la que nos induce a seguir explorando su saber y sus ideas.

Con este propósito, volvemos nuestra atención al *Oracional*, algunos de cuyos pasajes han provocado interpretaciones divergentes por parte de meticulosos investigadores del siglo XV español (42). La obra en cuestión fue escrita para Fernán Pérez de Guzmán, un viejo amigo que vivía retirado los últimos años de su vida, y que se la pidió con el fin de edificarse religiosamente. Con el *Oracional*, Cartagena se propuso poner de relieve los méritos y la excelencia de la oración desinteresada, es decir, aquélla a la que nada «mueue e inclina sinon fe e deuo-

(40) Esto explica tal vez el interés de Cartagena en San Pablo y los Padres de la Iglesia a quienes consideraba estar más cerca de la nueva religión que había surgido de Israel.

(41) Cartagena, *Defensorium*, op. cit.

(42) Véase arriba n. 26.

çion» (43). Este tratado, con su contenido devoto, no es característico de la literatura humanística europea de mediados del siglo XV. Sin embargo, Cartagena lo escribe ya en edad avanzada, y todas las experiencias de una vida vivida en la época en que el humanismo asomaba en Castilla, se reflejan allí transidas por las inquietudes de este movimiento. Incluso cuando el autor se está refiriendo estrictamente a materias religiosas, nos sorprende con un concepto sobre su observancia y espiritualidad, que no encontraría un amplio eco hasta el siglo siguiente. Nos referimos concretamente a su creencia de que la fe habita dentro de uno mismo, y de que las Escrituras son la mejor guía para una vida virtuosa, de acuerdo con los preceptos religiosos.

Un examen de todo el *Oracional* excedería los límites que nos hemos fijado en el presente trabajo, habiendo de contentarnos con analizar con cierto detalle la breve introducción a ésta, la menos conocida (y por desgracia todavía inédita) de las obras de Cartagena.

El primer tema tratado por el autor es el proceso de adquisición de conocimientos y el concepto de sabiduría. Cartagena teme que la edad y los muchos cuidados entibien la curiosidad o la capacidad intelectual de su amigo: «Cydaua, noble varon, que los çeuiles trabajos junctos con los cuydados domesticos e el progresso de la edad que a la vejez va en vos declinando, atibiassen el vuestro deseo scolastico e el de proueer vuestro alto yngenio de guarniçiones de sçiençia... Por ende non es innatural nin deue ser hauido por non razonable si la nuestra intellec-

(43) F. Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*, op. cit., págs. 220-221: «Señor, yo he singular deuoçion en la oraçion e he grand fe en la utilidad que della se puede seguir...». En cambio, «...la limosna es tanto meretoria... pero algunos usan della e la exerçitan por ser de su natural francos e liberales; el ayunar, otros, porque son naturalmente abstinentes; la castidad, algunos, porque son frios de natura... los peregrinajes, otros, por deseo de ver tierras e naçiones estrañas; e aun oyr sermones, algunos, mas por la dulçura de la elocuençia que por deuoçion ni hedificaçion que dende reporten».

tiva potençia dexa o atibia o refria el obrar... o cuando nesçesidades sentibles acaesçen al cuerpo...» (44). El estudío depende en gran medida de la salud corporal y, para probarlo, Cartagena aduce numerosos ejemplos sacados de la antigüedad cristiana y pagana.

Utilizando una terminología que es una mezcla de expresiones escolásticas y populares, vierte una serie de ideas con reminiscencias de San Agustín, Platón, Aristóteles, el seudo-Dionisio y los filósofos árabes y judíos. Es sumamente interesante notar que la idea expresada en la cita anterior la encontramos en el libro II del *De anima*, de Averroes, donde se dice que la razón del hombre degenera con la adversidad del cuerpo, estando sobre todo el intelecto sometido a cambios por la acción del tiempo y el lugar. Estas palabras, que subordinan la salud del alma a la del cuerpo, son extraordinarias para aquel tiempo, y más extraordinario todavía es que las recogiera Cartagena. Ello nos recuerda la necesidad que existe de investigar mucho más ampliamente las corrientes filosóficas peninsulares del siglo XV. En cuanto a Cartagena, causa sorpresa comprobar lo variado y ecléctico de sus fuentes, hasta el punto de que no sería tarea pequeña identificarlas todas. Podemos, sin embargo, apuntar a ciertas semejanzas y diferencias entre sus opiniones y las de las escuelas mejor conocidas entre las que se basa. En conjunto, lo que se encuentra en Cartagena es una teoría en torno al proceso del conocimiento que difiere de las que eran corrientes en su día (45).

---

(44) Cartagena, *Oracional*, en López Estrada, «La retórica», op. cit., pág. 341.

(45) *Ibid.*, pág. 341: «Ca aunque el entendimiento humano por su incorporea potençia exçeda e traspase non solamente todos los corporales sentidos, mas aun las ymaginaçiones que allende de lo que sentimos muchas e grandes jornadas proceden e alcançen a lo puro yntelectual ynsensible a que sentido nin ymaginaçion alguna llegar non podrian. Pero en tanto que en esta compañia del cuerpo mortal dura, conuienele tener la sensitiva e la imaginativa potençias syn las cuales non podria texer la yntelligible tela delgada que la yntellectiva parte de la anima razonable, passado lo sentible e ymaginable, en su sublime telar, que es la alta contemplaçion, especulando texe».

El concepto del saber en Cartagena descansa en su interpretación de San Pablo, según el cual, el hombre se eleva de un conocimiento del mundo creado y visible a la percepción de «las maravillosas e invisibles cosas de Dios» (46). Pero nuestro autor también se apoya frecuentemente en San Agustín. En realidad, su premisa básica, que el conocimiento proporcionado por los sentidos es esencial para el saber humano, se sustenta en lo que escribió el santo, o sea, que aunque los sentidos pueden ser engañosos, ello no es razón suficiente para declarar inválido todo conocimiento adquirido por su mediación, como decían los escépticos (47). Pero tal tipo de saber es solamente el punto de partida, el momento en que el alma, en su ascenso hacia Dios, utiliza al cuerpo como medio de conocimiento. Por su parte, Cartagena, aunque influido por San Agustín, acentúa más que éste la función de los sentidos y de la imaginación, concediéndole mayor importancia al conocimiento práctico y humano, como ya vimos en otro contexto. De este modo, el deseo de aprender que muestra Pérez de Guzmán, a pesar de su edad provecta, le merece el siguiente co-

(46) *Ibid.*, pág. 342: «Onde segund la doctrina apostolica, la criatura del mundo, que es el omne, por las cosas que fechas son toma su salto para catar e entender las marauillosas e inuisibles cosas de Dios». Estas palabras, que pudieran ser atribuidas a San Agustín, proceden de la *Epístola a los romanos*, de San Pablo, 1, 20. En efecto, Cartagena siempre se refiere a este último como «el apóstol», y a sus escritos como «doctrina apostólica». La cita es del pasaje en que San Pablo explica cómo los paganos, sin el don de la gracia, habían también llegado a la idea de un Dios único. Es esta misma fuente la que, más adelante en el *Oracional*, informa la exposición de Cartagena respecto a la diferecia entre la elocuencia pagana y la cristiana. Véase la utilización de la misma fuente por Petrarca, en *Invectiva in medicum quendam*, op. cit., pág. 71.

Por las frecuentes referencias a San Pablo en los escritos de Cartagena se deduce que éste sintió por el pensador cristiano la misma reverencia que su padre, quien, al convertirse, eligió explícitamente el nombre de Pablo.

(47) San Agustín, *Contra academicos*, III, 10.23, y *De libero arbitrio*, III, 3.7. Véase también *De trinitate*, XV, 12.21, donde San Agustín especula en torno al conocimiento de los sentidos, en que basa la certeza de la existencia, contra los escépticos, quienes dudando del testimonio de los sentidos habían sugerido que la vida es un sueño.

mentario: «quanto se deua esto hauer por loable, ligeramente lo conosçera cualquiera que la ventaja que la anima razonable sobre el cuerpo tiene considerar quisiera... e pesar fielmente» (48).

El alma racional del hombre, dice Cartagena, sólo puede alcanzar dos niveles de conocimiento: el de los objetos corpóreos y el de los incorpóreos. Al primer nivel se llega por medio de los sentidos y de la imaginación y al segundo por el poder intelectivo del alma. Juntos constituyen el conocimiento humano. El primero es esencial para el segundo, como ya se ha visto en el caso de San Agustín: es el trampolín que permite el salto al mundo de lo no visible. Cartagena lo describe así:

> E paresçe acaesçer a la nuestra yntellectiva parte lo que veemos a las vezes fazer al buen saltador, que con piedras en las manos que le paresçen algund tanto cargar faze el salto primero, e aquellas dexadas e echadas arrera solo el por lo alto faze el salto segundo mas largo e ligero, alcançando a donde con las piedras non podiera llegar. E asi la anima yntellectiva del omne con el sentido e ymaginaçion, que son cosas de asaz peso cargoso, faze su salto primero, que es la cogniçion de las cosas corporeas. Ca asi como cosa que cuerpo non tenga non se puede por alguno de los çinco sentidos sentir, tanpoco se puede en la ymaginaçion consçebir; mas aquellas piedras que son sentido e ymaginaçion (dexadas) faze el salto segundo, que es la cogniçion de las cosas que cuerpo non tienen, como son las separadas substancias, que angeles solemos llamar, e todo lo incorporal... (49).

En esta breve descripción del proceso cognoscente, que contrasta con las teorías de la época, encontramos un primer intento de combinar la cábala judía y el neoplatonismo cristiano. Mucho antes que Ficino y Pico,

---

(48) En López Estrada, «La retórica», pág. 342.
(49) *Ibid.*, págs. 341-342.

Cartagena toma el concepto cabalístico de los tres mundos, el terrestre (o elemental), el celestial y el supercelestial, y lo adapta al citado neoplatonismo, al identificar el mundo celeste con el angélico (de acuerdo con los teólogos), o con el inteligible (de acuerdo con los filósofos) (50). Otra prueba del trasfondo cabalístico de este pasaje nos la da la idea de los «saltos», que sólo se encuentra en la teoría del conocimiento de un cabalista del siglo XIII, Abulafia (51).

Todo lo que el hombre pueda conocer más allá del límite descrito por Cartagena depende de la voluntad de Dios: «...e aun atrevese (el intelecto) a saber algo de la infinida divinidad en cuanto ella conosçer se consiente» (52). Este reino de las cosas divinas, que escapa a la comprensión del intelecto humano, podría ser aprehendido por la vía mística, pero Cartagena no parece creer en ella. Dios trasciende al hombre mientras éste permanece en la tierra, unido a su cuerpo (53).

Cartagena asume que, aunque el conocimiento de las cosas humanas es de una naturaleza inferior, todavía re-

---

(50) Para la referencia de Pico a los tres mundos véase *La dignità dell'uomo* (traducción italiana), ed. F. S. Pignagnoli, Bolonia, 1969, págs. 82-89. Sobre el cabalismo de Pico véase, entre otros, F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Nueva York, 1969, págs. 84-129.

(51) Véase Gershom G. Sholem, en *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, 1969, págs. 136-137. Escribe este autor acerca del «dillug» o «kefitsah» (salto) de Abulafia: «The jumping (from one conception to another) brings to light hidden processes of the mind, it liberates us from the prison of the natural sphere and leads us to the boundaries of the divine sphere». Las nociones cabalísticas de Cartagena son discernibles en muchos pasajes del *Defensorium*, y nos preguntamos si, con su conocimiento del Viejo Testamento, no sabría hebreo.

(52) *Ibid.*, pág. 342.

(53) En el *Defensorium*, op. cit., pág. 83, Cartagena insiste en que el intelecto del hombre no puede alcanzar la esencia de Dios: «...defectibilis quoque est (la razón natural) et ad supernorum contemplationem obscura, quod ex eo procedit, quia naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum nostra cognitio naturalis se extendere potest, in quantum ducitur per sensibilia. Ex sensibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere quod divinam essentiam videat, quia creature sensibiles dei virtutem aliquatenus non adequant».

sulta indispensable para el desempeño moralmente eficaz de la vida diaria. Una insistencia tan consciente en el conocimiento humano y en sus ramificaciones éticas, es algo desacostumbrado en un prelado de aquel tiempo, especialmente si se piensa que sus coetáneos consideraban que la forma más noble de conocimiento era aquélla que inquiría las primeras causas y principios, o se dirigía a la contemplación de las verdades divinas y de los atributos de Dios. De este modo, la postura secularizante de Cartagena, mezcla de influencias estoicas, aristotélicas y judaicas, supone una radical desviación del pensamiento escolástico tradicional (54).

Estas limitaciones que Cartagena impone al conocimiento humano, rasgo distintivo de su espistemología, constituyen la premisa básica de su pensamiento sobre otra cuestión, el concepto antiguo de sabiduría, además de darnos la clave para comprender la idea que tenía de sí mismo, del hombre y de Dios.

La sabiduría, desde los tiempos de Platón y Aristóteles, y hasta llegar a los últimos estoicos romanos, había sido invariablemente descrita o como el logro del bien supremo, o como suprema felicidad, o como buena venturanza (55). Pero con el cristianismo, empezando

(54) Cartagena y Maimónides coinciden en muchos puntos. Ambos insisten en la naturaleza trascendental de Dios, que el hombre tiende a describir falsamente en términos humanos. Esto es por otra parte necesario, aunque fuera únicamente para imprimir en el creyente el hecho de la existencia de Dios. Las Escrituras se expresan en lenguaje humano para bajar la verdad a la tierra. Dios es conocido a través de sus obras y se revela a sí mismo en parte en la Creación. Para Maimónides véase Leon Roth, *The Guide for the Perplexed: Moses Maimonides*, Londres, 1948, págs. 44-82.

(55) Para la cuestión de la sabiduría y su desarrollo, desde los tiempos paganos a través de la Edad Media cristiana y el Renacimiento, véase E. F. Rice, Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, Mass., 1958, capítulos 1, 2, 3, 6. Entre los tratamientos clásicos del tema conocidos por Cartagena está el de Platón, que define la sabiduría como una virtud intelectual y contemplativa que se ocupa de cosas inmutables y eternas (*República*, V,22,478e-480a) y el de Aristóteles, que la describe como la unión de la razón intuitiva y el conocimiento científico de las causas primeras (*Etica*, VI,7,1141b,6 y *Metafísica*, I,2,938a,6-7), este último repetido por Séneca en su *Epistolae*, LXXXIX.

con San Pablo, el concepto queda metamorfoseado, de una virtud humana, naturalmente adquirida a través del conocimiento de cosas terrenas, en un atributo de Dios que trasciende todo intento de ser entendido (56). San Agustín, todavía bajo la influencia del concepto pagano y estoico de la sabiduría humana, llegó a concebir una forma dual de la misma. Por una parte, siguió adherido a la fórmula paulina según la cual Dios es sabiduría inalcanzable, pues El solo es sabio y tiene conocimiento pleno de su propia naturaleza y de las cosas divinas; por la otra, reconoció, como los estoicos, una sabiduría concedida al hombre. Pero más que concebir ésta como un conocimiento enciclopédico de cosas divinas y humanas, como habían hecho Cicerón y Séneca, la definió como el esfuerzo del hombre por aprender cosas eternas o divinas. Entendía por éstas las verdades que emanan de Dios, el logro de las cuales permite al hombre participar en su luz y su bondad. En el ascenso hacia Dios, hecho posible por el don de la gracia, como el hombre se esfuerza por entender la naturaleza de Aquél que es sabiduría, verdad y felicidad, experimenta el deseo de poseer estos atributos, y en ello estriba la vida bienaventurada o sabiduría humana (57).

---

(56) En la primera *Epístola a los Corintios,* 1,19-24 y 3,18-23, San Pablo declara que Dios destruirá la sabiduría de los sabios, y que él ha hecho ya parecer necio el vano saber de este mundo. El espíritu de esta carta hizo mella en Cartagena, como se demuestra por sus muchas alusiones a ella. Véanse por ejemplo el *Oracional,* op. cit., pág. 344, y el *Defensorium,* op. cit., pág. 80, donde Cartagena comenta el pasaje de San Pablo: «Loquimur dei sapientiam quam nemo principum huius seculi cognovit» (Cor. I, 2,6-21), diciendo «Principes autem non imperatores aut reges aliosve militiarum exercitum duces qui non scientificis rebus intendere solent, sed philosophos et philosophorum principales ut pitagoram, zenonam, platonem, aristotelem et si qui alii fuerunt ardentis ingenii et similis auctoritatis intelligi voluit, qui de scientia absconditorum nature gloriari solebant. Hos ergo dicit sapientiam dei non cognovisse, quanto magis hii qui tanto ingenii acumine elevati non fuerunt, in presenti principes seculi nominari mererentur».

(57) Véase entre las varias obras en que San Agustín discute el problema de la sabiduría, *Contra académicos,* I, 8.23.

Antes del renacer de Aristóteles, provocado por las primeras traducciones de sus obras del árabe, la Edad Media cristiana se atuvo al concepto dual de sabiduría concebido por San Agustín. Luego, con la síntesis de ideas llevada a cabo por Tomás de Aquino, la sabiduría humana no quedó limitada a esta contemplación de la divinidad, sino que el concepto comprendió también los esfuerzos intelectuales del hombre, utilizando la vía teológica, para llegar a una comprensión racional de las primeras causas y principios (58).

Pero la idea de sabiduría, en Cartagena, difiere de la de ambas escuelas dominantes, la agustina y la aristotélica. Como hemos apuntado, el autor español es muy explícito al afirmar que la sabiduría solamente puede existir en Dios, y que todos los esfuerzos humanos por alcanzarla son inútiles (59). Tal aserto, basado en San Pablo y en las Escrituras, coincide también con uno de los polos del concepto dual que hemos visto en San Agustín. Pero éste, con respecto a la vida del hombre, estableció una distinción bien definida entre conocimiento y sabiduría

---

(58) Para la afirmación tomista de que «sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit», véase *Summa contra gentiles*, I,94; para la elaboración de las ideas aristotélicas y agustinas en el sistema de Aquino, *Ibid.*, III y *Summa theologica*, I, q. 1, a 2-7. Para la «sapientia» escolástica, E. F. Rice, Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom*, op. cit., págs. 13-16. Véase también, E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, trad. L. K. Shook, Nueva York, 1959, págs. 46 ss. y 223 ss. La tradición agustina, que encontró fervientes defensores en Anselmo, Bernardo, Buenaventura y Duns Scoto, continuó siendo popular entre los franciscanos.

(59) Cartagena constantemente le recuerda al lector la imposibilidad de conocer a Dios, pero ello no debe ser asociado con la corriente antiintelectualista de la Edad Media, popular entre ciertas órdenes religiosas y opuesta a la intelectualista de los escolásticos. Contrariamente a estos monjes, Cartagena nunca extendió la ignorancia a materias del saber secular y de la vida práctica, antes al contrario. Véase el prólogo al *Defensorium*, op. cit., págs. 63-64: «Non quod altitudinem divitiarum sapientie et scientie dei comprehendere presumamus, cum incomprehensibilia sint iudicia eius et investigabiles vie eius... Ex infinitis ergo aliquid contemplemur, non quod elucidare ipsam sacram scripturam que sapientie divine precepta et consilia continet presumptuose putemos...».

humana. El primero pertenece a la vida práctica o de acción, y la segunda a la contemplativa, que pondera ideas y verdades divinas (60). Cartagena, por su parte, hace caso omiso de esta última y concentra su atención en lo que San Agustín llama el conocimiento. Como jurista y diplomático, se hallaba evidentemente más interesado en los problemas de la vida moral y cívica del hombre (61).

La idea del conocimiento en Cartagena es una resurrección de la fórmula estoica «sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia», pero de la cual, el término «sapientia» ha sido sustraído y relegado al mundo inalcanzable de Dios. Se percibe aquí el esfuerzo de Cartagena por modernizar las enseñanzas estoicas y ponerlas en línea con el pensamiento cristiano (62). «Sapientia» es un concepto puramente intelectual, significando una vida bienaventurada («vita beata»), y Cartagena lo reemplaza por el más pragmático de ciencia, que es un objetivo alcanzable por medio del recto uso de la razón.

La sabiduría como atributo insondable de Dios, es un concepto que Cartagena toma de San Pablo. Sin embargo, a juzgar por sus escritos, no parece que adoptara

---

(60) San Agustín, *De trinitate*, XII, 14.22; para la cuestión del conocimiento y la sabiduría, *Ibid.*, IX, 3.3, también XII, 14.21-15, 25 y especialmente XIV, 1.3. Para el tratamiento de esta materia en San Agustín, E. Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Agustin*, París, 1949, págs. 140-163.

(61) De una lectura de sus obras se desprende que Cartagena piensa que la vida ideal combina los estudios con las responsabilidades sociales, políticas y económicas. Véase el *Oracional*, op. cit., págs. 341-342; la *Respuesta* a Santillana, en *Obras*, op. cit., págs. 487-503; y la dedicatoria a la traducción del *De senectute* en F. López Estrada, «La retórica», op. cit., págs. 346-348.

(62) Para la «scientia» entendida como filosofía, véase el *Oracional*, op. cit., págs. 344-345, donde Cartagena, al hablar de los Padres de la Iglesia «e otros sabios que catholicamente escriuieron» nos dice que éstos «todo en uno juntaron sçiençia e sanctitad»; para la «scientia» entendida como conocimiento en general, véase su dedicatoria a la traducción de Séneca en *Obras de filósofos*, op. cit., pág. 4: «Cuan dulçe es la çiençia... Aun aquel lo siente que nunca aprendio...».

esta idea impulsado por el desdén paulino hacia la vanidad y presunción humanas, ni tampoco por el desagrado que sentía hacia los teólogos escolásticos, quienes presumían de llegar, a través de sus estudios, a un conocimiento de la naturaleza divina de Dios, porque Cartagena se refiere a estas debilidades con un tono suavemente admonitorio. Tal vez su indulgencia tenga algo que ver con su circunstancia familiar, pues a lo dicho sobre su padre podemos añadir un hecho poco conocido, y es que su madre se negó a convertirse al cristianismo (63). El contacto tan íntimo con creencias distintas pudo llevarle a considerar la relatividad del conocimiento humano y la impenetrabilidad de Dios, a quien, en definitiva, se ha de llegar por un acto de fe. Sea como fuere, es el caso que su idea de que la sabiduría es inalcanzable esconde una actitud de comprensión y tolerancia, pues implica que las diferencias entre sectas no involucran a Dios sino a los modos en que El se ha revelado a los hombres.

Las ideas de Cartagena sobre la virtud y el honor

La lectura de las obras de Cartagena nos revela que la ética fue la parte de la filosofía que más le atrajo. Muy bien versado en leyes, historia, educación y política (estas dos últimas disciplinas, junto con la economía, formaban parte de la ética), las ciencias y la metafísica le interesaron tan solo en la medida en que podían afec-

(63) L. Serrano, *Los conversos*, op. cit., pág. 23. Aunque Serrano dice que la madre de Cartagena «negose en absoluto a dejar el judaísmo», añade que «abrazó el cristianismo pocos años después, merced a la correspondencia epistolar que con ella tuvo Don Pablo desde París y Aviñón». Esto parece dudoso, en vista de que Don Pablo «se acogió al privilegio paulino, consiguiendo... la disolución de su matrimonio con una mujer que tan obstinadamente rechazaba todo cambio de religión» (pág. 24). Incluso si ella se convirtió cierto tiempo después de la estancia de Don Pablo en Aviñón, es decir, sobre 1400, Alfonso nació en 1385 ó 1386, o sea que tendría ya 14 ó 15 años de edad.

tar su pensamiento moral y religioso. Que se sepa es el primer autor español en introducir en su obra ciertos cambios sutiles en la escala de valores, cambios que, como veremos, reflejan las necesidades de una sociedad en efervescencia.

En sus especulaciones en torno a la ética, la influencia del mundo moral antiguo es muy importante. A este aspecto de aquella cultura le habían llevado sus estudios profesionales en derecho civil y canónico, y sus actividades políticas y diplomáticas le aconsejaron no perder el contacto con dichas fuentes. El mismo Bruni, a quien Cartagena había criticado, reconoce el saber de éste: «Sacrae paginae codices familiarissimos habet, nec iis contentus philosophiam sibi asciscit, Platonem et Aristotelem cum Theophrasto et Arcesila indagatur, Ciceronis ac Senecae libros crebro euoluit, Quintilianeae disciplinae non parcit poetas et historicos omnes pariter nouit ac in deliciis habet» (64). Si Aristóteles y Platón (Cartagena fue uno de los primeros europeos en poseer una copia de la *Republica,* según Giovanni Gentile) le influyeron mucho, más lo hicieron Cicerón y Séneca, de quienes, aparte de sus ideas sobre retórica, que ya hemos visto, tomó otras concernientes a las virtudes morales, al estado, al ciudadano y a la ley natural (en Cartagena Dios sustituye a la naturaleza como principio rector de un bien ordenado universo). De los autores citados, y del pensamiento moral estoico en general, le atrajo la idea de que todo hombre, incluso el más pobre e insignificante, desempeña una función necesaria en el orden del universo, y debe hacerlo poniendo en juego toda la capacidad de que haya sido dotado. Es esencial la obediencia al estado, a cuyo cargo está hacer que se cumpla entre los hombres el plan de la creación. Todas estas influencias (a las que habría que añadir la de San Agustín y San Jerónimo, a quienes considera como los primeros clásicos cristianos) operan sobre Cartagena, quien

(64) A. Birkenmayer, *Der Streit,* op. cit., pág. 188.

reelaborará a partir de ellas conceptos como el bien y la virtud. El bien ya no es pensado por él en términos puramente aristotélicos (como se desprende del libelo, la única entre sus obras en que su parecer está claramente contrastado con el del filósofo griego), habiéndose desplazado el concepto hacia la revalorización de la vida activa, en mengua de la contemplativa, sobre la que la tradición aristotélica había puesto el acento.

En su análisis de los conceptos de la felicidad y del bien, Aristóteles había llegado a la conclusión de que este último, en su expresión más alta, era el estado del hombre que se había elevado, trepando eslabón por eslabón toda la escala (jerárquica) de las virtudes, a la virtud suprema, la contemplación de las primeras causas y principios. Es decir, la virtud suprema se encierra en una alta actividad intelectual. Tal conclusión es rechazada por Cartagena, quien opina que ha sido superada por el pensamiento cristiano, con su énfasis en la fe, en la humildad y en la caridad (65). En efecto, el elitismo intelectual aristotélico se avenía mal con una religión basada en estas virtudes, y que consecuentemente contaba entre sus santos y profetas a hombres sin ninguna instrucción formal e incluso sin capacidad para la misma, los cuales, por esta causa quedaban automáticamente excluidos del concepto aristotélico de la felicidad. Son de notar a este respecto las siguientes palabras de Petrarca que expresa las mismas ideas que Cartagena:

> Es mejor afanarse por una voluntad buena y santa que por un intelecto capaz. El objeto de la voluntad, según el hombre sabio, es el bien, el del intelecto, la verdad. Nunca la voluntad está exenta de mérito; pero el intelecto frecuentemente puede ser enturbiado por el crimen... Por eso, se equivocan quienes consumen su tiempo en aprender a conocer la naturaleza de la virtud, en lugar de

(65) En este punto, hay una cierta conexión entre Cartagena y la «docto ignorantia» de Petrarca y Cusa.

adquirirla, y... aquéllos que malgastan su tiempo en conocer a Dios en lugar de amarle. (Traducción nuestra) (66).

En la misma línea, Cartagena elevó las virtudes morales en la escala de los valores y, paralelamente, rebajó el mérito de la actividad intelectual pura. El bien más alto a que puede aspirar el hombre se consigue por medio de dicha virtud cuya práctica está al alcance de todo ser con uso de razón. Existe otro más alto todavía, el «summum bonum», pero éste no es sino el premio que reciben en la otra vida todos los que en ésta hayan practicado las virtudes morales. Este sumo bien, entonces, es igualmente accesible a todos.

Cartagena no desdeña la actitud intelectual pura, es decir, la aplicación del intelecto a la búsqueda desinteresada de la verdad, si ésta se halla indisolublemente unida con las virtudes morales. Pero mientras estas últimas son necesarias, la actividad intelectual pura, no lo es. Basta el recto uso de la razón que, como se ha dicho anteriormente, ha sido dada a todo hombre (y lo separa del animal) para distinguir entre el acto virtuoso, cuyo fin es bueno y verdadero, y el erróneo, cuyo fin es un bien sólo aparente:

De aquí se sigue que el apetito sensitivo o voluntario tiende a aprehender el bien, pero de tal hecho resultan a veces no pocos errores, pues frecuentemente se considera un bien lo que en verdad no es de la cosa; ni, en efecto, es necesariamente un bien aquello a que toda voluntad humana tiende, sino lo que *sub boni ratione* es aprehendido: por lo tanto, el fin de los actos humanos es un bien, pero un bien aparente. Si, en efecto, la voluntad humana nunca errara en la cognición del bien, todos unánimemente nos aplicaríamos a las virtudes, y no

(66) Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, en *The Renaissance Philosophy of Man*, op. cit., pág. 105.

tanta diferencia separaría al hombre inicuo del probo. (Traducción nuestra) (67).

Las virtudes morales de Cartagena son, más o menos, las de Aristóteles, es decir, hábitos del carácter (*electivi habitus*), externos o adquiridos (*adinventi*). Aunque Cartagena no explica qué sea lo que hace a estos hábitos virtuosos, dice que se adquieren a través de la participación activa en la vida de la familia, de la ciudad y del estado. Es evidente que esta idea refleja, como hemos dicho al principio, una realidad social. Desde comienzos de este siglo XV el humanismo cívico había venido insistiendo en la bondad de la vida activa. Estos humanistas solían salir de una clase en ascenso, la de los «letrados» (médicos, hombres de leyes, profesores, administradores del estado, etc.), gente que trabajaba y tenía una conciencia profesional.

Creemos que es de importancia el observar que Cartagena no parece conceder a la manifestación externa de la virtud un valor eterno, pues admite que es un producto social sujeto a cambios históricos. Esta actitud de relativismo frente a los valores necesariamente conduce a un cierto escepticismo y a una cierta tolerancia y pudo haber sido fomentada por su situación de converso.

Del escepticismo de Cartagena (un rasgo no poco común entre conversos y factor primordial de la deserción de muchos eruditos judíos al cristianismo) (68)

---

(67) A. Birkenmayer, *Der Streit*, op. cit., pág. 176.

(68) J. M. Millás Vallicrosa, en *Estudios sobre historia de la ciencia española*, op. cit., pág. 433, atribuye este escepticismo a las influencias averroístas que se habían extendido previamente entre los eruditos judíos de las clases pudientes. Cualquiera que fueran sus causas, se reconoce ahora que muchos de estos hombres educados adoptaron convenientemente la religión cristiana cuando los tumultos contra los judíos empezaron a asumir proporciones catastróficas en 1391. Como resultado de estos sucesos, los que habían mantenido su fe, como por ejemplo Hasdai Ben Abraham Cresca (1340-1410), de Barcelona, empezaron a rechazar el aristotelismo que antes había tenido entre ellos tantos adherentes, y a abogar por un retorno a las lecciones de la Biblia, donde encontraron las enseñanzas originales de la filosofía judía. Véase, I. Husik, *A History of Medieval Jewish Phi-*

existen trazas en el varias veces citado libelo contra Bruni, pero si volvemos nuestra atención al *Discurso* que pronunció ante el Concilio de Basilea para promover la política exterior de Castilla entre los delegados-humanistas de Europa, lo encontraremos claramente manifiesto. Hablando de la naturaleza de la virtud afirma que no hay un medio seguro de reconocerla, porque es «una cosa escondida e puesta dentro en la anima». En apoyo de esta interpretación estoica, Cartagena fuerza el significado aristotélico de virtud como «habito electivo», que escoge lo justo «por una buena medianeria», trayéndolo a su propio punto de vista. Sin embargo, esta opinión está en contradicción total con la manifestada en el libelo, donde la virtud moral queda inequívocamente definida como una cualidad externa («adinventus»), y no interna y subjetiva. Pero si Cartagena le da a la virtud aristotélica una interpretación estoica, en cambio, no lo es la conclusión. En realidad, si los estoicos, especialmente Séneca, llegan a un concepto de la virtud como algo que se encuentra muy hondo en la conciencia del hombre, se debe a que tal atributo es alcanzable solamente después de un largo proceso de exploración interior, en la línea del socrático «conócete a tí mismo». Cartagena, por su parte, rechaza este aspecto del pensamiento estoico, al afirmar, citando a Salomón, que si es imposible conocerse a sí mismo, y más, si cabe, conocer a otros, la virtud entonces permanece siempre oculta e inalcanzable. De aquí concluye que, incluso aunque «no la podamos saber de cierto», debemos esforzarnos en reconocerla en el hombre «por algunas presunpciones e señales» (69).

---

losophy, Nueva York, 1969, págs. 389 ss., y 428 ss. Para el renacer de los estudios cabalísticos como parte de esta reacción, que pretendía reestablecer un judaísmo independiente de Aristóteles, y basado más en lo espiritual que en lo puramente intelectual, teórico o especulativo, véase G. G. Sholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, op. cit., págs. 249 ss.

(69) Cartagena, *Discurso*, en *Prosistas castellanos del siglo XV*, op. cit., pág. 207. En este discurso, que Cartagena mismo tradujo del latín al español, escribe con respecto a la virtud:

Queda por explicar la razón de que Cartagena hable aquí de la virtud como algo escondido y misterioso, mientras que en el libelo la percibió como algo externo, un hábito adquirible. Pero no hay que olvidar el carácter político del *Discurso*. Para justificar sobre una base ética el honor debido a su rey —de naturaleza civil y política— tuvo que relacionarlo directamente con el valor ético de la virtud, sin la cual aquél no podía existir. Al exagerar *la infrecuencia de la virtud y lo difícil de su* identificación, cargó el acento sobre las «señales e presunpciones», el único hilo que nos conduce al descubrimiento de la persona virtuosa. Y al referirse específicamente al rey de Castilla, identifica «señales» como nobleza, antigüedad de linaje y mérito, que lo son en virtud de las aportaciones de los reyes de España a la Iglesia universal, cosas, por cierto, que podían ser predicadas de la institución monárquica, pero no del rey (70). Su conclusión es que el rey de Castilla es más digno de honor (se refiere a la prioridad para tomar la palabra en el Concilio, y al asiento del embajador y sus auxiliares) que el de Inglaterra. Los historiadores no nos dicen si Cartagena alcanzó sus objetivos políticos, aunque desde el punto de vista de la oratoria su discurso parece haberle dado una buena reputación. Sin embargo, la de-

---

«Pero, porque la virtud es una cosa escondida e puesta dentro en la anima —ca segunt Aristoteles difine e declara en el segundo de las Eticas, la virtud es un habito electivo que escoje las cosas por una buena medianeria segun conviene a nos, seguiendo la rason— como el ome discreto la determinaria? Por ende *non podemos conoscer perfectamente al otro, si es* virtuoso o non; e aun a nosotros mesmos non conoscemos, ca segun dise Salomon, non sabe el ome si es digno de amor o de aborrescimiento —Ecc., jx—. E por quanto en esto hay muchos errores e engaños son avidos por buenos e non lo son e a otros acaesce por el contrario... por ende trabajamos por presumir e conoscer donde ay virtud, por algunas presunciones e señales, pues non lo podemos saber de cierto. E donde sentimos mayores e mas resias señales de virtud, alli fasemos o devemos faser mayor honor». El escepticismo de Cartagena parece deliberadamente exagerado en este pasaje, con el fin de reforzar su pretensión de que el rey de Castilla era sin duda más virtuoso que el de Inglaterra y, por lo tanto, más digno de honor.

(70) *Ibid.*, págs. 207, 211-224.

bilidad de su argumento en lo relativo a las cuestiones éticas de virtud y honor es muy dudoso que escapara a la atención de los humanistas que representaban a otros gobiernos, especialmente aquéllos de las ciudades-estado libres y de las repúblicas.

Hay que señalar que, si en el *Discurso*, Cartagena intenta darle al honor un contenido político, con el fin de engrandecer la autoridad moral y política de su rey frente a las otras naciones europeas, en el libelo contra Bruni, escrito probablemente por aquel mismo tiempo, se adhiere al concepto tradicional del honor, que es estrictamente moral y excluye toda implicación política y social. Además, mientras que Aristóteles, Cicerón e incluso el mismo Bruni, consideraban la excelencia intelectual y especulativa como la única virtud digna no sólo de alabanzas, sino también de honor, Cartagena, de acuerdo con su concepto pragmático de la vida virtuosa, pone a éste en todas las actividades moralmente buenas, es decir, que han alcanzado un fin reconocido como bueno y verdadero (71). Por lo tanto, el honor no debe conferírsele a nadie exclusivamente en cuenta a sus logros intelectuales, como tendían a creer los «intelectualistas», ni mucho menos en cuenta a su nobleza o antigüedad de linaje, como Cartagena intentó probar en Basilea, pues tal atributo, él mismo dice en el libelo, sólo se deriva de la actividad virtuosa.

En vista de la atención que ha merecido el concepto del honor en los estudios de literatura española, debemos anotar que, para Cartagena, éste no es un fin en sí mismo, ni un objetivo que se obtenga por medio de la voluntad o del intelecto, como es el caso del bien y de la virtud. Menos todavía debe ser buscado el honor co-

(71) Véase Aristóteles, *Etica*, I, 12, 1101b-1102a. Para Cicerón, *De officiis*, I, V. Para Cartagena, A. Birkenmayer, *Der Streit*, op. cit., pág. 177: «Ex boni autem ueri assecutione quaedam resultat honestas: nam cum uirtuti honor debeatur et honestas nihil aliud sit, quam quidam status honoris, merito omnem virtuosam operationem, quia honore digna est, honestam iure dicamus oportet».

mo recompensa de esta última, pues si tal fuera el caso, quedaría degradada, olvidando que el premio lo concede Dios en la vida eterna, y es incomparablemente mayor que todo prestigio mundano. En definitiva, y como queda muy explícito en el *Discurso*, el honor no está dado por Dios; pertenece al reino del hombre, y aunque sea la distinción más alta que se le otorgue a la persona virtuosa, todavía es humana y por lo tanto finita e imperfecta. En términos estrictos, el honor ni siquiera está relacionado con la virtud, pues existe a causa de ella, pero ella puede existir sin él. El honor es «una cosa de fuera e estrinseca» a la virtud y a la persona virtuosa, pues reside «mas en el que la fase que en el que la recibe» (72). Siendo un homenaje a la virtud, el honor nos

(72) *Discurso*, en *Prosistas castellanos del siglo XV*, op. cit., pág. 206: «E paresçeme que es de acatar, que fablando propiamente, la honor non es devida a cosa alguna sinon a la virtud: ca la honor non es otra cosa si non una reverençia dada en señal de virtud... Non que por esto entendamos, que la honor es galardon de la virtud, segunt comunmente muchos omnes disen: que aunque Aristoteles, en el quarto de las Eticas, dise que la honor es galardon de la virtud, non se deve asi entender, porque los omnes non tienen otra cosa que dar. Ca, como la honor sea una cosa de fuera e estrinseca, e este mas en el que la fase que en el que la reçibe... pequeño galardon seria para la virtud... por quanto entre las cosas mundanas el honor es el mas alto bien que los omes pueden dar, por ende dan honor al virtuoso porque no tienen otra cosa mejor que le dar...».

Todavía en el siglo XVII, cuando el concepto del honor había evolucionado hacia el de la «honra», su significado ético original no había sido olvidado. Por ejemplo, Lope de Vega, en *Los comendadores de Córdoba*, (*Obras*, ed. Menéndez Pelayo, XI, 290b), escribe: «Honra es aquella que consiste en otro./Ningún hombre es honrado por sí mismo,/que del otro recibe la honra un hombre.../ser virtuoso un hombre y tener méritos/no es ser honrado... De donde es cierto,/que la honra está en otro y no en él mismo».

A pesar de todo lo que se ha escrito sobre los conceptos de «honra» y «honor» en el Siglo de Oro, todavía carecemos de una investigación sistemática del desarrollo del pensamiento moral durante los siglos XV, XVI y XVII en España. Hasta que no se haga una evaluación de las teorías en torno a la razón y las pasiones, que inspiraron las contiendas entre las varias escuelas éticas, no sabremos con seguridad lo que los dramaturgos, novelistas y poetas quisieron decir al popularizar estos temas. Las investigaciones de Leontine Zanta, *La renaissance du stoicisme au XVI siècle*. París, 1914, y las más recientes de Octave Nadal, «L'Ethique de la Gloire au XVII siecle», en *Mercure de France*,

informa tanto acerca del «hombre discreto», capaz de reconocerla cuando ésta se manifiesta, como acerca de la persona que la practica. El término honor denota también honestidad, con la diferencia de que «honestas» pertenece a la persona que en sus acciones alcanza no sólo el «bonum» sino el «verum». Pero el «honor» en sí, insiste Cartagena, pertenece más a la persona que percibe y reconoce estas acciones en otros. Por eso, todo acto virtuoso, digno de honor, puede justamente llamarse honesto.

Terminemos este punto con la siguiente observación. Cartagena insiste en distinguir entre el «bonum», el «verum» y el «honestum», censurando a Bruni, y a sus fuentes Cicerón y Séneca, por no haberlos diferenciado. Su análisis de estos términos es el mismo que el de León Hebreo en sus *Diálogos de amor* (73), y en vista de ello y de otras afinidades que no es necesario mencionar aquí, podemos deducir que la filosofía moral de Cartagena se nutre también de la tradición del pensamiento ético judío, que se había desarrollado en la península ibérica durante el siglo anterior. Debemos tener presente que León Hebreo, como su padre Isaac Abrabanel —un importante hombre de estado y un pensador por derecho propio—, había sido formado en las escuelas judías de la península antes de salir para Italia, en 1492, el año de la expulsión (74).

308, (enero-abril, 1950), págs. 23-34, y el excelente estudio de A. Levi, S. J., *French Moralists*, Londres, 1964, aunque se refieren a la evolución del pensamiento ético francés, arrojarían alguna luz sobre las ideas de los moralistas españoles del siglo XVI y XVII.

(73) León Hebreo, *Diálogos de amor*, trad. Garcilaso de la Vega, Buenos Aires-Méjico, 1947, págs. 19, 28-29, 40-42.

(74) El pensamiento de Hebreo es una síntesis de ideas platónicas y judaicas —según habían evolucionado desde Philo y a través de Avicebrón y otros pensadores posteriores— combinadas con nociones derivadas de la cábala y de Hermes Trismegistus. Bajo la influencia de este último escribe lo siguiente: «Sabida cosa es que yo soy mosaico. En la sabiduría teologal me abrazo con esa segunda via (platonismo), porque verdaderamente es teologia mosaica; y Platón, como aquel que tuvo mayor noticia de esta antigua sabiduría..., y Aristóteles... no teniendo la enseñanza de nuestros teólogos antiguos... Empero Platón, habiendo aprendido de los viejos de Egipto, pudo sentir más adelante...». (*Ibid.*, pág. 304; véase también págs. 305 ss).

Cambios en el concepto del honor durante el siglo XV

El concepto del honor anteriormente descrito, indirectamente relacionado con la persona virtuosa, pero indisolublemente unido al acto en una relación de causa a efecto, encontró una acogida favorable entre los moralistas y «letrados» del siglo XV. Estos, cuyos números iban en aumento y que de origen oscuro pasaban a ocupar cargos preeminentes en la sociedad gracias a su saber y a sus credenciales universitarias, justificaban su ascenso como el premio a sus presuntamente virtuosas actividades. De aquí la proliferación de literatura moral y social tendente a probar que el honor no debe serle concedido a una persona en razón de su linaje o riqueza, sino de sus acciones.

Incluso en el *Discurso*, Cartagena muestra su aceptación del sentido tradicional del honor como válido tan sólo dentro de un contexto ético, cuando reafirma la tesis de que tal atributo únicamente puede derivarse de la virtud. El problema que aquí surge es por qué, en lugar de exaltar las cualidades morales del rey, o sus actos virtuosos —que de acuerdo con Cartagena bastarían para situarle como «primus inter pares» en la comunidad de príncipes cristianos— el autor prefiere apoyar su argumento en «señales» de virtud que difícilmente pueden ser consideradas como consecuencia de la conducta moral del rey. Además, ¿por qué sintió la necesidad de dar un análisis detallado de la naturaleza ética de la virtud y del honor cuando todo lo que realmente quería probar era la superioridad política de su rey? Que Cartagena tenía conciencia de estar tratando de cuestiones no relacionadas lo atestiguan las precauciones que tomó en la presentación de su argumento, y también el hecho de sentirse impelido a estirar un poco las premisas de su concepto del honor al decir que la virtud es difícil de identificar, por lo que es necesario basarse en sus «señales».

La ambigüedad que se percibe en el argumento de Cartagena se origina principalmente de su intento de reconciliar nuevos intereses políticos con convicciones morales tradicionales. Tal compatibilidad tenía que serle esencial, pues estaba comprometido con las teorías políticas elaboradas durante siglos anteriores de acuerdo con cierta visión del mundo. La Edad Media, que había ordenado la creación entera en un sistema coherente e inmutable, en el que cada parte tenía su sitio, subordinó la política a la ética, y canalizando ambas hacia un común objetivo religioso, la salvación, consiguió, al menos en teoría, minimizar las contradicciones resultantes de una combinación de esferas tan opuestas. De acuerdo con esta visión del hombre y del mundo, el rey fue identificado con la ley del país, y lo que es más importante, con las virtudes morales de sus súbditos. Convertido así en el depositario de todas las virtudes, fue el ejemplo al que el pueblo debía volverse en busca de guía moral, y el espejo que reflejaría la virtud del pueblo mismo. Este concepto del rey como encarnación de la virtud —que automáticamente le hacía también digno de honor— se había originado en absoluta creencia estoica en aquélla y en las obligaciones morales individuales, esenciales para la salvación del cristiano, y en la idea germánica del rey como dirigente escogido entre iguales por su excelencia («primus inter pares») (75). Dicha dimensión ética fue reforzada en el caso de Cartagena por su creencia de que

(75) Para una exposición de las influencias estoicas, cristianas y germánicas que contribuyeron a la definición del rey, véase la introducción de Mario Penna a *Prosistas castellanos,* op. cit., Para más información acerca de las teorías políticas sobre el rey en la España medieval, véase A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media,* Madrid, 1964, capítulos VI-IX; idem, *Estudios de historia del pensamiento español,* op. cit.,; y para el desarrollo de las teorías políticas en el Siglo de Oro, idem, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento,* op. cit.

el rey y la monarquía habían sido instituidos por Dios, como se demuestra en el Viejo Testamento (76).

Aunque estas creencias éticas tradicionales eran todavía ampliamente aceptadas en los tiempos de Cartagena (77) —e incluso más tarde, por elementos más «conservadores»— su significado, sin embargo, no siempre coincidía con las nuevas situaciones creadas por cambios socio-políticos y culturales. Ya hemos anotado, por ejemplo, que la idea de Cartagena de una vida moral se centra en las actividades de la vida práctica. Si el cuidado de la hacienda familiar (apenas hay un escritor del siglo XV que al referirse a alguien omita hablar de este aspecto de su persona) (78) es un punto importante de las obli-

---

(76) Véase A. Sicroff, *Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du XVe au XVIIe siècle*, París, 1960, págs. 49 ss. Lo mismo que Cartagena opina Mosén Diego de Valera, en *Espejo de verdadera nobleza*, en *Prosistas castellanos*, op. cit., *pág. 100. Esta interesantísima* figura del siglo XV, con frecuencia nos sorprende con sus cartas a los reyes, abiertamente críticas (vivió los reinados de Juan II, Enrique IV y parte del de los Reyes Católicos).

(77) Pérez de Guzmán en *Generaciones y semblanzas*, op. cit., págs. 115-129, al hablar de Juan II, pone le culpa de las discordias y desórdenes sociales en la falta de virtud del rey: «Pero como quier que de todas estas gracias ouiese razonable parte, de aquellas que verdaderamente son virtudes e que a todo ome, e principalmente a los reyes, son necesarios, fue muy defetuoso...».

(78) El mismo Pérez de Guzmán, más tradicionalista que Cartagena, concibe la virtud en términos de la vida práctica, y su concepto de la «fazienda» es el mismo que el de «masserizia» del italiano Leon Battista Alberti (*Della famiglia*, ed. R. Spongano, Florencia, 1946, págs. 228-415), y contiene un claro elemento de «adquisición», en puro espíritu capitalista, contrariamente a Max Weber (quien discutió en torno a Alberti), para quien tal idea es de origen protestante.

Pérez de Guzmán (*Generaciones*, op. cit., pág. 100), refiriéndose a Villena, dice que «a los negocios del mundo e al regimiento de su casa e fazienda era tanto inabile e inabto», y en cuanto al rey Juan II (pág. 118) afirma, en tono de franco reproche: «Ca la principal virtud del rey, despues de la fee, es ser industrioso e diligente en la governación e regimiento de su reyno. Tanta fue la negligencia... en la governación del reyno, dandose a otras obras mas pazibles e deleytables que utiles nin honorables...» (honorables en el sentido en que derivan de las acciones virtuosas).

gaciones del hombre, de modo similar la administración del estado es la mayor responsabilidad del rey. Como la monarquía está aspirando a la centralización del poder, y el estado se halla algo mejor organizado, la eficacia de su administración empieza a depender más de la política y la economía que de la ética y la religión.

En vista de lo dicho, el tratamiento dado por Cartagena a la ética y a la política en el *Discurso,* constituye un valioso documento de su tiempo, pues en él se advierten los primeros síntomas de una larga crisis como resultado de la cual ciertos valores serán reemplazados por otros o simplemente abandonados. Por ejemplo, mientras que por una parte vemos a este autor tener conciencia de la estrictamente moral noción del honor refrendada por la tradición, por otra se da cuenta de que tal honor, cuando definido como reverencia a las virtudes personales del rey, ya no es un concepto defendible. En realidad, si hemos de creer a Pérez de Guzmán, Juan II, a quien Cartagena representaba, era cualquier cosa menos virtuoso. Además, había dejado los asuntos del estado en manos de Don Alvaro de Luna, y a éste debería dársele el crédito y el honor por su habilidad en el gobierno y administración. Incluso el citado Pérez de Guzmán, uno de los más irreductibles enemigos de Luna en el bando aristocrático, al esbozar el retrato de éste, dice que «non se puede negar que en el non ovo asaz virtudes cuanto al mundo» (79). Considerando la codicia, las ambiciones, los engaños y las intrigas que dicho autor atribuye a este prototipo temprano de gobernante maquiavélico, y tenien-

---

Mosén Diego de Valera es todavía más explícito al relacionar la virtud con la adquisición de riquezas: «...riquezas, sin las quales no se puede luengamente conservar grand estado, ni dar fin a cosa magnifica. Ca el alto coraçon si caresce de bienes de fortuna, su virtud mostrar no se puede. Ca bien podria ser un honbre pobre asi de grande coraçon cuanto Aleixandre, mas como podria ser en acto su virtud reduzida, careçiendo de bienes exteriores?» (*Tratado de providencia contra fortuna,* en *Prosistas castellanos,* op. cit., pág. 142).

(79) Pérez de Guzmán, *Generaciones,* op. cit., pág. 133.

do en cuenta además que le reconoce «asaz virtudes», resulta evidente que incluso para un tradicionalista como él, la virtud moral significaba excelencia en acciones de una naturaleza práctica («cuanto al mundo»). Lo que resulta más sorprendente es el hecho de que, como Cartagena, Guzmán no distinga entre ética y política, llamando virtuoso a un hombre de tan pocos escrúpulos.

Este es el dilema presente en el *Discurso* de Cartagena. Y aunque este autor intentó reconciliar la política con la ética, ello no haría sino acentuar más enfáticamente su incompatibilidad, y la fricción entre ambas esferas se iría haciendo mayor. Como apunta Mario Penna, una distinción entre ética y política es ya patente en algunos escritos de Mosén Diego de Valera, quien representa a la generación siguiente a Cartagena, Pérez de Guzmán, Santillana y Mena (80). Añadamos que Valera, más que escritor alguno del siglo XV, se apoya en las ideas de Cartagena, a quien constantemente cita (81).

Una actitud más moderna en relación con la ética y la política la encontramos en Alonso de Palencia, quien, después de Nebrija, es el humanista más importante de Castilla en las últimas décadas del siglo XV. Educado primero en la casa de Cartagena, y más tarde en Italia, en la del famoso humanista griego Bessarión, nunca dejaría de ser un gran admirador de la cultura del Quattrocento. Sus habilidades políticas se revelan no sólo en sus escritos sino también en su participación en los acontecimientos que tuvieron lugar durante el reinado de Enrique IV. Recordemos que Palencia había reemplazado a

(80) Véase M. Penna, introducción a *Prosistas castellanos*, op. cit., cxxvii-cxxxvi. El autor sugiere que Maquiavelo pudo conocer el *Doctrinal de príncipes*, de Valera, ya que esta obra estaba dedicada a Fernando el Católico, un rey que interesó grandemente al italiano, y puesto que una copia de la obra citada se encuentra en la biblioteca de Parma. Sin embargo, Penna no dice cuándo esta copia llegó a Italia.

(81) Véase en *Prosistas castellanos*, op. cit., págs. 79, 101 y 90, cómo las ideas de Valera sobre la nobleza son similares a las que Cartagena expuso en el *Defensorium*.

Mena como «secretario de latín» y como historiador de la corte, y en razón de ello estuvo durante un tiempo al servicio del antes mencionado rey. Palencia era un crítico de la nobleza, a la que acusaba de estar desgarrando al país, y llegó un momento en que abandonó el partido del rey para unirse al hermano del mismo, Alfonso, que se había levantado como pretendiente a la corona. Al dicho Alfonso, estando en Sevilla, Palencia le recomendó la creación de las «hermandades», iniciativa violentamente combatida por la nobleza andaluza. Muerto Alfonso, Palencia ofreció su apoyo a la hermana del rey, Isabel, desempeñando un papel muy importante en el arreglo del matrimonio de ésta con Fernando de Aragón. Consiguió además, jugando sus bazas con gran destreza, ganarse el muy improbable apoyo de una nobleza siempre recelosa del poder central, por todo lo cual puede afirmarse que su papel en el establecimiento del estado moderno español, inaugurado por los Reyes Católicos, no fue nada desdeñable.

Pero llegados a este tiempo la ética y la política ya no están confundidas. En realidad, más que otra cosa, la primera es puesta al servicio de la segunda. Fernando el Católico, cuya presencia empieza a hacerse sentir en Italia, atrae la atención de Maquiavelo, como dice Chabod, por su faz tranquila e imperturbable, y por aquellas sus palabras que hablan de nada sino de paz y fe (82). Fernando será uno de los modelos de gobernante excelente escogidos por Maquiavelo en *El Principe,* un tratado en que el problema entre la ética y la política que vimos asomar a la superficie en Cartagena, quedará finalmente resuelto. Es Maquiavelo quien (después de una larga experiencia política) separaría completamente ambas esferas, reduciendo la política al arte de gobernar, con sus propias leyes y principios, independientes de toda otra actividad.

---

(82) F. Chabod, *Machiavelli and the Renaissance,* Nueva York, 1958, pág. 19.

Con esta creciente conciencia de la política (y de la economía) como entidad independiente, el concepto del honor sufrirá varios cambios de significado, y al llegar al siglo XVII, «la honor» de Cartagena, un producto secundario de la virtud, se habrá transformado en la famosa «honra», supremo valor ético en sí mismo, que en algunos casos incluso reemplazará a la virtud.

Debemos, no obstante, decir unas palabras sobre las modificaciones específicas que la noción del honor sufre en el siglo XV, como resultado de nuevas actitudes morales y de la nueva sensibilidad religiosa, a su vez reflejo de cambios experimentados por la estructura económica y social (83).

Relacionando los usos semánticos del término «honor», como aparece en los textos literarios del siglo XV, podemos claramente discernir una pauta de cambio. De designar reverencia por la virtud, pasa más y más a ser confundido con el reconocimiento de los logros sociales y económicos del individuo, debiéndose ello, en parte, a que la virtud misma iba siendo identificada con el éxito del hombre en los asuntos mundanos. Hacia los últimos veinte y cinco años del siglo, a medida que los económicamente encumbrados, pero no pertenecientes a la nobleza, aspiran al reconocimiento social, las palabras «honor», «honores» y «honras» empiezan a usarse de modo intercambiable, para significar premios, posición social y, naturalmente, riqueza. Esta transformación gradual, que condujo a la «reificación» del concepto del honor, fue ciertamente promovida por el desarrollo, ya aludido, de un sistema administrativo nacional, con la consiguiente formación de una incipiente burocracia de «letrados»

(83) Para el desarrollo económico de España en esta época, véase Jaime Carrera Pujal, *Historia de la economía española*, 5 vols., Barcelona, 1937-1947; J. Vicent Vives, *Historia económica de España*, Barcelona, 1959; J. H. Elliot, *Imperial Spain, 1469-1716*, Nueva York, 1966. Para el aspecto sociológico de la España del siglo XV, véase A. Maravall, *El mundo social de 'La Celestina'*, 2.ª ed., Madrid, 1968.

y de otros profesionales, por la militarización de una monarquía centralizada y expansiva, y, sobre todo, por la aparición de una clase urbana de mercaderes ricos, burgueses y oficiales.

Cronológicamente, la línea divisoria se sitúa hacia mediados del siglo. Antes de este tiempo, predomina la idea de que el honor no puede ser concebido independientemente de la virtud, como vemos en los escritos de Cartagena, Santillana, Pérez de Guzmán, Mena y todos los de su generación (84). Una excelente ilustración de este concepto del honor nos la ofrece Mosén Diego de Valera, cuando cuenta que, en la Roma antigua, el templo de la virtud y el templo del Honor habían sido planeados de tal modo, que el único acceso a este último era pasando por el primero (85). Sin embargo, en Valera, encontramos ya la noción de honor ligeramente cambiada. Por ejemplo, mientras que Cartagena dice, como hemos visto, que «la honor» no es nada sino «reverencia dada en señal de virtud», Valera dirá que «dignidad» es un «rresplandesçimiento de honra a quien es reverencia devida». O sea, que el honor ya no es sinónimo de reverencia sino de «dignidad», un término que denota riqueza o rango personales. Aquí, el honor en sí mismo se ha vuelto objeto de reverencia (86).

Esta generación distinguía también entre honor y tales otros conceptos como «fama» y «gloria», que dependían de la virtud. Estos últimos habían sido rein-

---

(84) Villena, un predecesor, expresa un concepto del honor similar en su dedicatoria de *Los doce trabajos de Hércules*, op. cit., pág. 5: «Muy honorable e virtuoso cavallero, ya sea por vulgada fama fuese informado de vuestras virtudes, mucho mayormente agora he avido conosçimiento de aquellas...».

(85) Mosén Diego de Valera, *Espejo de verdadera nobleza*, en *Prosistas castellanos*, op. cit., pág. 93.

(86) *Ibid.*: «E como propiamente fablando, dignidad sea un replandesçimiento de honra a quien es reverencia devida, esta (dignidad) deve ser dada a los virtuosos.» (Para Cartagna, véase el *Discurso*, op. cit., pág. 206.) La «dignidad» que Valera asocia con la honra es el premio social o económico dado por reyes y príncipes.

troducidos con la primera influencia del humanismo y del renacer de la antigüedad. Cartagena, que como sabemos poseía un conocimiento considerable del pensamiento moral antiguo, los enumera como si cada uno de ellos tuviera un sentido diferente. «Se da honor e gloria e fama a los reyes», escribe, «porque son tenidos por excelentes en virtud» (87). La distinción parece descansar tanto en la cualidad como en la amplitud del reconocimiento concedido a la persona virtuosa. El honor es una reverencia individual por la virtud de otro, mientras que la fama es el reconocimiento público de la virtud de un hombre. Esta última es lo que Villena llama «vulgada fama», también descrita por Mena como «fama vulgar e notoria» (88). Es, en realidad, aquella fama popular definida por Cicerón como «adumbrata imago gloriae», y que dicho autor distingue de la «gloria», la cual es un «consentiens laus bonorum» o sea, la alabanza o reverencia unánime otorgada por todos los hombres virtuosos o excelentes (89).

Junto con la «fama» como reconocimiento público, Cartagena, Mena, Pérez de Guzmán y otros, quieren también extender este concepto a la posteridad, por su valor como ejemplo moral para generaciones futuras (y también por el deseo personal de combatir el tiempo). Y mientras Mena y Pérez de Guzmán están más interesados en la «fama» de la nobleza española, poniendo de relieve sus acciones, sus hechos heroicos y sus virtudes prácticas, Cartagena, por otra parte, prefiere el tipo de fama adquirido por medio de la actividad intelectual, y que descansa únicamente sobre la excelencia de los escritos (escriptura turable) que uno deja tras sí (90).

---

(87) Cartagena, *Discurso*, op. cit., pág. 207.

(88) Villena, *Los doce trabajos de Hércules*, op. cit., pág. 5. Mena, *El laberinto*, op. cit., pág. 116.

(89) Cicerón, *Disputationes Tusculanae*, III, 2. Para el concepto de «fama» no tratado en los términos de nuestra exposición, véase M. R. Lida de Malkiel, *La idea de la fama en la edad media castellana*, Méjico, 1952.

(90) Vése su carta al Marqués de Santillana, en *Obras*, op. cit., pág. 491.

En cuanto a lo que esta generación entiende por virtud, sobre cuyo concepto descansan estas distinciones, digamos que es una noción generalmente derivada de una variedad ecléctica de fuentes, sin prejuicio de que un autor determinado se incline por una o más de las escuelas generalmente identificadas con las doctrinas morales de Aristóteles, Platón, (a través de San Agustín casi siempre) el Viejo Testamento y los estoicos, todos ellos reinterpretados a la luz del cristianismo. Con la excepción de *Bias contra Fortuna*, de Santillana, la tendencia general es, si alguna cosa, aristotélica (91).

Estos autores ponen el acento, como era de esperar, en las virtudes morales que cuadraban a su personalidad y a sus vidas. Pertenecían a la clase de los «defensores» la nobleza guerrera, que poseía la tierra y el poder político, y que contaba con el apoyo ideológico de una Iglesia poderosa. Después de la fe en Dios y la obediencia al rey, su idea de la virtud consistía en el uso recto de la razón, en la moderación y en el sentido común. Era este

(91) En vista de las opiniones morales expresadas por Santillana en sus propios escritos, parece seguro asumir que las opiniones estoicas que defiende en el *Bias* no reflejan su pensamiento moral, que era tan ecléctico como el de sus coetáneos. Para el eclecticismo de Santillana, véase el prólogo a los *Proverbios*, en *Obras*, op. cit., pág. 26: «...podria ser que algunos, los cuales por aventura se fallan más presto a las reprehensiones e a redarguir e enmendar que a facer nin ordenar, dixiessen yo aver tomado todo, o la mayor parte destos Proverbios de las dotrinas e amonestamientos de otros asy como de Platon, de Aristotele, de Socrates, de Virgilio, de Ovidio, de Terencio e de otros philosophos e poetas. Lo qual yo no contradiria; antes me plaçe que asy se crea e sea entendido. Pero estos que dicho he, de otros lo tomaron, e los otros de otros, e los otros d'aquellos que por luenga vida e sotil inquisiçion alcanzaron las experiencias e cabsas de las cosas.» El *Bias*, en nuestra apreciación, es un ejercicio retórico, cuyo propósito, consolar y animar a un primo suyo encarcelado, es dramatizado en forma de un debate erudito y moral entre Bias y Fortuna. El nombre «Fortuna» es un poco engañoso, pues, aparte de sus amenazas, sus razonamientos, más que parecerse a los de una diosa inconstante y cruel, son similares a las interpretaciones contemporáneas de la ética aristotélica. Véase *Obras*, op. cit., págs. 158, 160, 164, 168 ss., y especialmente, págs. 183-184. Es difícil creer que Santillana estuviera de acuerdo con Bias, que pone el «summum bonum» del hombre en la virtud, que defiende a los suicidas, y que tiene un concepto pagano de la otra vida.

concepto de la virtud (y del honor) una justificación moral de su riqueza y poder, pues tales adquisiciones, y su acumulación progresiva, eran, según ellos, un efecto de su virtud personal: «...la fazienda sin error (es decir, con virtud, pues el error se debe a la falta de ella) multiplicar y avançar...» (92). Pero si por una parte se apoyan en Aristóteles, por la otra ignoran el acento puesto por éste en las virtudes intelectuales y su preferencia por la *«superior» vida especulativa. Del mismo modo, no tiene* lugar alguno en su código ético la doctrina estoica, que vitupera todos los bienes excepto la virtud, pues encuentran eso tan duro e inhumano como la renuncia ascética al mundo. En sus ocupadas vidas, incluso el estudio y el saber, siendo algo de importancia secundaria, quedan relegados a los intervalos entre acciones, lo que ellos llaman «ocio» (93).

---

(92) Pérez de Guzmán, en *Cancionero castellano del siglo XV*, op. cit., I, pág. 586.

(93) La creencia de que en la vida activa el estudio pertenece a los momentos de *«ocio»*, el tiempo libre entre acciones, se encuentra originalmente en Cicerón, *De officiis*, I, 7. Esta obra, ampliamente difundida en el período que nos ocupa, claramente afirma que concentrarse en el estudio en detrimento de la vida activa es contrario al deber moral («cuius studio a rebus gerendi abduci contra offiicium est»), y que toda alabanza de la virtud está en la actividad («virtutis enim laus omnis in actione consistit»). Sin embargo, la mayoría de los moralistas prefirieron un ocio llenado intelectualmente a las actividades caballerescas tradicionalmente asociadas con la nobleza. Cartagena felicita a Santillana por el buen uso que éste hace de su tiempo libre: «...es de maravillar como podedes apremiar vuestro coraçon e aver, por deleyte e descanso estudiar e leer, e aun escrivir...», a pesar de sus responsabilidades como hombre de la alta nobleza en «sostener e ayudar a la direccion real e policia..., donde quier que puede algun espacio de tiempo robar, luego le gasta en cosas loables e dinas de animal razonable». (*Carta*, en *Obras*, op. cit., pág. 491). Más adelante Cartagena añade: «Ca asy como entre los trabajos de guerra e angustia de los negocios humanos, non fallesce algun tiempo en que vayan a caça los que della son desseosos, o se dan a juegos algunos e a otros plaçeres..., asy el animoso desseo del estudioso varon todavia falla alguna ora oportuna, en que en la selva de la sçiençia tome honesto deleyte, veyendo como alcanzan a la garça en lo alto los voladores ingenios neblis...» (pág. 493). Diego de Valera en *Espejo de la verdadera nobleza*, op. cit., pág. 89, expresa un concepto semejante de «ocio»; «Como yo solo me fallase en poco menos arredrado de la vida çivil o activa, a mi memoria traia aquel dicho de Se-

A través de los sinceros esfuerzos de estos primeros moralistas por recordarles el código ético de la clase a sus esquivos iguales, esfuerzos aderezados ahora con frecuentes referencias a los filósofos antiguos, y con ejemplos sacados de la literatura clásica, se puede detectar el temor de la mentalidad conservadora, profética de grandes males, siempre que la sociedad se desvía un tanto del curso según ellos ideal. Siendo incapaces de aceptar y de entender los cambios socio-políticos que acompañaron ya desde el comienzo la expansión económica, le dieron su propia interpretación al para ellos terrible desastre. Pérez de Guzmán la encontró en la ineptitud del rey y en la codicia del «privado», aunque admitiendo que éstos pudieron haber sido instrumentos del designio divino de castigar a la sociedad, y a la nobleza en particular, causando su degeneración (94). Por su parte, Santillana le echaba la culpa al «privado» y a las luchas in-

---

neca... 'el occio sin letras muerte del anima es, e sepoltura de onbre bivo'. E asimismo remembrava lo que el Apostol (San Pablo) dezia: 'el ocio ser cabsa de todo peccado'».

(94) Por debajo de la, al parecer, «democrática» afirmación de Pérez de Guzmán, de que la virtud no es heredada, puede percibirse la insatisfacción del autor con la nobleza de su día: «Fijos de hombres rusticos e serviles/vi venir ninyos a las cortes reales,/e conversando con gente curiales/ser avisados, discretos, sotiles/fijos de nobles e de sangre gentiles,/...resultaron torpes, necios e viles/Si de la sangre la virtud desçiendiesse,/ esto bastava a ser buena la gente...» (*Cancionero castellano del siglo XV*, op. cit., pág. 605). Pero aunque Pérez de Guzmán parece afirmar que la virtud está al alcance de todos, su opinión de las masas es esencialmente negativa. Véase por ejemplo su ataque contra Fernán Alfonso de Robles, «onbre escuro e de baxo linaje» que «fue muy osado e presuntuoso a mandar, que es propio vicio de los omes, cuando alcançan estado...» (pág. 105). «Non pequeña confusion e vergueña para Castilla que los grandes perlados e cavalleros, cuyos antecesores e manificos y notables reyes pusieron frenos... que a un onbre de tan baxa condiçion como este asi se sometiessen... non solo a este simple onbre, mas a una liviana e pobre muger, ansi como Leonor Perez, e un pequeño e raez onbre, Ferrand Lopez de Saldaña, asi se sometian e inclinauan, que otro tiempo a un señor de Lara...» (pág. 106).

testinas de los nobles (95). En realidad, excepto Mena, quien en su crítica y defensa de la nobleza encontró lugar para decir algo en favor del pueblo, apelando incluso al rey para que lo protegiera de los abusos de los poderosos, ninguno de estos moralistas llegó a insinuar, en su crítica, que la rígida estructura jerárquica de la sociedad era en sí misma injusta. No tuvieron conciencia de la contradicción inherente en sus creencias éticas, que por una parte exaltaban la fraternidad y el igualitarismo cristianos, y por la otra ponían de relieve la distinción entre el fuerte y el débil, el rico y el pobre. Como dijo Diego de Valera, portavoz de su clase, «ninguna otra cosa que virtud y maliçia determinaron el libre y el siervo y el noble y el plebeo» (96). No es sorprendente que la contradición de querer justificar el poder y la riqueza (política y economía), sobre las bases de la virtud (ética y religión) se deje sentir primero en la misma institución de la caballería, la que presuntamente tenía que encarnar la vida moral ideal de la cla-

(95) Santillana, cuyas propias actividades políticas contribuyeron al desorden político y social, culpaba a Don Alvaro de Luna y a los otros nobles. Véase en *Obras*, op. cit., «Doctrinal de privados», págs. 221-239: «Lamentacion en prophecia de la segunda destruycion de España», págs. 483-486; y su carta a Cartagena, págs. 487-490.

(96) Diego de Valera, *Espejo de verdadera nobleza*, op. cit., capítulo VIII, «En el qual el abctor redarguye e reprueva la opinion que el pueblo o gente vulgar cerca de la nobleza o fidalguia tiene». Valera escribe (pág. 100): «Bien paresçera dura de creer aquesta definicion de civil nobleza o fidalguia a la muchedumbre ruda del pueblo caresciente de letras, de cuya condicion mas es llegarse a la opinion que a la verdad...». Al parecer el pueblo ponía en cuestión la nobleza: «Pues diga el vulgo lo que querra, que de reir es lo que por razon no se prueva, e tanto es de creer cada uno quanto por razon se prueba». A los del «vulgo», que evidentemente se quejaban de la inmovilidad de la sociedad que no permitía ascender en los rangos sociales («non poder agora començar lo que algunt tiempo ovo principio»), Diego de Valera contesta que es un error mantener que «el mundo ser ab eterno lleno de gentes como agora es». Recurriendo a Aristóteles, justifica la legitimidad de las diferencias económicas y sociales: «...pues de creer es lo que el Filosofo dize en el primero de las Politicas, capitulo quarto: ninguna otra cosa que virtud y malicia determinaron el libre y el siervo y el noble y ey plebeo».

se guerrera. Si hemos de juzgar por la crítica que Diego de Valera hizo de esa institución, Cartagena, Pérez de Guzmán y Mena fracasaron en sus esfuerzos de redefinir las responsabilidades morales del caballero, siendo inútiles sus exhortaciones a la tradición y al nacionalismo.

Lo que había ocurrido en la primera parte del siglo XV había sido, simplemente, un intento de incorporar al viejo sistema una variedad de sentimientos, deseos e intereses nuevos que comprometían la presunta armonía de la sociedad estamental. El resultado fue un debilitamiento de los viejos valores morales y la afirmación gradual de otros nuevos. La defensa que hizo Pérez de Guzmán del linaje y los bienes, la celebración de la «fama» por parte de Mena y Santillana y el aserto de Cartagena, según el cual, el linaje, la posición en la escala jerárquica social y otros beneficios son señales de virtud, fueron aditamentos al más cristiano concepto de ésta. Conscientes del conflicto entre sus valores y los antiguos, buscaron apoyo en la idea pagana de la virtud, tratando de incorporarla a su visión cristiana. Pero mediado el siglo, cuando parecía que su empresa había triunfado, se impuso una nueva tendencia, que identificaba la virtud con lo útil, lo provechoso y lo placentero, antes que con una desinteresada y abstracta recompensa moral (97).

---

(97) El número de tratados dedicados a este problema en la España del siglo XV apunta claramente a la crisis de la nobleza y de la institución caballeresca sobre la que descansaba. Valera (*Ibid.*, pág. 107) escribe: «Ya son mudados por la mayor parte aquellos propositos, con los quales la cavalleria fue comenzada: estonce se buscaba en el cavallero sola virtud, agora es buscada cavalleria para no pechar; estonce a fin de honrar esta orden, agora para robar el su nonbre; estonce para defender la republica, agora para senorearla; estonce la orden los virtuosos buscavan, agora los viles buscan a ella por aprovecharse de solo su nonbre. Ya las costumbres de cavalleria en robo e tiranía son reformadas; ya no curamos quanto virtuoso sea el cavallero, mas quanto abundoso sea de riqueza; ya su cuidado que ser solia en conplir grandes cosas es convertido en pura avaricia; ya no enverguençan de ser mercadores e usar de oficios aun mas desonestos, antes piensan aquestas cosas poder convenirse; sus pensamientos que ser solian en solo el bien publico, con grant deseo de allegar riquesas por mares e tierras son esparzidos».

Esta tendencia, presente ya entre la nobleza, fue acelerada por los «letrados» y profesionales que, como se ha dicho, a pesar de sus oscuros orígenes, empezaron a participar en números crecientes en la administración del estado, compartiendo así el poder político, antes exclusivamente en manos de los «caballeros» (98). Estos «trepadores» consideraban, en suma, la virtud, como un medio para elevarse socialmente, aunque luego, al igual que los nobles, utilizaron el concepto para justificar su recientemente adquirida posición. Con el cambio en el concepto de la virtud, el del honor, que le estaba relacionado, experimentó también una profunda transformación, pues ahora quedaría asociado a los presuntos efectos de aquella, es decir, a los logros de naturaleza económica y social.

Este es el sentido asignado al honor por los personajes de *La Celestina,* una obra que refleja el clima moral de fines de siglo. Según ha apuntado Antonio Maravall en su brillante estudio de la citada obra, allí el honor asume «un carácter externo, ajeno a toda virtud moral», que luego encontramos en «toda la literatura celestinesca» (99). Pero aunque Maravall, con razón, ve en este honor una manifestación externa de la posición social, debemos apuntar que ello no resulta tan extraño, pues, en

---

(98) Hacia mediados del siglo XV encontramos una clara referencia a este fenómeno socio-político. En su carta a Santillana (*Obras,* op. cit., pág. 494) Cartagena escribe: «Este nombre de cavallero, que en latin 'miles' se llama, quien bien lo catare fallara que... le trahemos de grand tiempo aca equivocado, entendiendole de diversas maneras; ca a las veces le entendemos por una e a las veces por otra sinificacion, pero todas ellas toman por ome deputado a actos de guerra, e defensor de la republica, por aquella especie de defension que por via de armas se façe: e esto es su propia e estrecha sinificacion. Mas a semejanza de ella, extendiendolo mas anchamente otros algunos por que por otras vias lo defienden, suelen las escripturas llamar cavalleros, como los sacerdotes que orando delante del trono divino, e *los letrados alegando* delante de los tribunales humanos, trabajan por escapar a los que son en peligro. Pero estos llamamos los cavalleros de la cavalleria desarmada...» (subrayado nuestro).

(99) A. Maravall, *El mundo social de 'La Celestina'*, op. cit., pág. 48n.

efecto, siempre el honor había sido algo externo. Lo sorprendente es que, lo que antes fuera simple homenaje a la virtud, llegara a reemplazarla, sin olvidar tampoco que esta virtud pretérita no es el concepto abstracto de principios de siglo, sino el materializado que, como hemos dicho, se impone a partir de la segunda mitad (100).

Pero antes de que la nueva moralidad encontrara plena expresión en una obra literaria, hallamos ampliamente su fermento en los escritos de las últimas décadas del siglo. En un tratado escrito con la intención de animar a los «caballeros» que luchaban en la última guerra de Granada, Juan de Lucena, el «protonotario» de la corte de la reina Isabel, expone algo muy curioso y que merece nuestra atención. Ello es que, aunque «la vertud por sy mesma es de querer», debe ser más buscada todavía por la recompensa que se espera de ella. El párrafo merece la pena ser reproducido:

> Como quier que la vertud por sy mesma es de querer, porque allende de ylustrar los varones trae consigo vna tal delectaçion que harta los animos que la resçiben, mucho mas es de amar por el premio que se espera por ella. Nazçe della la gloria y

---

(100) Una mayor degeneración de esta «honra» se refleja en el episodio del «hidalgo» en el *Lazarillo de Tormes*. Aquí el honor identificado con posición social y bienestar económico, sigue asociado a estas premisas incluso cuando han dejado de existir. El hidalgo, bajo la ley inexorable del «ocio y gasto ostensible», refleja el resultado lógico de la nueva moralidad, introducida en las últimas décadas del siglo XV.

Pero en el mismo *Lazarillo* vemos germinar otro concepto del honor. Es la «honra», introducida por el renacer del platonismo cristiano y del cabalismo. Ya no se trata de un reconocimiento externo de la virtud, como en la moralidad aristotélica de principios del XV, ni de una forma degenerada que identifica el honor con la riqueza y la posición social. La nueva «honra» está íntimamente conectada con «la dignidad del hombre», y es sinónimo de «humanitas», es decir, de aquella cualidad o esencia a través de la cual el hombre participa de la naturaleza divina. Este es el concepto de Calderón, cuando le hace decir al alcalde de Zalamea: «La honra es patrimonio del alma, y el alma sólo es de Dios». Al escribir esto, sin embargo, Calderón está reafirmando un concepto que, en su siglo había ya degenerado, y de una cualidad interior había pasado a ser asociado con «opinión».

dela gloria nazçe ella. ¿Quien de vosotros, caualleros, militares, nobles varones, con tanto peligro atantas afruentas se parasse syno esperase de su vertud otro fruto que la sola delectación de aquellas trae consigo?... ¿Quien tantos dias sin quitar la bauera beueria las turuias aguas de Betica? ¿Quien combateria gente tan baruara? ¿Quien arrimaria alos altos muros las escalas, quien subyria el primero por ellas no esperando la gloria del premio? Ninguno por cierto... Ca la remuneracion haze mas poderoso al que la haze, y al que la resçibe mas mereçedor y osado... no excitaria —yo creo— vuestros generosos coraçones a seruyr los (a los Reyes Catolicos) enella (la guerra de Granada) sola la dulçor de la vertud: tantos tan amargos bocados non se podrian tragar con sola ella (101).

La lectura de este pasaje revela cuán profunda había sido la evolución de las ideas morales en el transcurso de una o dos generaciones. La virtud aquí, como ya hemos comentado, aparece claramente como un medio, no como un fin en sí misma. Incluso la alusión, como de pasada, a su valor intrínseco, produce la impresión de ser no mucho más que una concesión más o menos necesaria.

(101) Juan de Lucena, *Tractado de los galardones*, ed. R. Lapesa, en *De la edad media a nuestros días*, Madrid, 1967, págs. 136-142. (La cita es de la pág. 137). En vista de tal pasaje, podemos asumir que este Lucena no es el mismo que reelaboró el *De vitae felicitate* de Fazio, pues la orientación moral de ambos escritos es ampliamente distinta. Según el Lucena del *De vita beata*, la virtud debe ser buscada desinteresadamente, por su valor intrínseco, y además, su recompensa (vita beata) no es siquiera alcanzable en esta tierra. Es de suponer que este Lucena habría considerado cualquier cosa menos virtuosa al «caballero» que no sacrificara su vida por el bien del estado. Es muy posible que el Lucena del *Tractado de los galardones* sea el mismo que el del *De vita beata*, teniendo en cuenta, sin embargo, que habían transcurrido 30 años desde que el autor defendiera el concepto estoico de la virtud. La atmósfera cultural había cambiado, y con ello quizás también Lucena. En sus últimos años, su concepto de la virtud es el mismo de Valla, una actividad en busca de recompensa, y no precisamente la abstracta de la «honra», sino la muy tangible de la remuneración económica.

Esta es la moralidad dominante en la sociedad vivida por los personajes de *La Celestina.* Como Maravall ha apuntado convincentemente, es una sociedad materialista en la que prospera un nuevo tipo humano, «el ocioso honorable». Para este tiempo, «la ley del ocio ostensible» junto con «la ley del gasto ostensible» se han vuelto «los dos fundamentos» de la posición social para «la nueva clase de adinerados», a la que pertenecen Calisto y Melibea (102). Debemos añadir que el «ocio» no es definido como aquel intervalo entre acciones, según fue caracterizado dos generaciones antes, ni tampoco es tiempo libre dedicado a actividades intelectuales. Habiendo sido el valor moral de la actividad práctica reemplazado por el social de la inactividad ostensible, el «ocio» ha venido a parar en la nueva «ocupación».

(102) A. Maravall, *El mundo social de 'La Celestina'*, op. cit., págs. 30 ss.

Capítulo VI

ASPECTOS DE LA PARTICIPACION ESPAÑOLA EN EL HUMANISMO EUROPEO DEL SIGLO XV

Juan de Segovia y Nicholás de Cusa

Cuando en el año 1453 se produjo la caída de Constantinopla, Europa entera se sintió amenazada por los turcos, y una serie de profecías y de pronósticos astrológicos anunciaron el triunfo de la «lex Alcorani». En los años siguientes, la consternación y el temor no hicieron sino aumentar (1). Los monjes y otra gente religiosa creyeron en el fin de la cristiandad y en la llegada del Anticristo. Existían también temores más prosaicos, sobre todo entre los gobernantes y las altas jerarquías eclesiásticas, quienes veían peligrar lo ingresos proporcionados por el comercio (y las tasas) con los estados balcánicos. Por su parte, los humanistas tenían sus propios temores, no considerando ya seguro el acceso a los grandes centros culturales de los cuales, durante los 50 años anteriores, habían obtenido valiosos textos e información sobre la Grecia clásica.

En este clima de general aprehensión, el papa humanista Nicholás V, animado por amigos tales como Bessa-

(1) El pánico que sobrecogió a Europa fue particularmente sentido en España, donde una resurgencia árabe habría deshecho lo que los reyes cristianos habían conseguido durante siglos de guerras. La reacción a esta amenaza revistió una forma de disatisfacción con el desorden político y civil, y es en este clima que Santillana escribe su *Lamentacion en prophecia de la segungunda destruycion de Espana* en *Obras*, op. cit, págs. 483-486. Véase también, de Pérez de Guzmán, «Respuestas fechas al marques de Santillana, sobre la destruycion de Constantinopla», en *Cancionero castellano del siglo XV*, op. cit., págs. 677-682. En la misma línea está también el anónimo *Libro de consolacion de Espana*, ed. A. Rey, en *Symposium* (1955), págs. 236-259. Más tarde (1526) el tema encuentra todavía eco en Vives. Véase su mordaz ataque a la desunidad europea y al egoismo político de varios dirigentes en *De la insolidaridad de Europa y de la guerra contra el Turco*, en *Obras*, op. cit., II, págs. 39-63.

rion, Aeneas Silvius (quien le sucedería en breve) y otros, trató de revivir la idea de una cruzada contra el Islam. Pero los tiempos habían cambiado y el intento fracasó, pues los príncipes cristianos estaban demasiado absortos en sus discordias mutuas, y además, su interés por la ganancia política y económica superaba al miedo que le tenían al turco. Los dirigentes de la Iglesia, por su parte, abogaron por la intervención armada, con la sola excepción de Juan de Segovia, quien sostenía la posibilidad de una solución pacífica.

Segovia había ido a Basilea como representante de la Universidad de Salamanca (2). Desde el principio se alineó con los «conciliaristas», es decir, los que ponían al Concilio por encima del papado. Siempre fiel a sus ideas, favoreció la elección de Félix V y lo defendió hasta que dicho papa fue depuesto, momento en que renunció al cardenalato que había recibido de Félix y se retiró a Saboya, territorio de éste. Ya nunca volvió a España, y pasó los últimos años de su vida inmerso en sus estudios y en sus actividades religiosas (3).

Un problema al que Segovia dedicó su atención durante toda su vida fue el de la posible conversión pacífica de los árabes, lo que exigiría, para empezar, un conocimiento mejor y más profundo de las doctrinas islámicas, a lo que seguiría el diálogo. Esta fe en la discusión parece que le acompañó desde que en 1431 sostuviera una muy larga con el embajador del rey de Granada, sobre los

---

(2) Sobre la actuación de Juan de Segovia en el Concilio de de Basilea, véase J. M. March, «Sobre el Concilio de Basilea y Juan de Sagovia y el primer Alcorán trilingüe», en *Al-Andalus*, XIV (1949), págs. 163-166; Beltrán de Heredia, *Cartulario*, I, págs. 362-376.

(3) Para las actividades intelectuales de Juan de Segovia véase J. González, *El maestro Juan de Segovia y su biblioteca*, Madrid, 1944; D. Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, 1952; L. Suárez Fernández, *Castilla, el cisma y la crisis conciliar*, op. cit.

dogmas de la Trinidad y de la Encarnación (4). Consecuente con su idea, en los años siguientes a la caída de Constantinopla acometió, con la ayuda de Isá ben Gabir de Segovia, la monumental y largamente meditada tarea de una edición trilingüe (en latín, árabe y español) del *Korán* (5).

La idea del diálogo entre religiones no era nueva, sino que, en España sobre todo, donde la presencia de minorías religiosas requería cierta tolerancia para conservar la paz, contaba con una larga tradición. La armonía social, que se había mantenido más o menos precariamente hasta fines del siglo XIII, empezó sin embargo a resquebrajarse dentro de ciertos sectores sociales y económicos, en una sociedad cada vez más compleja, y en unos estados, como Castilla y Aragón, que habían extendido sus fronteras en territorios de religión mahometana. De aquí surgió esta corriente proselitista que favorecía la solución de las diferencias religiosas por medios otros que la destrucción y el derramamiento de sangre. Tal corriente dominó la vida española del siglo XIV, desde Lull, a comienzos del mismo, hasta Vicente Ferrer, a principios del siguiente (6). El primero de ellos propugnó la conversión de los infieles dentro de España, aunque predicó la intervención armada en el extranjero, y así le vemos, en efecto, viajar por toda Europa abogando por una cruzada. En el Concilio de Vienne (1311) consiguió el permiso papal para introducir las lenguas del Medio Oriente en los «studia», con el propósito de preparar a

---

(4) Véase R. Klibanski y H. Bascour, *Nicolai de Cusa 'De Pace Fidei' cum epistula ad Joannem de Segovia,* en *Medieval and Renaissance Studies,* Suppl. III, Londinii, 1956; C. Vasoli, «Il 'De Pace Fidei' de Niccolo da Cusa», que forma el segundo capítulo de su *Studi sulla cultura del Rinascimento,* Manduria, 1968, págs. 122-179; Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia,* op. cit., págs. 93 ss.

(5) *Ibid.*, págs. 127 ss.

(6) Véase Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* 2 vols. Madrid, 1965, I, págs. 534 ss. y 632 ss. La fuerte corriente proselitista continuaría en el siglo XVI, con la conquista del Nuevo Mundo.

los eruditos cristianos a debatir y refutar las creencias de otras «heréticas» sectas. En cuanto a Vicente Ferrer, intentó convertir en masa a judíos y mahometanos, por medio de sermones, con lo que trataba de evitar represiones sangrientas. Todos estos defensores del diálogo estaban absolutamente convencidos, por supuesto, de que ellos poseían la religión verdadera, y la destinada por Dios a prevalecer y a ser universalmente reconocida. Era, pues, cuestión de tiempo e indoctrinación paciente.

De esta tradición sale Juan de Segovia, y en un momento en que se recrudecían en su país las antiguas disensiones (en su época tuvo lugar el ataque a los judíos de Toledo) y en que se agravaban las amenazas contra la cristiandad. En el mismo año de la caída de Constantinopla, 1453, le escribió al cardenal Juan de Cervantes exponiéndole su idea pacifista como la mejor solución al desastre que amenazaba a Europa. En dicho documento describe largamente la imborrable impresión que le dejara su discusión (20 años atrás) con el embajador de Granada (7).

En la citada carta, Segovia urgía a Cervantes que intentara hacer desistir a Nicholás V de una guerra en la que se verían envueltas todas las naciones, cristianas y no cristianas. Parece ser que su opinión tuvo poco efecto en Roma, donde los preparativos para la cruzada estaban en marcha. Es también dudoso que Cervantes escuchara tales recomendaciones, ya que no todos los españoles, ni mucho menos, compartían las ideas de Segovia. Por ejemplo, Rodrigo Sánchez de Arévalo, una figura muy respetada en España y en Roma (donde residía en aquel tiempo), se oponía inflexiblemente a toda solución pacífica (8).

---

(7) Véase Cabanelas Rodríguez, *Juan de Sagovia*, op. cit., págs. 93 ss.

(8) Apenas si existen referencias a una correspondencia entre Segovia y Arévalo en la obra de R. H. Trame, *Rodrigo Sánchez de Arévalo: Spanish Diplomat and Champion of the Papacy*, Washington, D. C., 1958. Para un análisis de la postura de Aré

Un año más tarde Segovia escribió otra carta, esta vez a su antiguo rival, Nicholás de Cusa (9). En ella, insistía en que la mayor causa de discordia entre cristianos e infieles eran las diferencias religiosas («legum differentia»). Examinaba luego las alternativas viables para la conversión de los no creyentes, y descartaba la idea de la cruzada, por altamente ineficaz, como había quedado patente por el resultado de las aventuras medievales de este tipo. Tampoco sería realista esperar un milagro, especialmente en vista de que los cristianos de entonces, en su opinión, no lo merecían. El envío de misioneros no daría grandes resultados, pues no conseguirían persuadir a gente firmemente anclada en sus creencias. La única alternativa con posibilidades de éxito era «per formam habendae pacis». Segovia quería saber si Cusa opinaba como él, y le pedía consejo en cuanto a enviarle al papa una obra que había escrito y en la que trataba más a fondo este problema.

La respuesta de Cusa llegó en el transcurso de un mes. Estaba totalmente de acuerdo con la postura de Segovia y sugería que los primeros contactos entre cris-

---

valo en relación con la guerra como medio necesario para la paz, véase G. G. Butler, «Bishop Roderick and Renaissance Pacifism», en *Studies in Statecraft* (Cambridge, 1920). En el prólogo al *Vergel de príncipe*, en *Prosistas castellanos*, op. cit., pág. 312, Arévalo escribió: «O quanto alto e glorioso coraçon es mudar la paz deshonesta en justa discordia e guerra loable, de Dios accepta y de la Fe catholica muy deseada». Opiniones similares se encuentran en otros escritos, por ejemplo, en su *Suma de la política*, ed. J. Beneyto Pérez, Madrid, 1944, págs. 60-62. Sobre Rodrigo Sánchez de Arévalo véase J. Maria Laboa, *Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alcaide de Sant-Angelo*, Madrid, 1973, que reproduce la correspondencia epistolar entre el español y los humanistas romanos encarcelados por el papa.

(9) Aunque al principio del Concilio, ambos, Cusa y Segovia se alinearon con los conciliaristas, posteriormente el humanista alemán abandonaría esta causa y daría su apoyo a Eugenio IV. En 1441, Cusa y Segovia, habiendo sido escogidos para ello por sus facciones respectivas, dirimieron el debate final y más importante, y que fue perdido por los conciliaristas. La carta de Cusa a Segovia ha sido reproducida enteramente por Klibanski y Bascour, en el apéndice a su citado *De Pace Fidei*, págs. 93-102, y por Cabanelas Rodríguez en *Juan de Sagovia*, op. cit., págs. 303-310. Citamos de esta última.

tianos y musulmanes deberían ser establecidos por medio de discusiones preliminares entre los príncipes cristianos, pues los turcos preferían tratar con ellos a hacerlo con las jerarquías religiosas (10). Con su respuesta, Cusa acompañaba un tratado, *De Pace Fidei*, que había justamente terminado y que se refería precisamente a la busca de un modo de poner fin a las guerras y persecuciones religiosas. En esta obra, Cusa exponía dos principios básicos: tolerancia hacia la diversidad de ritos y unidad de fe. Mientras que los diversos ritos son simplemente modos diferentes de adorar a Dios, la fe es ese punto en que todos deben esforzarse en coincidir. Este acuerdo en artículos de fe puede ser establecido de tres maneras diferentes: o admitiendo la existencia de la misma, o revelando a los no creyentes que existe potencialmente, o demostrándola racionalmente. El punto de partida de este argumento es que la unidad divina es reconocida por todas las filosofías, pues es un concepto al que el hombre llega por medio de la inclinación racional de su intelecto.

A pesar de lo antedicho, apresurémonos a aclarar que ni Segovia ni Cusa predicaron la tolerancia en materias de fe, idea que no empezaría a alumbrar hasta el siglo de la Ilustración. Su tolerancia, en suma, quedaba limitada a los ritos, pero no a las creencias. Buscaron el suelo común entre los artículos de fe de las diversas religiones, pero con las miras puestas en encontrar maneras de convertir a otros al catolicismo.

Esta busca de la unidad religiosa tendría considerables repercusiones sobre la cultura humanística del siglo XV. Al poner el acento en el estudio y comprensión de otras creencias religiosas, estos autores abrieron el

---

(10) La respuesta de Cusa está reproducida por Cabanelas Rodríguez, *Ibid.*, págs. 311-318: «Non est dubium medio principum temporalium, quos Teucri sacerdotibus preferunt, ad colloquia possa intervenire...» (pág. 314). Después de estos primeros encuentros, podrían arreglar la participación de religiosos en las discusiones.

camino que conduciría al reconocimiento y apreciación de diversos modos de pensar, y a la expansión del saber a áreas casi desconocidas por los humanistas. Llamaron, en suma, la atención hacia civilizaciones modernas desarrolladas al margen del cristianismo, que hasta entonces habían descuidado completamente, llevados de su obsesión y celo por descubrir la riqueza cultural del mundo clásico. Y descubrieron en ellas que el hombre, por diferentes caminos, aspiraba a los mismos fines; y se dieron cuenta, a la vez, de cuán profundamente los pueblos sienten las tradiciones propias. El uso de la fuerza, en nombre de la religión, no desterraría otras creencias, y sí, en cambio, podría causar la destrucción de todos.

Aunque no se conoce la difusión que tuviera esta corriente «pacifista» —pues el fenómeno no ha sido bien estudiado—, sabemos que, por lo menos con respecto a España, no desapareció, pues la encontramos otra vez representada por el obispo de Granada, Hernando de Talavera, y, sobre todo, por los frailes que marcharon al Nuevo Mundo, quienes aplicaron los principios expuestos medio siglo antes por Segovia y Cusa, ejerciendo de este modo una influencia moderadora sobre el trato que se dió a la población indígena. E hicieron otra cosa, en la más pura tradición pacifista: trataron incluso de aprender y transcribir las lenguas indígenas, con el fin de trasplantar a aquellas religiones los artículos de la fe cristiana.

La polémica entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena

Con el fin de alcanzar una comprensión más completa del humanismo español en el contexto europeo, y con la esperanza también de arrojar más luz sobre un importante capítulo de la historia de las ideas, debemos ahora examinar la polémica en torno a la primera traducción renacentista de la obra de Aristóteles, la *Etica a*

Nicomaco. Esta controversia, que se prolongaría durante bastante tiempo, y en la que se vieron envueltos la mayoría de los más conocidos humanistas italianos del Quattrocento (aparte de Bruni, Candido Decembrio, Filelfo, Valla y Bessarión, entre otros) fue iniciada por Alonso de Cartagena. Muchos investigadores se han ocupado de algunas de las cuestiones debatidas en la polémica, con lo que han ido añadiéndose datos a los pocos disponibles al principio, pero todavía queda mucho por dilucidar en relación con aquel interesantísimo episodio cultural (11). Una de las razones de nuestra relativa ignorancia acerca del mismo es que los investigadores sabían poco (y aún seguimos así) sobre uno de los principales contendientes, es decir, Alonso de Cartagena. Esto, por otra parte, ha dado lugar a muchas conjeturas en cuanto a las intenciones y alcance de la crítica de dicho autor, y por la otra ha perjudicado la justa valoración de las réplicas de Bruni.

Mientras algunos críticos interpretan este episodio como un debate entre el escolasticismo y el humanismo, o entre la filología renacentista y la dialéctica medieval, otros lo ven como un intento de reconciliar el aristotelismo con el cristianismo. En todas estas interpretaciones

---

(11) Entre los estudios que se han referido a un aspecto u otro de la polémica, véase G. Gentile, *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla, Opere*, XI 2.ª ed., Florencia, 1962; A. Birkenmayer, *Der Streit*, op. cit., págs. 129-57; G. Saitta, *Il pensiero italiano dell'Umanesimo e del Rinascimento*, 2 vols., Bologna, 1949, I, págs. 172 ss. E. Franceschini, «Leonardo Bruni e il 'vetus interpres' della etica a Nicomaco», en *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore de Bruno Nardi*, op. cit., I, págs. 299-319; F. Gaeta, *Lorenzo Valla, Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*, Nápoles, 1955; J. E. Seigel, *Rhetoric and Philosopry in Renaissance Humanism*, op. cit., págs. 121-136; P. O. Kristeller, «Un codice padovano di Aristotele postellato da Francesco ed Ermolao Barbaro: Il manoscritto Plimpton della Columbia University Library», en *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 2.ª ed. Roma, 1969, págs. 337-353; E. Garin, «Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV», *Atti dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali, La Colombaria*, XVI, Florencia, 1951, págs. 68-88; id. «La fortuna dell'etica aristotelica nel Quattrocento», en *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, op. cit., págs. 60-71.

Cartagena ha sido invariablemente clasificado como teólogo escolástico, opuesto a la retórica humanista, como campeón de las creencias medievales frente a la naciente cultura renacentista, o simplemente como uno de los muchos «bárbaros» extranjeros incapaces de comprender los nuevos ideales de los humanistas. Según hemos observado en el transcurso de esta investigación, las actividades intelectuales de este erudito español indican que tales asunciones no cuadran con los hechos históricos, pues Cartagena no fue un teólogo escolásico sino un jurista, un diplomático, y, sobre todo, un moralista bien versado en estudios clásicos y bíblicos, y agudamente consciente de las tendencias culturales de su tiempo.

Como apuntamos en otra parte, parece que Cartagena había sido, durante muchos años, un admirador sincero de las traducciones de Bruni, apreciando sobre todo las de aquellos textos griegos que habrían permanecido en el olvido en que cayeran desde los tiempos de los Padres de la Iglesia, de no haber sido por la labor de este humanista florentino (12). A pesar de lo cual Cartagena, escribió contra él un libelo de diez capítulos (una obra no muy breve) en el que le ataca por su traducción de la *Etica* de Aristóteles. Cabe preguntarse a qué se debe este cambio de actitud, y mucho más cuando se considera que transcurrieron diez años cumplidos desde que leyera esta versión hasta que le hiciera la crítica.

---

(12) A. Birkenmayer, *Der Steit*, op. cit., pág. 164. Escribe Cartagena de Bruni: «...etiam libellum quendam Basilii, quem a Graeco in Latinum pro Colucio amico suo idem Leonardus conuerterat. Quae cum legissem, illius saeculi eloquentiam, in quo illi elegantissimi oratores certarunt, cum quadam admiratione conspexi ac modernae translationis suauitas Leonardum eum ignotum carum mihi reddiderat: tanta enim cultura uerborum copiose ac polite cuncta Latine explicauit, ut ne in laudem eius sermonem longius traham, quendam nouellum dixerim Ciceronem». De las contribuciones de Bruni, dice: «Quod tanto mihi gratius fuit, quanto rarius temporibus nostris Graecorum flumina fluunt. A primitiua enim Ecclesia et a temporibus antiquorum conciliorum omni paene Graecorum commercio caremus et Attici fontes penitus aruerunt» (pág. 163).

El acontecimiento más notable en la vida de Cartagena durante este período fue su estancia en Basilea, donde permaneció, excepto por algunos viajes cortos a países centroeuropeos, donde iba comisionado, desde 1434 a 1440. En el Concilio, entabló relaciones con los humanistas más importantes de Europa, ganándose su amistad y respeto por su saber y su poder persuasivo (13). El «libellum» se divulgó entre 1436 y 1437, por lo que es razonable asumir que fue en el ambiente caldeado del Concilio donde fermentó la disconformidad de Cartagena con la traducción de Bruni. Nos inclinamos a creer que, aunque Cartagena pudo encontrarla defectuosa al leerla por primera vez, no se le ocurrió presentar sus objeciones por escrito hasta ser quizás animado por humanistas italianos y de otras partes de Europa, hostiles a Bruni o a la política florentina. Deberíamos recordar, por ejemplo, que cuando se produjo un cisma entre los delegados del Concilio, entorno a la cuestión de si las negociaciones para la reunificación de la Iglesia griega y romana sería mejor celebrarlas en Basilea, o si por el contrario convendría trasladar el Concilio a Florencia o Ferrara, Cartagena se hallaba entre los que votaron por Basilea (14). Lo que nos induce a creer que la redacción del «libellum» estuvo, en parte al menos, políticamente inspirada, es que en él se encuentran, (como también en la réplica de Bru-

(13) Pizzolpasso debe haber sido el primer amigo de Cartagena y probablemente el más íntimo. El obispo de Milán estaba, muy probablemente, a cargo de los asuntos de Castilla antes de la decisión de Juan II de enviar representantes desde España. En 1432 Pizzolpasso pronunció en Basilea un discurso a favor de Juan II, véase A. Paredi, *La biblioteca del Pizzolpasso*, Milán, 1961, págs. 171-237. Pizzolpasso fue el intermediario a través del cual Bruni y Cartagena intercambiaron sus cartas durante la controversia. Parece que Pizzolpasso defendió a Cartagena de los ataques de Bruni, y de Candido Decembrio, que se puso del lado del italiano. Véanse las cartas publicadas por Fubini, «Tra Umanesimo e concili», op .cit., págs. 357 ss., 359-362. Aunque no hemos podido encontrar ningún documento en relación con Cartagena y Nicholás de Cusa, parece evidente que ambos se conocían.

(14) L. Serrano, *Los conversos*, op. cit., pág. 149.

ni) ciertas ironías de tipo nacionalista (15). Cuando Cartagena acusó a los italianos de su facilidad «ad calamum arripere», (en contraste con ello los españoles se ocupaban en actividades intelectuales serias) pudo estar dando rienda suelta a un resentimiento compartido por los eruditos no italianos, ofendidos de ser llamados «bárbaros» por los humanistas florentinos.

La crítica de Cartagena a Bruni no quedó limitada a un solo tema, pero a pesar de los esfuerzos que se han llevado a cabo para iluminar la polémica, muchos de sus aspectos menores no han sido nunca mencionados: el

---

(15) En la introducción al «libellum» (A. Birkenmayer, *Der Streit*, op. cit., pág. 163) Cartagena relata una discusión que tuvo sobre la presunta superioridad de los juristas italianos o españoles (Bologna o Salamanca) y añade: «non quod nostros Italicis in scripturis coaequemus, cum profecto aequa proportio non est, sed quod in scholasticis actibus ac in disceptationibus causarum uiri ualentes saepe apud nos reperti sunt, qui si continuam operam studio dedissent, aliquid forsan boni sicut et ceteri scripsissent. Sed hic iam mos apud nos ab ipsa antiquitate praeualuit, ut sicut Italici cum sapere incipiunt calamum sumunt, sic nostri in regiam curiam ruant, quo fit ut et isti librorum uarietate orbem torqueant, hi vero alienorum librorum contententur lectura satisque se credant fecisse, si eleuato ingenio alienas adinuentiones discutiunt». Tal defensa de las actividades intelectuales de los españoles y el contrataque de que los humanistas italianos se contentaban con discutir con «elevado ingenio» las obras de otros, no es corriente en Cartagena. Siendo un erudito que había hablado tan elocuentemente de la traducción de Bruni, y que, no importa cuan suavemente, había criticado el saber escolástico, nos parece que aquí debe estar contestando alguna observación calumniosa que, con toda probabilidad, se había lanzado contra los españoles.

Como era de esperar, Bruni replicó en la misma vena: «Alphonsus uero iste correptor noster... de nobis fallitur; putat enim me quendam e turba hominem temerario ausu ad haec scribenda prosiluisse, neque studia nostra, neque deligentiam nouit, neque grauitatem religionemque, cum qua semper uiximus, emetitur... Errat uidelicet in eo, quod me solum putat Graecae linguae studiosum ac nescit plenam esse Italiam doctorum hominum, qui Graecas pariter Latinasque litteras tenent... Illud etiam leue, quod Italicos statim calamum arripere inquit, quod otiosi sint: Hispanos uero quod regia curia sint occupati, calamo uacare non posse. Quasi vero Itali non curiam habeant Romanam multo certe maiorem, quam sit regia, et infinitas publicarum priuatarumque rerum occupationes. Nec sane consentaneum est, ut in extremo mundi angulo plus humanarum occupationum sit, quam in medio». (Págs. 187-188).

significado de la antigüedad, la responsabilidad y limitaciones de la traducción, la naturaleza y el valor de los idiomas clásicos y vernáculos, la función de la elocuencia y el concepto de la sabiduría. El caso es que, sin una aclaración de las posiciones básicas de ambos autores en estos puntos secundarios, el tema principal, que es el uso propio de la retórica en materias de filosofía, queda deformado y oscurecido.

La actitud de Cartagena hacia la antigüedad, como hemos ya apuntado, era bastante diferente de la de Bruni. El español se acercaba a los autores clásicos más imparcial y objetivamente. El traductor, al enfrentarse con una obra filosófica, debe atenerse a la palabra escrita, en sus significados lógicos, con olvido de los posibles estados subjetivos del autor, por otra parte indiscernibles, dada su lejanía histórica. Lo contrario es «irrazonable» (hoy diríamos «anticientífico») (16).

Cartagena, que no conocía el griego, se erigió a sí mismo en juez de la traducción de Bruni, apelando a la razón, que le llevaría a evaluar el «sentido» de cier-

---

(16) A. Birkenmayer, *Der Streit*, op. cit., pág. 172. A Cartagena, quien no sabía griego, le parecía inapropiado que Bruni usara un estilo y dicción ciceronianos (o de Séneca) para recapturar la elocuencia aristotélica, especialmente en vista de la poca confianza que merecían estos estoicos como intérpretes de la Etica aristotélica y de las doctrinas morales en general. «Non enim quid ipsi senserint», escribe, «sed quid scripturae mandauerint ponderandum est, cum non ex habitibus intrinsecis animorum, sed ex extrinsecis actibus et scriptis doctrinas moresque antiquorum, quos non nouimos, contemplemur». En cuanto a las traducciones de naturaleza literaria, Cartagena coincide básicamente con Bruni en decir que el traductor no debería verter el original palabra por palabra. Cartagena va incluso más lejos, afirmando que ni siquiera el orden y las construcciones sintácticas deben quedar intactos, pues cada idioma tiene los suyos propios. Mientras no se alteren las ideas del autor, el traductor es libre de usar su propio estilo y elocuencia. Sólo un texto queda excluido de esta regla, El Viejo Testamento, al que hay que traducir verbatim, sin consideración de estilo. Las reglas para la traducción de textos filosóficos, tales como la *Etica*, están entre ambos extremos: se requiere la precisión y exactitud de los textos religiosos, pero permiten las modificaciones que exige el logro de un estilo elocuente.

tos términos latinos empleados por este traductor (17). Como el filósofo griego no había logrado la razón por medio de la autoridad, sino al revés, se seguía que cada vez que la traducción de Bruni se apartaba de la razón, no estaba siguiendo el texto original (18).

Sin embargo, para juzgar de esta razón, Cartagena se basaba en su conocimiento de la vieja traducción del tratado aristotélico, de la que Bruni se había mofado desdeñosamente. El autor italiano pensaba que dicha versión había sido llevada a cabo por un fraile dominico, mientras el español se la atribuía a Boecio (19). Que no podía ser obra del dominico, afirmaba Cartagena, se desprendía del hecho de que en las *Partidas,* escritas muy poco después de la fundación de esa orden religiosa, se encuentran pasajes de la *Etica,* y si fueron traducidos, como dice Bruni, por un dominico no español, no ha-

(17) *Ibid.,* pág. 166: «Ante omnia... animaduertendum puto. quod nullam in Graeca lingua contentionem assumimus: proximum enim insipientiae esset de Graecis sermonibus disputare, qui Graecas literas non didicerit. Non ergo an in Graeco sic scriptum est, sed an sic scribi potuit, ut translator noster edixit illis in locis, ubi dire reprehensus est, inquiramus. Ratio enim omni nationi communis est, licet diuersis idiomatibus exprimatur. An ergo Latina lingua toleret proprieque scriptum sit et rebus ipsis concordet, non an Graeco consonet, discutiemus».

(18) *Ibid.*: «Cum igitur Aristoteles ipse non rationem ab auctoritate, sed auctoritatem a ratione consecutus est, quicquid rationi consonat, haec Aristoteles dixisse putandus est et Graece arbitremur scriptum fuisse, quicquid Latinis uerbis translatio nostra sapienter depromit».

(19) Para la atribución de Bruni de la versión antigua a un fraile dominico, véase el proemio a la *Etica,* reproducido en A. Birkenmayer, *Der Streit,* op. cit., pág. 157: «Constat enim illius traductionis auctorem, quicumque tandem is fuerit (quem tamen Ordinis Praedicatorum fuisse manifestum est), neque Graecas neque Latinas literas satis sciuisse». En su primera réplica a Cartagena, Bruni aclara que el dominico era un «britanno» (pág. 192). Para un breve estudio, muy informativo, sobre la traducción medieval de Robert Grosseteste, el autor de la versión criticada por Bruni, véase J. Dunbabin, «Robert Grosseteste as Translator, Transmitter, and Commentator: The 'Nicomachean Ethics», en *Traditio,* XXVIII (1972), págs. 460-472.

brían podido llegar a la península a tiempo de ser incorporados a la obra de Alfonso el Sabio (20).

Como la presunta versión de Boecio sería más antigua que la realizada por un dominico, Cartagena se inclinaba a creerla también más fiel al texto aristotélico. No era otro su deseo, dijo, que defender, en nombre de la razón, al traductor antiguo de los ataques del humanista florentino (21).

Al defender al traductor anterior de la implacable crítica de Bruni, Cartagena planteó dos importantes cuestiones en relación con el estilo y la lengua. Negó la presunta oscuridad de la vieja versión de la *Etica* y contraatacó diciendo que los textos filosóficos deben ser claros y concisos, añadiendo que, puesto que su significado estaba abierto a muchas interpretaciones, era esencial que estuvieran bien glosados. El deber del comentarista es extenderse ampliamente sobre el sentido de los

---

(20) *Ibid.*, págs. 166-167: «...cum Ordo ille temporibus Innocentii III coeperit et prope illa tempora Partitae nostrae scriptae sint, in quibus nonnullos textus Ethicorum insertos legamus, nec sit simillimum ueritati in ipso Ordinis ortu sic repente translationem conscriptum et tam celeriter ad has partes Hispaniae perductam ut sic vulgata sub hispano idiomate allegaretur». Aunque no sabemos qué versión Alfonso el Sabio utilizó en sus *Partidas*, es posible que fuera la traducción de Averroes de la *Etica*. Debe ser notado, no obstante, que aunque Bruni sabía que ésta era más antigua que la del dominico, (*Ibid.*, pág. 192), Cartagena no tenía noticia de la traducción árabe, la que muy probablemente fue vertida a la lengua vernácula española. Cartagena, quien da muestras de unos conocimeintos filológicos que han pasado desapercibidos por los que han estudiado esta polémica, creía más probable la atribución de la vieja traducción a Boecio, basándose en el estilo, que se acercaba más al del filósofo del siglo V que al de los escolásticos: «Boethium tamen illum fuisse nonnulli sunt, qui asseruerunt, quod et maioribus nostris audiuimus et stylus ipse nos hoc compellit suspicari» (pág. 167). El obispo de Burgos tenía en cierto sentido razón, porque Robert Grosseteste había utilizado fuentes y comentarios más antiguos.

(21) *Ibid.*, pág. 165. Como Bruni no le reconocía valor alguno a la versión más antigua, no considerándola siquiera digna de revisión, Cartagena se sintió impelido a defender al traductor, no por su elocuencia y sabiduría, que no poseía, pero por la «ratio», que es «omni rationali animali communis».

textos, y de este modo, lo que cuenta de los mismos es, sobre todo, su contenido, no su estilo (22).

En cuanto a la otra objeción de Bruni, que la versión antigua incluía muchas palabras griegas, Cartagena replicó con algunas observaciones válidas acerca de las lenguas y su desarrollo. Le recordó a Bruni que las lenguas vernáculas habían recogido muchos términos griegos, y que precisamente el latín, del que el florentino se enorgullecía, había tomado gran parte de su vocabulario de aquel idioma. Estas apropiaciones lingüísticas estaban ocurriendo continuamente, decía Cartagena, y así él había observado, en sus viajes por Francia y Alemania, que las lenguas de estos países tomaban mucho del latín. Tan extendido, en realidad, se hallaba este fenómeno por allá, que él se sorprendió de ver que muchos términos jurídicos del latín, que le habían parecido oscuros en sus tiempos de estudiante de leyes, se usaran en el francés coloquial (23). En vista de ello, no había razón para censurar al antiguo traductor de Aristóteles, y menos todavía en los casos en que la palabra griega expresaba el sentido con mayor claridad y brevedad (24). En realidad, los equivalentes latinos, utilizados por Bruni para sustituir esas «bárbaras» palabras, no eran apropiados para dar el significdo querido por Aristóteles.

Es interesante notar que Cartagena poseía un conocimiento considerable del desarrollo lingüístico, cosa poco común entre los cultos de la España de su tiempo (25).

---

(22) *Ibid.*, págs. 166-167.

(23) *Ibid.*, págs. 167-169.

(24) *Ibid.*, pág. 169.

(25) Para el desarrollo de las teorías linguísticas en la España del siglo XV, véase W. Bahner, *La linguística española del Siglo de Oro*, trad. J. Munarriz Peralta, Madrid, 1966, capítulo I. Esta obra es un valioso estudio en torno a la conciencia histórica del siglo XVI con respecto al desarrollo del castellano; el primer capítulo que está dedicado al siglo XV ignora las ideas de Cartagena.

El reconocimiento, por parte de Cartagena, de los constantes cambios idiomáticos aflora en estas palabras de una carta a Santillana: «Pero tanta es ya la mudança de las palabras: que en muchas cosas fallaredes que se muda el traje del fablar, como el de las ropas». En Santillana, *Obras*, op. cit., pág. 495.

Igualmente excepcional es su percepción de cómo las palabras pueden adquirir nuevos matices de sentido, según la época y el lugar. Es sobre todo este último punto el que fortaleció su postura frente a Bruni, provocando incluso la admiración de éste (26).

Bruni, en su réplica, se acogió al desconocimiento del griego del autor español, y elaborando en gran parte sus razones en torno a este punto vulnerable, trató de invalidar la crítica de aquél. Quien no sabe griego no está en posición de juzgar ni el significado de las palabras de este idioma ni la exactitud de su traducción latina. Si pretende hacerlo en estas circunstancias, una de dos, o está haciendo trabajo de adivinación, y no de investigación, o quiere polemizar sobre lo que Aristóteles debiera haber dicho, y no sobre lo que dijo (27). Para tranquilizar a Cartagena, Bruni afirmaba que el sentido de las palabras latinas utilizadas en su traducción estaba basado en los autores clásicos mejores y más dignos de confianza, cuya «aprobada lengua», uno debería siempre seguir. Sin embargo, para Cartagena esta fidelidad a los clásicos no era garantía suficiente. En filosofía, hizo explícito, la norma básica es no permitir que las palabras se desboquen («sine freno»), puesto que una acumulación de significados ligeramente diferentes puede dar como resultado errores importantes (28).

---

(26) Véase la nota 64 del capítulo anterior.

(27) A. Birkenmayer, *Der Streit*, op. cit., págs. 189 ss.; en la carta que Bruni mandó a Pizzolpasso, reproducida también por Birkenmayer, «...ut quamuis fateatur se linguam Graecam ignorare, nihilominus de ueritate interpretationis disputare se posse contendat per coniecturas quasdam et uerisimilitudines, nec intelligit disputandi genus a se induci, in quo nihil aliud sit, nisi plane divinare... quod putat eum, qui libros Aristotelis de Graeco in Latinum transfert, non ad verba Aristotelis respicere debere nec quid dicat Aristoteles, sed quid dicere debeat in Latinum transferre» (pág. 194).

(28) *Ibid.*, pág. 169: «Nec enim in philosophia uerba sine freno laxanda sunt, cum ex improprietate uerborum error ad ipsas res paulatim accrescat». De aquí procede a dar los varios matices de significado de ciertas palabras cómo son utilizadas en español, latín, etc.

La cuestión central de Cartagena, o sea, la exactitud y claridad del lenguaje en tratados filosóficos y traducciones, ha sido minimizada o completamente desconsiderada por eruditos que, por otra parte, juzgan esta controversia como un episodio importante en la historia del humanismo temprano del Quattrocento. Cuando a principios de nuestro siglo Gentile llamó la atención por primera vez hacia ella, su interés se concentró en la sustitución hecha por Bruni del escolástico «bonum per se» por el ciceroniano «summum bonum», como traducción adecuada del aristotélico «tagaton» (29). Pero lo que Cartagena había mencionado, de pasada, es que el «summum bonum» quedaba mejor traducido con el simple «bonum», sin que el «per se» escolástico aparezca por ningún lado, contrariamente a lo que Gentile le atribuye, lo cual nos induce a creer que este crítico no vio el texto del autor español. Hubiera leído el libelo, se habría dado cuenta de que el «summum bonum» frente al «bonum per se» no contestaba realmente la objeción de Cartagena. Lo mismo, por cierto, había ya hecho Bruni anteriormente con Ugo Benzi da Siena, quien también había puesto objeciones al uso del «summum bonum» (30). Por qué razón Bruni repitió su respuesta a Benzi en la primera réplica a Cartagena, no podemos saberlo de cierto. Quizás fue una inadvertencia, quizás anticipó la misma objeción escolástica por parte del autor español. Sea como fuere, en la segunda réplica el argumento del «summum bonum» se centró

---

(29) G. Gentile, *La filosofía italiana,* op. cit., págs. 313-320. Para el argumento de Bruni sobre el «summum bonum» en lugar del «bonum per se», véase A. Birkenmayer, *Der Streit,* op. cit., págs. 189-191.

(30) Para la interpretación de Cartagena del «bonum» en lugar del «summum bonum», *Ibid.,* págs. 172 y 176-177. Sobre Ugo Benzi véase D. P. Lockwood, *Ugo Benzi, Medieval Philosopher and Physician (1376-1439),* Chicago, 1951. Para la respuesta de Bruni a Benzi, véase *Epistolario,* ed. L. Mehus, op. cit., II, págs. 33 ss.

en torno al uso del «primum bonum» o «ultimum bonum» (31).

Cual fuera la opinión de Cartagena con respecto a la cuestión del «sumum bonum» frente al «bonum per se», es materia de conjetura, pues sus réplicas a Bruni no han sido publicadas, y que sepamos, ni siquiera localizadas. A deducir por sus escritos, es muy probable que distinguiera entre el simple «bonum», hacia el que todas las cosas, animadas e inanimadas, aspiran, y el «primum bonum», al que sólo el intelecto, la facultad más alta del alma racional, tiende. Nuestra hipótesis, según la cual Cartagena debe haber establecido estas distinciones en su réplica a Bruni, parece estar confirmada por la respuesta de éste, en la que trata de probar que no existe diferencia de significado entre el «primum bonum» y el «summum bonum» (32). Difícil es decir si Cartagena quedaría convencido de este punto. Su argumento inicial, que Aristóteles quiso decir «bonum, quod omnia appetunt», y no «summum bonum, quod omnia appetunt», estaba basado en la premisa, que ya hemos mencionado en otra parte, de que el bien calificado de «summum» podía referirse sólo a Dios, y, en consecuencia, no era accesible al hombre ni atribuible a su naturaleza humana (33).

---

(31) A. Birkenmayer, *Der Streit*, op. cit., págs. 205-207.

(32) *Ibid.*, pág. 206: «Nec latere nos oportet hoc idem, quod 'summum bonum' diximus, appellari 'finem bonorum' et 'extremun' et 'ultimum' et 'primum'. Dicitur enim 'extremum' et 'ulmum', quia non est ultra progressio; 'primum' autem, quod principium est et causa: inde siquidem motus est, nam eius gratia omnia omnes agunt. De quo praeclare Tullius in libro De finibus bonorum inquit: Quaerimus enim quid sit extremum, quid ultimum bonorum, quod omnium philosophorum sententia tale esse debet... Ecce quid nos 'bonum' et quid 'summum bonum' Latine dicimus». Y añade luego: «Denique summum bonum et felicitas idem est...» (pág. 207).

(33) La distinción de Cartagena entre el «bonum» y el «summum bonum» subraya la diferencia entre «delectatio» y «felicitas». «Delectatio», para Cartagena, pertenece sólo a la naturaleza de las cosas divinas, y no debería ser confundido con «felicitas» (felicidad), incluso aunque la felicidad puede ser encontrada en la «delectatio». Dice así: «Beatitudini enim verae, quam

En vista de lo que antecede, no puede ser mantenida la idea de Gentile, según el cual la polémica entre Cartagena y Bruni fue una controversia típica entre un teólogo escolástico y un brillante humanista (34). Pero aunque la interpretación de este crítico se basó en una lectura incompleta de la polémica, es decir, en las cartas de Bruni solamente, ni su aproximación ni sus conclusiones han sido nunca revisadas. La disensión en torno a ciertos conceptos aristotélicos (y ambos, Bruni y Cartagena, estaban parcialmente en lo cierto y parcialmente equivocados) es, a nuestro entender, la primera manifestación de un conflicto entre dos corrientes humanísticas, conflicto que se reproduciría luego, hacia fines del siglo XV, en la polémica entre Pico y Ermolao Barbaro (35).

---

post temporalia haec in futura aeternitate speramus, delectatio summa connexa est, et hinc felicitati, quam philosophi quaerunt, delectatio semper adhaeret. Nam sicut iuuentus pulchritudo non est, sed iuuentuti inhaerere solet, sic et felicitas delectatio non est, sed felicitati delectatio semper connectitur» (*Ibid.*, pág. 181).

(34) Para la valoración de Cartagena por Gentile véase la citada obra de éste, *Storia della filosofia*, pág. 317: «Certo di fronte al filosofante spagnuolo che si meravigliava... la nuova filologia italiana, che non sapeva di alta filosofia aristotelica che non fosse nei testi direttamente, immediatamente scrutati da capo, era l'inizio d'un progresso ulteriore del sapere... Tanto che quel pochino di vero, che era anche nella posizione di filosofi come Alfonso di Burgos, naufragava nel ridicolo; e il filosofo italiano ne ha agevolmente ragione». Estudios recientes parecen extender el «pochino» de Gentile a mucho más. Véase S. Troilo, «Due traduttori dell'Etica Nicomachea: Roberto di Lincoln e Leonardo Bruni», en *Atti del Real Instituto Veneto di Scienze, Lettere, Arti*, XCI, 1932. Troilo cree que la versión de Grosseteste, defendida por Cartagena sin conocer la identidad del traductor, y sin siquiera dudar que era tan reciente como el siglo XIII, es más fiel al espíritu aristotélico que la de Bruni.

(35) Véase R. Fubini, «Tra Umanesimo e concili», op. cit., págs. 342 ss., en que se da cuenta del enfado de Pizzolpasso contra Candido Decembrio, a causa del injustificado y violento ataque de este último contra Cartagena, y en defensa de Bruni. Véase también la nota de Poggio a Bruni en A. Birkenmayer, *Der Streit*, op. cit., pág. 193, donde Poggio denuncia la fea conducta de Decembrio y pone de relieve la moderación de Cartagena: «Candidus hoc indigne ferens suscipit defensionem tuam illumque acriter arguit. Loquitur tamen Hispanus ut mihi quidem uidetur admodum moderate». A juzgar por la correspon-

Que el desacuerdo entre Cartagena y Bruni no constituyó una de tantas escaramuzas entre el pensamiento medieval y el humanista, se infiere de una lectura de la correspondencia entre sus amigos Pizzolpasso, Candido Decembrio y Poggio (36). Las cartas de estos humanis-

---

dencia entre Decembrio y Cartagena, docenas de cartas que esperamos dar a conocer en el futuro, parece que la polémica en que Decembrio había defendido a Bruni fue también el inicio de una larga y sincera amistad entre el obispo de Burgos y el humanista milanés.

(36) A. Birkenmayer, *Der Streit,* op. cit., págs. 209-210. De la carta de Bruni se desprende que, después de la polémica, cuando Cartagena volvió a España, continuaron ambos autores intercambiándose cartas: «Pergratae mihi fuerunt litterae tuae, Reuerende Pater ac Doctissime vir, quas proxime suscepi mirabili sapientia et optimorum copia verborum refertae» (pág. 209). En relación con su vieja polémica, añade Bruni: «Etenim si in armorum certaminibus et in gladiatorio ludo, qui ferro inter se dimicant, tamen amici postea remanent, quanto magis id esse debet in certaminibus litterarum, in quibus non ferro sed ingenio decertatur? Ego igitur protinus in hac parte tibi assentior atque gratias ago, quod ad me scribere tanta distantia locorum dignatus sis mentemque tuam amicissiman ostendere». Después de contarle a Cartagena con cuanta ineptitud otro crítico se había ocupado de su traducción, y cómo él había respondido diciéndole que pusiera sus objeciones «humanissime ac moderatissime... non contumeliis, ut iste sed rationibus tuebatur», como Cartagena había hecho, Bruni le pide a éste su opinión sobre el *Isagocicon:* «Hoc rogo, ut videas et ad me rescribas, quid tibi uideatur» (pág. 210). Existe evidencia de que Cartagena sintió el mismo afecto por Bruni, pues en su carta a Santillana dice de él lo siguiente: «...un discrepto orador, mi muy especial amigo, con quien por epistolas ove dulçe comerçio...» (Santillana, *Obras,* op. cit., pág. 494).

P. O. Kristeller, en *Studies in Renaissance Thought and Letters,* op. cit., pág. 340, ha llamado la atención sobre un manuscrito de la Biblioteca Vaticana (Ottoboniano Latino, 2054) que parece ser una traducción española de la versión latina de Bruni de la *Etica.* Lo que es peculiar acerca de este manuscrito casi totalmente ininteligible es que el «*incipit*» atribuye la traducción a Cartagena. Kristeller no ha examinado el contenido del manuscrito y, por lo tanto, no dice si puede ser atribuido en verdad al autor español. Kristeller acepta la conclusión de L. Bertalot («Zur Bibliographie der Uebersetzungen des Leonardus Brunus Aretinus», en *Quellen und Forschungen aus italianischen Archiven und Bibliotheken,* XVII, 1937, págs. 178-195) de que esta versión española está hecha sobre la del libro VI del *Tesoro* de Brunetto Latini. En la Biblioteca Nacional de Madrid hay un manuscrito del siglo XVIII, copiado de uno muy antiguo, que también indica ser la versión castellana, hecha por Cartagena, de la *Etica* de Bruni (manuscrito 1.204). Pero la exis-

tas sugieren que la controversia tuvo lugar entre dos hombres cultos, que perseguían objetivos más o menos semejantes, aunque por distintos caminos. Incluso, una cuidadosa lectura de la segunda carta de Bruni revela que su actitud hacia Cartagena ya no era la misma que al principio, cuando sabía todavía muy poco acerca de él. En esta segunda réplica el tono es conciliador. Años más tarde, Bruni le escribiría a Cartagena recordándole la polémica en los términos más amistosos, (alabando de paso el saber y el juicio crítico del autor español) y pidiéndole su opinión acerca de una obra de la que era autor, *Isagocicon moralis disciplinae (Introducción a la filosofía moral)* y que había enviado a Juan II de Castilla (37).

Unos 20 años después del estudio de Gentile, apareció por primera vez, publicado por Alexander Birkenmayer, el libelo de Cartagena contra Bruni. El texto va precedido por uno de los dos prefacios —el más extenso— del humanista italiano a la *Etica*, y seguido por dos de sus réplicas a Cartagena, la primera completa, la segunda sin el final. Incluyó también el historiador alemán una nota de Poggio a Bruni, en relación con la polémica, y la citada carta de este último a Cartagena, informándole sobre el *Isagocicon*. Esta edición reproduce el único manuscrito conocido del libelo, (fechado en 1440) que en la actualidad se encuentra en la biblioteca de la Universidad de Cracovia. En cuanto al propósito de Birkenmayer, quien pone el acento en el aristotelismo de Cartagena, con su espíritu científico, no guarda relación con el presente trabajo.

Es una desgracia que ninguno de los investigadores que han estudiado la polémica entre Bruni y Cartagena

---

tencia de dichos manuscritos plantea varias cuestiones. ¿Aceptó finalmente Cartagena la versión de Bruni? Podría ser, puesto que nunca la había rechazado completamente, y, con ciertas modificaciones, pudo haberla traducido. Podría ser también que se tratara del texto de Bruni, pero traducido por otro que Cartagena y que los copistas lo atribuyeran al Obispo de Burgos.

(37) A. Birkenmayer, *Der Streit*, op. cit., págs. 210-211.

haya puesto mayor interés en obtener un conocimiento más completo sobre este último, una figura importante del humanismo europeo del Quattrocento temprano. En gran medida, esta omisión se debe a la ausencia de estudios relacionados con el desarrollo del humanismo en España, y, sobre todo, al descuido que la investigación española ha mostrado hacia el autor en cuestión (38), la mayor parte de cuya obra permanece todavía inédita. Si no fuera porque conocemos las cartas que le escribieron Candido Decembrio, Bruni, Pizzolpasso y Poggio, no sabríamos nada de estos contactos epistolares. Y aunque Cartagena fue un hombre de gran cultura, carecemos de toda información respecto a los libros que leyó y los que poseyó.

La creencia de que Cartagena era un filósofo (es decir, un teólogo escolástico) se basa, simplemente, en su defensa de la versión medieval de la *Etica*, e incluso en relación con ello no se tiene en cuenta que él atribuía este trabajo a Boecio, autor a quien los humanistas respetaban, y no al fraile dominico. En nuestra opinión, Cartagena conocía algo la filosofía escolástica, pero mucho mejor que ella el pensamiento moral antiguo. A juzgar por sus escritos, se oponía diametralmente a los dialécticos de las escuelas, quienes como se ha dicho en otro lugar, cultivaban un tipo abstracto de razonamiento, incomprensible incluso para aquellos que poseían una formación universitaria.

---

(38) Sobre estudios en relación con Cartagena tenemos solamente la biografía de L. Serrano en *Los conversos*, op. cit.; los ensayos introductorios de M. Penna a la edición del *Discurso*, en *Prosistas castellanos del siglo XV:* y los de P. M. Alonso a la edición del *Defensorium*, op. cit.. Sólo A. Sicroff, en su estudio *Les controverses des statuts de sang*, op. cit., págs. 41-62, se ha ocupado largamente del *Defensorium*. Existe también una disertación de G. L. Boarino, *Alonso de Cartagena's Doctrinal de cavalleros: Text, Tradition and Sources* (DA), Berkeley, 1965, que examina las fuentes, pero no la obra en relación con la situación político-social de la época, ni en el contexto del humanismo cívico europeo.

En relación con el último punto, Cartagena difería también de la mayor parte de los humanistas italianos, quienes preferían un latín clásico, igualmente solo asequible a un número muy limitado de lectores. En contraste con ello, el autor español no sólo tradujo a Cicerón y a Séneca a la lengua vernácula, sino que además escribió en ella preferentemente, con el objeto de poder ser leído por el más amplio número posible. Ya le hemos visto afirmar, en la mejor tradición del humanismo cívico, que el saber y las ideas solamente tienen valor si comunicados, y si aplicados al bienestar de la sociedad.

Mal puede tildarse a Cartagena de teólogo escolástico en vista de su objeción principal a Bruni, es decir, la función de la elocuencia (39). La opinión del florentino, según el cual al escribir debe seguirse el «lenguaje aprobado» de los mejores autores clásicos, tiene que haberle parecido tan cuestionable como la exagerada sumisión de los escolásticos a los textos autorizados. Es el espíritu de un texto, no la letra, lo que debe ser respetado, según le hemos visto decir ya a Cartagena. Un tema que reaparece frecuentemente en sus obras, siempre elaborado en nuevas metáforas, es que el lenguaje y el tono deben convenir al que habla y a sus argumentos.

Un estudio reciente ha reexaminado la controversia, afirmando que una cuestión central en ella es el problema de la retórica y de la filosofía (40). Pero en dicho estudio, de otro modo estimulante, el conocimiento insuficiente de la figura de Cartagena ha conducido, una vez más, a ciertas concepciones falsas, en relación con

---

(39) Para las dos aproximaciones a la función de la elocuencia en el humanismo del Renacimiento, véase J. E. Seigel, «'Civic Humanism' or Ciceronian Rhetoric?», en *Past and Present*, 34, 1966, págs. 3-48; y la réplica de H. Baron: «Leonardo Bruni: 'Professional Rhetorician' or 'Civic Humanist'?», en *Past and Present*, 36, 1967, págs. 21-37. También, E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, 1970. págs. 21-42.

(40) Jerrold E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, op. cit., págs. 123 ss.; de especial interés es el capítulo «Leonardo Bruni and the New Aristotle», en el cual se contiene su discusión de la polémica.

el presunto escolaticismo de este autor. Dirigiéndose a probar que el ideal humanista temprano de renovación cultural se basaba en el desarrollo de la retórica en relación con la filosofía, más bien que de la retórica al servicio de preocupaciones cívicas (como Hans Baron y Eugenio Garin han venido sosteniendo), Jerrold Seigel se aproxima a la polémica como a otro ejemplo de retórica humanista contra la filosofía escolástica (41). Apoyándose únicamente en el libelo, su interpretación de Cartagena sufre las consecuencias de aceptar los errores introducidos por los investigadores anteriores. Y aunque Seigel apunta que Cartagena fue un admirador temprano de la elocuencia de Bruni —añadamos que también de la clásica— termina por reducir las opiniones contrastantes a un conflicto entre la «razón» (Cartagena) y la «elocuencia» (Bruni).

Para apoyar su interpretación, Seigel atribuye al obispo de Burgos la tesis de que «los oradores no debieran mezclarse con la filosofía» (42), deducción que, a nuestro entender no se desprende de ningún pasaje del libelo. Cartagena, repetimos, no ponía objeciones al lenguaje de Cicerón o Séneca, sino al uso que Bruni hacía de él. Además, al advertir cuán erróneo puede ser el utilizar términos de estos autores para traducir al latín conceptos aristotélicos, afirma que tanto el uno como el otro tenían un conocimiento imperfecto, si alguno, de la *Etica* aristotélica. Lo cual no quiere decir que el autor español introducía una distinción entre el Cicerón filósofo y el orador, como mantiene Seigel (43). Lo que indica, si acaso, es lo mucho que sabía Cartagena acerca del pensamiento mo-

---

(41) J. E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, op. cit., págs. 127, 131.

(42) *Ibid.*, pág. 126.

(43) A. Birkenmayer, *Der Streit*, op. cit., pág. 173: «Et ut cetera taceam, cum intellectuales uirtutes tangere uellet... nec singulas earum ab inuicem discernere ac segregare per eius doctrinas sciamus quod si plenius tradiderit Aristoteles, Ethicorum VI exploratum habemus... Quae omnia etsi Ethicorum septimus discusserit, Officiorum libri non tradiderunt...».

ral de Cicerón, de Séneca y de Aristóteles, y de las diferencias existentes entre las varias escuelas éticas de la antigüedad. Cartagena reconoce la excelencia de Cicerón como orador, situándole al mismo nivel que Demóstenes, pero un parangón similar con Aristóteles, en materias de filosofía moral, no es posible hacerlo, hasta el punto de que la terminología de Cicerón, como la de Séneca y otros estoicos, es inaplicable a la traducción de Aristóteles. En el *Diputationes Tusculanae*, en *De finibus* e incluso en *De officiis*, donde incluyó lo omitido por Panetius, Cicerón no distingue una virtud de otra, ni las define. Esto, comenta Cartagena, indica que probablemente el autor romano no había leído la *Etica*. Lo mismo puede afirmarse de Séneca, cuya exposición de la virtud es sumaria y deficiente, aunque acertara a persuadir a los hombres a ser virtuosos en un sentido casi cristiano (44).

En definitiva, el que Cartagena opine (con razón) que ciertos términos latinos no traducen bien ciertos conceptos aristotélicos, no nos autoriza a deducir que deseaba que los oradores se apartasen de la filosofía, o que no fueran filósofos. Ya hemos visto lo que en esencia quería decir Cartagena: que los términos utilizados por los estoicos para designar sus conceptos morales no eran adecuados para las ideas aristotélicas. Y que Bruni debe haber quedado convencido parece confirmarlo el hecho de que en su réplica, no contradijo este punto. Seigel, a nuestro parecer, distorsiona la cuestión cuando dice que Cartagena le ofreció a Bruni «una excelente oportunidad para negar que su propósito fuera el subordinar la busca de la sabiduría a la de la elocuencia», pero que

(44) *Ibid.*, pág. 174: «Seneca uero quam dulcibus suasionibus... nemo est, qui ignoret. Profecto cum Epistulas eius legimus, quas ad Lucilium aliosque... destinauit, praecordia incitantur ac uiscera contremiscunt... Sic enim quibusdam compunctionis clauis, quod ad mores pertinet... quod ad contemptum mundi... omnes gentilium scriptores excellit, ac si illi fides catholica adfuerit... Sed in hac inquisitione uirtutum et illarum scientifica discussione quam summarie se habuerit, quam improprie discusserit, facillimum est uidere...».

«Bruni no la tomó» (45). Cartagena no puso en cuestión la presunta busca de la sabiduría del florentino porque, como vimos, no la consideraba alcanzable. Tampoco puso objeciones a la busca de la elocuencia, pues compartía esta aspiración con Bruni, lo cual el mismo Seigel reconoce, pero luego no lo toma en cuenta (46). Porque Cartagena no planteó sus objeciones en tales términos, y porque Bruni no las entendió como tales, pues en esta cuestión estaban de acuerdo, no fue necesario que el florentino defendiera la subordinación de la sabiduría a la elocuencia.

La interpretación de Seigel presupone que ambos autores separaron la sabiduría de la elocuencia, o que incluso le dieron cierta preferencia a una sobre la otra. Tal cosa habría sido posible solamente si el concepto de sabiduría que Seigel atribuye a Cartagena correspondiera a la «sapientia» escolástica, alcanzable solamente a través del estudio de la teología o de la metafísica. Seigel ignora la formación de Cartagena en el campo de la jurisprudencia, y sus ideas —ya examinadas por nosotros en páginas anteriores— sobre la sabiduría y la «sapientia». No es extraño entonces que se refiera a un conflicto —entre sabiduría y elocuencia— que las partes contendientes nunca debatieron. Seigel también, como los otros críticos, pasa por alto que Cartagena no estaba defendiendo la versión escolástica de la *Etica*, sino lo que creyó ser obra de Boecio.

El desacuerdo entre Bruni y Cartagena no era sobre sabiduría y elocuencia, sino sobre la aplicación del con-

---

(45) J. E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, op. cit., pág. 130.

(46) *Ibid.*, pág. 124: «Earlier the Spaniard had come across some of Bruni's versions of Greek oratory... and had been impressed by them. They caused him to 'marvel at the eloquence of this age'... and particularly to admire Bruni. Bruni's stylistic excellence was such, Alonzo said, that 'I should call him in a certain sense a new Cicero'». Es difícil creer que a pesar de esas observaciones Seigel pudiera todavía considerar a Cartagena como a un teólogo escolástico opuesto a la elocuencia humanística.

cepto ciceroniano de la segunda como la fusión entre la retórica y la filosofía. Y en esto, quizás se mostró el español más cívico, pues su idea de elocuencia se basaba en tres requisitos, claridad, sencillez y precisión, esenciales para ampliar lo más posible la esfera de la comunicación. La postura de Bruni es más purista, y, por lo tanto, más artificial, y en definitiva menos cívica. Quería el puro latín de los clásicos, frente a un Cartagena que, más dúctil, pedía la palabra exacta para cada cosa, y ésta ya no era necesariamente la antigua, sino que podía ser un término del latín medieval o de uso presente. Cartagena no rechaza completamente el estilo de Bruni, pero no aprueba ciertas substituciones con las que el florentino piensa que está mejorándolo, cuando lo que hace es oscurecerlo innecesariamente. A través de su crítica, el autor español muestra un conocimiento del latín que sólo pudo ser adquirido a base de mucha lectura clásica, pues sin ésta, no habría estado en condiciones de analizar los matices de las palabras escogidas por Bruni.

Este último estaba de pleno acuerdo con Cartagena en que había que mantener la correspondencia entre el «verbum» y la «res» (47), y así creyó estar haciéndolo. Seigel se equivoca al decir que ambos autores concibieron la elocuencia estrictamente como retórica, cuando en realidad la elocuencia era la fusión de la retórica y la filosofía (sabiduría). Al acusar Cartagena a Bruni de haber puesto la retórica antes que la filosofía, no estaba afirmando la superioridad de lo que Seigel llama sabiduría sobre la elocuencia, sino diciendo que la retórica y la filosofía tienen ambas su función específica en el logro de la verdadera elocuencia. De acuerdo con Car-

(47) A. Birkenmayer, *Der Streit*, op. cit., pág. 175: «Non ergo ex eo translatio nostra mordenda est, quod oratorum etiam summorum usitatis uerbis discordet, sed in hoc examinanda est, an simplicitatem rerum et restrictam proprietatem uerborum observet. Saepe enim elegantia sermonum, si non stricto iudicio dirigitur, simplicitatem rerum confundit, quod maxime rectum scientiae intellectum perturbat».

tagena, el proceso especulativo debe empezar por establecer la verdad y luego proceder a impartirla en la forma más elocuente (48). Y aunque coloca a la retórica en el último eslabón, el resultado es el mismo: la elocuencia todavía deriva de una combinación de filosofía y retórica. Si Bruni difirió de Cartagena en cuanto al mecanismo del proceso especulativo es difícil de saber, pues en sus réplicas no hace referencia a este punto (49).

Si nos hemos entretenido en el estudio de Seigel es porque éste es el único que en el presente ha resucitado el tema de aquella polémica, con sus implicaciones para el movimiento humanista europeo. Pero en este estudio, como esperamos haber mostrado, persiste el error en torno a Cartagena. Este, ni se yergue en defensa de los escolásticos, trazando una distinción entre la retórica y la filosofía, ni excluye al orador de esta última actividad (50).

---

(48) *Ibid.:* «Crede enim mihi: qui scientiarum districtissimas conclusiones eloquentiae regulis subdere vult, non sapit, cum uerba addere ac detrahere ad persuasionis dulcedinem pertinet, quod scientiae rigor abhorret. Multis ergo erroribus pateat oportet, qui scientiam sub eloquentia tradere nititur; sed sapienti uiro illud congruum iudico sub restrictis et propriissimis uerbis, quae scientifica sunt, discutere, post uero ad elimata documenta et purificatas doctrinas persuadendo uerbis eloquentibus acclamare». Es interesante notar que si Cartagena hubiera sido un teólogo, tenía aquí la oportunidad de acentuar la función de la dialéctica sobre la retórica, pero como podemos ver, ni en este pasaje ni en ningún otro se refiere nunca el autor a la lógica o la dialéctica.

(49) J. E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, op. cit., pág. 131. Seigel cree que según Bruni, la filosofía debería ser vestida con el lenguaje de la retórica, pero no aporta referencias textuales en que basar su opinión.

(50) *Ibid.*, págs. 130-131. Seigel se refiere primero a lo íntimamente ligada que estaba la disputa entre humanistas y escolásticos a la cuestión de la retórica y la filosofía, y después traza la distinción entre el «defensor de los escolásticos», para quien los términos filosóficos deben tener un cierto nivel de precisión, y el humanista, según el cual las palabras deben tener la marca de una tradición literaria que no había sido formada en las escuelas filosóficas. Como en el «libellum» Cartagena nunca expresa o ni siquiera implica tal distinción, volvemos nuestra atención a su introducción a la traducción de Séneca, para más pruebas contra la afirmación de Seigel: «Se-

Esta polémica en torno al significado propio de ciertos conceptos morales aristotélicos tuvo consecuencias de largo alcance en el desarrollo del pensamiento humanista. La controversia no terminó con Bruni y Cartagena, pues después de éstos, otros la continuaron en Italia, viéndose envueltos en ella las figuras más sobresalientes del mundo intelectual (51). Una nueva ronda en los debates fue desatada por Filelfo, al ser consultado sobre si Aristóteles quiso decir «bonum» o «summum bonum». Filelfo era una autoridad en griego, y aunque sus simpatías se inclinaban hacia Bruni, decidió que ambas partes habían estado equivocadas. Según él, el objeto supremo del hombre no era la felicidad (fin humano) ni la bienaventuranza (fin divino), sino el placer, definido como la satisfacción armoniosa de las necesidades corporales. Esta idea fue tomada por Valla, quien rechazaba las creencias estoicas de autores como Bruni, argumentando que los estoicos habían propuesto como objetivo humano una abstracta «honestas», sin tomar en cuenta para nada la bondad y santidad de la naturaleza. Esta nueva línea de pensamiento puede ser vista en *De voluptate* y *De vero bono* (Valla), en *De falso et vero bono* (Platina), y en otras obras aparecidas durante el resto del siglo.

---

neca tan menudas y juntas puso las reglas de la virtud, con estilo elocuente, *como si bordara una ropa de argenteria, bien obrada de ciencia en el muy lindo pano de la elocuencia.* Por ende, *no le debemos llamar del todo orador, porque mucho es mezclado con la moral filosofia».* (Citado en *Obras de filósofos,* op. cit., pág. 4. Subrayado nuestro). En cuanto a la distinción entre el lenguaje científico del literario, este breve pasaje basta para probar que Cartagna no la hizo.

(51) Hacia 1465, el humanista Alfonso de Palencia se dirigía a su amigo Trapezunzio pidiéndole su opinión acerca de la interpretación que Bruni había hecho del griego «tagathon» (summum bonum). Mientras la carta de Palencia a Trapezunzio se viene citando bajo el Ms. Vat. lat. 684 erróneamente, por lo cual no me ha sido posible consultarla, la respuesta de Trapezunzio a Palencia (Ricc. 907, ff. 108r-117v), explica cómo la interpretación del «summum bonum» de Bruni está más cerca que la de Argiropulo al concepto aristotélico del «tagathon».

Estas corrientes intelectuales no fueron desconocidas en España, como pretendemos mostrar en el próximo capítulo, a través, sobre todo, de la obra de Juan de Lucena, *De vita beata*. Examinando sus antecedentes, su contenido y las reacciones que provocó, surgiría un panorama, ni mucho menos completo, pero suficientemente fidedigno y representativo, de los efectos de la ética humanista italiana en España.

Capítulo VII

HACIA UN ESTUDIO DE LA REPERCUSION DEL PENSAMIENTO ETICO ITALIANO EN ESPAÑA

En las primeras décadas del siglo XV el número de españoles que viajaban a Italia se había hecho bastante considerable. Hasta entonces, y unque el Colegio Albornoz de Bolonia había tenido estudiantes españoles desde su fundación en 1367 (1) —y probablemente también otras escuelas italianas—, la mayoría de los universitarios que querían completar su educación solían ir a París, Toulouse o Montpelier. Fue a partir del pontificado de Martín V, el papa elegido en el Concilio de Constanza (1417), que la corriente se desvió hacia los centros italianos del saber, tendencia que no hizo sino acentuarse en los años siguientes. Puesto que la mayor parte de estos estudiantes pertenecían a las órdenes religiosas, fueron atraídos hacia Roma y la curia papal por la esperanza de progresar en sus carreras.

Los españoles habían adquirido familiaridad con la administración papal durante el papado de Benedicto XIII, quien, como dijimos, al conceder favores y beneficios a las Universidades de su país, había establecido nuevos y vitales vínculos entre estos centros y la curia. Esta alianza del papado y de la universidad fue realizada por medio de una serie de reformas que Benedicto XIII había introducido en las escuelas españolas y por medio también de un cambio fundamental en la asignación de los obispados. En efecto, si en siglos anteriores los altos rangos eclesiásticos habían sido ocupados por individuos procedentes de la nobleza, ahora lo serían por universitarios, de origen no necesariamente

(1) P. Verrua, *Italiani e stranieri di qua e di la delle Alpi e del mare,* Ginebra, 1924, págs. 116 ss.; para una lista de lectores de dicho colegio, págs. 119-121.

aristocrático (2). Estos obispos, a su vez, recurrirían al mundo académico en busca de auxiliares competentes, y cuando visitaban la curia por razones de interés —práctica cada vez más corriente— llevaban consigo a los hombres de letras más prometedores de su entorno. En ocasiones estos últimos eran despachados solos como agentes y procuradores. Algunos de ellos entrarían en contacto, gracias a su misión particular, con funcionarios italianos que, o bien tenían una formación humanística, o simpatizaban con las ideas y aspiraciones de los humanistas. Los españoles solían permanecer algunos años en Italia, pero había quienes se quedaban, al haber obtenido alguna posición importante, lo cual era un estímulo para otros estudiantes y profesores que marcharían a la ciudad papal con la esperanza de lograr también un puesto lucrativo y de prestigio en la curia o al servicio de un alto prelado.

Las razones pragmáticas, sin embargo, no eran las únicas que inducían a tanta gente a emprender un viaje tan caro y frecuentemente tan peligroso. La atracción sin precedentes de las universidades italianas se debía a la mayor laxitud de sus reglas y a la clase de educación que ofrecían. Según Beltrán de Heredia, quien ha contribuido más que nadie a nuestro conocimiento de la educación dada por la universidad española, muchos estudiantes acudían al «studium» romano o al de Siena porque en ellos «desde Martín V se facilitaba la carrera a promoción a grados en la facultad de leyes sin las trabas de incompatibilidad con beneficios curados» (3). Con respecto a la teología, un requisito que tradicional mente el clero secular había intentado evadir, nos informa que «entre el clero secular se cultivaba allí poco, quizás menos que en España» (4). Pero lo que es más importante, muchos estudiantes experimentaban el sincero

(2) Beltrán de Heredia, *Bularío*, op. cit., I, págs. 63-90, 130 ss.
(3) *Ibid.*, pág. 130.
(4) *Ibid.*

deseo de aprender de los humanistas y de formar parte del movimiento intelectual promovido por ellos. Beltrán de Heredia reconoce que en Italia «en cambio florecían las artes literarias que, al prender en las inteligencias asfixiadas por el formalismo de una escolástica decadente, se entregaban a ellas con pasión y se resistían a abandonar aquellas academias, encomiando su excelencia» (5). Sin embargo, sería erróneo suponer que todos los españoles que visitaban o vivían en Italia abrazaron las enseñanzas humanísticas. Un buen ejemplo es el de Fernando de Córdoba, el niño prodigio a quien Bonilla y San Martín intentó convertir en un representante temprano del pensamiento español renacentista, en razón de que sus obras «coincidieron con los albores del Renacimiento en nuestra patria» y de que vivió «junto a los grandes del Renacimiento italiano» (6).

Nuestras investigaciones no confirman esta opinión. En realidad, los pocos contactos que Fernando de Córdoba tuvo con los círculos humanistas, en la corte de Alfonso V o en la curia, fueron los de un hombre refractario al humanismo, cuando no abiertamente hostil. Siendo así que la interpretación de Bonilla tiene todavía amplia aceptación, y existiendo además no poca confusión en torno a la identidad de Fernando de Córdoba, hemos de situarle en su propia perspectiva.

Este autor era un buen escolástico, aunque sin ninguna originalidad, conocido de sus coetáneos sobre todo por los audaces hechos de su juventud y por los ataques que más tarde dirigió contra algunas figuras del humanismo. Fernando de Córdoba representa la esterilidad y decadencia de un escolasticismo caracterizado por sus refinadas técnicas de argumentación, pero

---

(5) *Ibid.*

(6) A. Bonilla y San Martín, *Fernando de Córdoba (1425?-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España. Episodio de la historia de la lógica*, Madrid, 1911, pág. 14. Citado en lo sucesivo como *Fernando de Córdoba.*

carente de entusiasmo por la especulación y la investigación filológica.

Aunque nacido y probablemente educado en España, las primeras noticias que de él tenemos proceden de Italia, Francia y Alemania, y nos hablan de su extraordinaria memoria, pues al parecer había retenido la Biblia entera, amén de las obras de varios teólogos escolásticos (7). Si el joven Fernando, después de completar sus estudios en España, marchó a Italia con el ánimo de hacer valer esta facultad suya, pronto se daría cuenta de que la misma no era suficiente para proporcionarle el triunfo. Un año después de su llegada a Nápoles abandona la corte de Alfonso V y se dirige a Francia, con la intención de provocar a debate teológico a los doctores de las Universidades. París era el centro de los estudios teológicos, terreno por tanto más propicio para su formación escolástica y su facultad memorística (mientras que Nápoles favorecía a los humanistas) (8).

Sobre lo que le ocurrió en París, las fuentes se contradicen. Por documentos de aquella Universidad sabemos que se convocó una sesión especial «super facto cuiusdam notabilis viri, doctoris (ut ipse dicebat) in om-

---

(7) Como el mismo Bonilla y San Martín afirma, *Ibid.*, págs. 50-51: «Una circunstancia digna de notarse en toda erudición que las crónicas del siglo XV atribuyen a nuestro Fernando de Córdoba, es su carácter arcaico y atrasado, con relación a los autores que fueron favoritos del Renacimiento. No aparece Fernando enterado de lo que escribieron los Basilios, los Naciancenos... los Agustinos, sino que 'se sabe de memoria casi toda la Biblia, el maestro Nicolás de Lyra, y lo que han escrito Santo Tomás de Aquino, Alejandro de Hales, Escoto y Buenaventura'... En filosofía 'sabe también todos los textos y las obras que han hecho el maestro Averroes que ha escrito sobre los libros de Aristóteles, y el maestro Alberto y muchos otros maestros', y no parece acordarse de Platón, ni de Simplicio... En latinidad, aprende de memoria el *Doctrinal* de Alejandro, pero no parece preocuparse de Cicerón. Gusta, además, de interpretar los misterios del Apocalipsis. En suma, la base de la cultura que Fernando de Córdoba tenía en 1445, era notoriamente medieval, y en nada semejaba a la característica de los renacientes».

(8) Véase A. Soria, *Los humanistas de la corte de Alfonso el Magnánimo*, Granada, 1956.

ni facultate, qui se obtulit responsorum toti Universitati in omnibus scientiis» (9). Como Fernando, por segunda vez, no se presentara al debate por él mismo requerido, la Universidad le detuvo hasta que cumpliera su promesa. Ante el Rector y otras autoridades de la escuela, Fernando, nunca faltó de palabras «aliqualiter de omnibus se excusavit», y se puso en las manos de ellos, «in omnibus corrigendis». Después de una «magna relationem verborum», pidió su libertad, y como en realidad no podía forzársele a cumplir su palabra, se le dejó marchar.

Pero las crónicas de la época ofrecen una versión diferente. Estos autores, con su imaginación popular, describen a Fernando como a una figura diabólica, mezcla de caballero andante y de judío errante, y con saberes extrahumanos (10), capaz de debatir a los mejores doctores y a miles de otras gentes simultáneamente: la contrapartida del héroe que sojuzga él solo a un ejército. Esta fama le precedió a su llegada a Borgoña, donde marchó desde París, y donde sufrió la sospecha de ser un mago, acusándosele incluso de ser el Anticristo. Se las compuso entonces para volver a Italia, y, asentado en Roma, consiguió una plaza en el «studium», donde enseñó teología hasta el año de su muerte, en 1486 (11).

Ninguno de los escritos de Fernando de Córdoba refleja los intereses intelectuales del humanismo. Sus comentarios sobre astronomía (*Almagesto*), medicina (*De urinis*), ciencias naturales (Alberto Magno, *De animalibus*) y la Biblia (*Apocalipsis*), como sus tratados teológicos por una parte, y la ausencia de preocupación alguna por la erudición clásica y restantes disciplinas de los «studia humanitatis» por la otra, apuntan hacia una

---

(9) Bonilla y San Martín, *Fernando de Córdoba*, op. cit., pág. 71.

(10) *Ibid.*, págs. 59-76.

(11) Beltrán de Heredia, *Bulario*, op. cit., I, pág. 136; en una bula de 1460, a Fernando se le llama «maestro en teología» (*Ibid.*, III, pág. 98).

desconfianza, si no hacia un rechazo total, de las nuevas tendencias culturales. Sólo uno de sus tratados, *De laudibus Platonis*, una réplica a Trapezunzio (quien había criticado a Platón) y dedicado al Cardenal Bessarión, parece acercarse al espíritu humanista. Pero este tratado, que pretende contribuir a la polémica en torno a la superioridad de Platón o de Aristóteles, es precisamente, una simple recopilación de ideas cristianas y paganas sobre Platón, ordenadas —según la forma medieval—, en cuarenta y cuatro «veritates», y sin relación con los puntos básicos de la polémica entre Trapezunzio y Bessarión (dudamos que este tratado fuera de utilidad alguna a la causa de este último).

Cuando Fernando escribió este tratado, la polémica sobre Platón y Aristóteles, que había sido iniciada por Gemisto Pletón y Jeorge Scholarios, tenía ya un cuarto de siglo de antigüedad. El *Comparationes philosophorum Platonis et Aristotelis*, de Trapezunzio, hacía al menos doce años que circulaba, mientras que Bessarión había revisado repetidamente, desde alrededor de 1458, su *In calumniatorem Platonis*. Trapezunzio quería demostrar que Aristóteles se acercaba más al cristianismo que Platón, pues las doctrinas de éste habían siempre dado lugar a herejías, mientras que Bessarión insistía en que a Platón no se le podía culpar del mal uso que se hiciera de sus ideas, las cuales, vistas objetivamente, eran más cristianas que las de Aristóteles. Pero ni Bessarión ni Trapezunzio convirtieron a los filósofos griegos en cristianos, conscientes siempre de su paganismo (12). Fernando de Córdoba, por otra parte, prefiguró a Cristo en Platón, llegando a tomar literalmente el epíteto de

(12) Para un análisis de estas polémicas véase P. O. Kristeller, «Byzantine and Western Platonism in the Fifteenth Century», en *Renaissance Concept of Man and Other Essays*, Nueva York, 1972, págs. 86-109, con abundante bibliografía sobre este tema. Véase también D. P. Walker, *The Ancient Theology*, Ithaca, Nueva York, 1972, cap. I.

«divino», y en la tercera, quinta y sexta «veritates», trata de probar el nacimiento sobrenatural del filósofo (13).

Desgraciadamente, no sabemos qué pensaría Bessarión de la obra de Fernando de Córdoba, ni qué relación les unía, más que el español era un protegido del Cardenal, y que éste le pidió que escribiera el tratado en cuestión, por poder serle de utilidad en la revisión de su propia obra (14). Mucho nos ilustraría una mayor investigación sobre este punto. Al parecer, el tratado de Fernando tuvo un impacto, pues según nos informa Kristeller, años más tarde el hijo de Trapezunzio quiso defender a su padre de los ataques del autor español.

El hecho de que Valla escribiera una carta a Alfonso V en favor de Fernando de Córdoba se ha tomado como evidencia de la orientación humanística de éste, y de su aceptación en los círculos del saber italianos.

---

(13) Los epígrafes de la cuarenta y cuatro «veritates», transcritos por R. Poupardin, «Deux ouvrages inconnus de Fernand de Cordove», en *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, (1901), han sido reproducidos por Bonilla y San Martín, *Fernando de Córdoba*, op. cit., págs. 91-93n. Citamos de la pág. 91: «Tertia veritas est sanctos affirmavisse Platonem ex matre virgine ortum neque de genito verbo cum evangelico sensisse solum sed et ortum esse ad modum incarnati verbi... Quinta veritas ortum multis portentis et signis atque natum ut de increata sapientia quam cecinit fermit... Sexta veritas ad modum somnii Joseph de Christi ortu ferunt de Platone Socratem somniasse».

(14) El tratado de Fernando de Córdoba, que lleva la fecha de 1467, fue escrito por deseo del cardenal Bessarión, quien por entonces estaba preparando la traducción (del griego al latín) y revisión de su propia obra, *In calumniatorem Platonis*, que apareció en 1469. Por el prólogo al *De laudibus Platonis* sabemos que Bessarión le encargó al teólogo español que recogiera las opiniones que acerca de Platón se encuentran en los antiguos autores cristianos: «Pauci admodum dies sunt priusquam tua iussa carpessens instituerim excerpere de sacris interpretibus testimonia, presertim, ut injunxeras, Augustino, in laudes divi Platonis quod incidit in manus meas cuiusdam opusculum, et, ut vulgo ferunt, Georgii Trapezuntii cujusdam in quo et ingenio detrahit Platonis et vitam magnopere carpit...». (Citado por Bonilla y San Martín, *Fernando de Córdoba*, op. cit., pág. 90). Dudamos que Fernando conociera el tratado de Trapezunzio en las circunstancias por él descritas, puesto que esta obra había estado ya en circulación durante años, siendo probable que fuera redactada en la época en que su autor era colega de Fernando en el «studium» romano.

Pero Valla, aunque alaba la increíble memoria de Fernando y su habilidad dialéctica, añade que carece de la «lingua latina facultas poetica», laguna grave que sólo puede remediarse con meses o años de estudios clásicos bajo la guía de un buen maestro (15). Bonilla reconoce que el consejo cayó en saco roto, conservando Fernando «hasta su muerte la inelegante y áspera forma que le aproxima más bien a Pedro Hispano que a Policiano, a Valla o a Sadoleto» (16). Concede además Bonilla que todas las fuentes del siglo XV describen a Fernando como a un «carácter arcaico y atrasado» (puntualicemos que con la excepción de Juan de Lucena, quien, como veremos, le admiraba inmensamente), pero no alcanza a ver que los intereses intelectuales de este autor no coinciden con los de Valla y el resto de los humanistas.

Una referencia de Poggio Bracciolini, en su *Invectiva V,* contra Valla, en la que se afirma que la intervención de Fernando salvó a éste del «periculum ignis», cuando fue acusado de hereje y juzgado por la Inquisición en Nápoles (17), sirvió para reforzar la opinión de Bonilla y San Martín, según la cual Valla y Fernando tenían

---

(15) La carta de Valla, reproducida por Bonilla, *Fernando de Córdoba,* op. cit., pág. 55n., dice así: «Verum ut sincere de homine iudicem et nihil vel quod adest ei vel quod abest omittam, lingua latina facultas poetica tanta ei adest, quantam Hispania docere aut aliqua provincia potuit... Quibus rebus si sub optimo praeceptore Ferdinandus, paucos annos dicam an menses?, operam dederit, profecto videmus eum fore sapientem illum, quem docti imaginantur quique cum esse possit, tamen nunquam fuit, quasi mortalem quendam deum».

(16) Bonilla y San Martín, *Fernando de Córdoba,* op. cit., pág. 57.

(17) *Ibid.,* pág. 58n. Citamos de Bonilla: «Scis te iam Neapoli ignis periculum tanquam haereticum adisse. Scis te opera doctissimi viri Ferdinandi Cordubensis, cui in hoc malas habeo gratias, ab eo discrimine liberatum». Otra referencia al mismo asunto la encontramos en la *Invectiva IV,* (Biblioteca Laurenziana, Florencia, MS 90 sup. 7 ff. 60v-71r): «...qui primum Neapoli ignis periculum adiit, quia magis haereticorum veram doctrinam quam theologorum somnia comprobasset: vere enim sentire Graecos, qui Spiritum Sanctum a Patre tantum procedere arbitrantur; sed intercessione doctissimi viri Ferrandi Cordubensis ab ea poena fuisse ademptum».

muy buenas relaciones. Pero el mencionado episodio no está bien puesto en claro. Es muy dudoso, en efecto, que Fernando de Córdoba tuviera nada que ver con el procesamiento y abjuración de Valla, hecho ocurrido en abril de 1444, tres meses antes de que este último escribiera la carta en favor de Fernando. En dicha carta el humanista italiano declara haber trabado conocimiento con el joven español sólo tres días antes, y ello sería a primeros de agosto, en nuestra opinión, poco después de la llegada de Fernando a Nápoles. Pero incluso si éste se hallaba ya allí en las fechas del proceso, resulta improbable que, siendo un desconocido estudiante español, hubiera podido ejercer influencia alguna en el caso. Además, según cuenta el mismo Valla, su proceso fue sumario, sin que se le diera la oportunidad de contestar los cargos ni de llamar testigos en su defensa. En vista de ello, la inexactitud de Poggio pudo deberse al hecho de estar relatando un hecho seis años después de haber ocurrido (en 1452), y en el que no estuvo presente. Sus fuentes de información pudieron ser, además, meros rumores circulados por los rivales de Valla.

Bonilla y San Martín pasó por alto el detalle de que Poggio también menciona a Fernando en su *Invectiva II*: «Quid loquar de doctissimo ac excellentissimo in artibus liberalibus ac theologia viro Ferrando Cordubensis, qui praesens est in Romana curia, qui te non solum stultum, indoctum, insanum, sed etiam haereticum iudicat, qui cum tuas iactantias legisset, infinitos in illis errores deprehendit. Tua opuscula adeo laudat, ut nullum ex eis esse dicat in quo non aliqua haeresis labes admisceatur» (18). Este es un ataque devastador por parte de alguien que solamente seis años antes había salido, presumiblemente, en defensa de la ortodoxia del humanista. Evidentemente Fernando decidió olvidar la carta de recomendación por medio de la cual Valla había querido

(18) Poggio Bracciolini, *Opera omnia*, 3 vols., ed. R. Fubini, Turín, 1964-1966.

ayudarle a insertarse en los círculos humanistas italianos; y que éste percibió la ingratitud se deduce de su única referencia al español, en el *Antidotum II* (réplica a los comentarios de Poggio): «tibi nec Ferdinando Cordubensi respondeo, qui si tecum de me, quem ait sibi amicum et de se bene meritum, male loquitur, ingratus est, nec officio probo viri fungitur, sin verum amicum agit, tu potius ementitus es» (19).

Cuando Valla escribió su respuesta a Poggio (1453), habían surgido entre él y Fernando diferencias irreconciliables, como es obvio, pero en cuanto a las causas no podemos sino especular. Pudieron ser personales, (ambos hacía ya años que residían en Roma) o tener por origen una incompatibilidad intelectual. Esta última, sin embargo, no se basaría como fue el caso con Poggio, en que Valla preferiría Quintiliano a Cicerón, y en que introdujera y elaborara los conceptos sobre gramática y retórica del primero, sino en sus ataques a la escolástica y en su crítica de Boecio, Alberto Magno, Santo Tomás, y de la traducción de la Biblia hecha por San Jerónimo. Las referencias de Poggio a Fernando de Córdoba en sus *Invectivae* II, IV y V, siempre guardan relación con la ingerencia de Valla en materias teológicas: el problema de la Trinidad, el de la predestinación y libre albedrío, el de la relación entre la filosofía y la teología y el de la revalorización del epicureísmo. Si Poggio, en su afán por desacreditar a Valla y verle perseguido, encontró un aliado en Fernando, hemos de deducir que éste juzgaba con parecida acritud y dureza las ideas en materias religiosas de su antiguo protector. Queda por explicar cómo Poggio conoció las opiniones de Fernando, y aunque es posible que circularan por la curia, la referencia de la *Invectiva II* nos inclina a pensar que el español pudo haber escrito un ataque contra Valla, ahora perdido.

---

(19) L. Valla, *Opera*, ed. E. Garin, Turín, 1962, pág. 342. (Reproducción anastática de Basilea, 1540).

Tanto Poggio como Valla trataron de alinear en su parte a humanistas bien conocidos, y no deja de ser extraño que Poggio, que contaba con el apoyo de un Antonio Beccadelli y de un Bartolomeo Fazio, buscara también el de un joven teólogo español, desconocido para él y para la mayoría de los que seguían el desarrollo de la polémica. Fernando no tendría entonces más allá de 25 años y no gozaba de gran prestigio entre los pocos humanistas que le conocían (20). La respuesta podría ser que Poggio estaba confundiendo al Fernando de Córdoba que atacó a Valla con Ferrant Valentí, figura bien conocida y respetada en los círculos humanistas, y por tanto digna de ser citada. Algo parece apoyar esta hipótesis el hecho de que Poggio le llama siempre «Ferran-

---

(20) A *su regreso de* Alemania, en 1446, Fernando de Córdoba se detuvo en Génova, donde discutió 28 cuestiones con los doctores de la ciudad, y en un banquete *al que asistió* un humanista de tercera fila, Antonio Cassarino, el español hizo alarde de su erudición. Cassarino describió luego sus impresiones en una carta *al canciller genovés* en Nápoles, Giacomo Curlo (amigo de humanistas como Beccadelli, Poggio y, sobre todo, Fazio, a quien había sustituido en el cargo). Párrafos de dicha carta han sido reproducidos por Bonilla en su *Fernando de Córdoba*, op. cit., págs. 78-79n (Bonilla atribuye a la envidia o resentimiento de Cassarino la crítica que éste hace de Fernando, aunque de la carta se desprende que Curlo ya conocía a este último): «Venit, ut nosti, barbasculus ille homo no minore insolentia quam insania, sine litteris, sine lepore atque adeo sine sensu, tanta impudentia quantam omni hominum generi esse non credam qui cum insania sua multitudinem imperitam convocasset et nescio quos caelos aut elementa blacteraret et quae miracula streperet, a plerisque nostrum consalutatus est; et cum se in tot flexus ageret, et, ut Marsyas ille, in fluvium verteret et exundantem loquaciam, non defuerunt e nostris nec desunt, qui hanc insaniam vocare sapientiam non dubitent; et barbarum hominem et incultum latinos homines demirari non pudet, qui linguae volubilitatem et verborum examen praeclarum quid putant, cum nihil insaniae sit propius» (pág. 78). Más adelante, Cassarino alude a la causa por la cual Fernando abandonó la corte aragonesa de Nápoles. Al parecer, el mismo Alfonso V no lo quiso en su séquito: «Audivisti saepe mulieres gravidas diutius fuisse, et, cum exacti menses adessent, ventum solitas parere; ita de barbasculo isto plane accidit, ut vento et verbis solum tumeat... Rex (Alfonso), ut nosti, catus homo, suae gentis hominum ferre noluit, qui praeter nostros, omnes inscios et barbaros vocat» (pág. 79).

dus», mientras que Valla, quien lo conocía en persona, usa el nombre correcto, «Fernandus».

Esta confusión parece haber persistido entre los eruditos que se han ocupado de la polémica entre Valla y Poggio. Por ejemplo, la encontramos todavía en Salvatore Camporeale, autor del más reciente y quizás el mejor estudio sobre Valla *(Lorenzo Valla: Umanesimo e Teologia)* (21). El autor, por otra parte un investigador meticuloso, se refiere repetidamente a Fernando de Córdoba como a Ferrant Valentí de Córdoba. Es evidente que, pretendiendo darle sentido a los varios informes de eruditos anteriores, reduce a ambos en una sola persona, Fernando de Córdoba y Ferrant Valentí, ignorando, al parecer, que el último no era cordobés, sino mallorquín, y que, contrariamente a Fernando, residió varios años en la corte de Nápoles. Allí, este Ferrant mantuvo correspondencia con Beccadelli, y, con toda probabilidad con humanistas de otras regiones italianas, pues tomó parte activa en el movimiento, como podemos ver por su traducción al catalán del *Paradoxes*, de Cicerón (22). Sus palabras a la muerte de Bruni revelan cuán estrechamente se identificaba y cómo respetaba a los grandes representantes del humanismo. Bruni era, dice, su «pare he preceptor», porque «de el son stat adoctrinat e ensenyat» (23). Nuestro estudio está limitado a la influencia del humanismo en el entonces reino de Castilla, y por ello no nos extenderemos más en torno a la figura de este poco conocido catalán, contentándonos con insistir en que sus intereses intelectuales, de raigambre humanística, le hacen inidentificable con Fernando de Córdoba, residente en la curia romana y dedicado a materias teológicas.

Si nos hemos extendido tanto sobre Fernando de Cór-

---

(21) S. Camporeale, *Lorenzo Valla: Umanesimo e teologia*, Florencia, 1972, págs. 339 ss., 348-350.

(22) Citado por A. Farinelli, *Italia e Spagna*, op. cit., I, pág. 414.

(23) *Ibid.*, pág. 413.

doba es para corregir su imagen de humanista importante y amigo de Valla. Es irónico que este autor haya merecido tanta atención cuando apenas si han recibido alguna un cierto número de catalanes y castellanos intelectualmente más cerca de Valla, y cuyas ideas, en general, compartían. Por ejemplo, éste guardaría un cálido recuerdo de Alonso Carrillo, cardenal de San Eustaquio, quien con Andrea Chrisoberges, había intervenido en su favor (reconociendo su saber y talento), cuando siendo todavía joven (hacia 1429), pretendiera la plaza de secretario en la corte papal de Martín V (24). La intervención de Carrillo, digamos de pasada, no dio fruto, pues era el tiempo en que Valla y Poggio dieron comienzo a sus hostilidades, y este último, junto con Antonio Loschi, Cincio de Rustici y otros, frustraron el intento. Mayor afecto se profesaron todavía Valla y García Asnárez de Añón, obispo de Lérida, a quien el humanista italiano dedicó su *De libero arbitrio*, una de sus obras más importantes e influyentes. Vale la pena de recordar que esta obra, como aclara el mismo Valla, fue inspirada por una discusión con Antonio Glarea, de Huesca, «homine perliterato ac bene acuto, mihique... longe carissimo», quien figura como uno de los interlocutores del diálogo (25).

Valla era considerado polémico sobre todo porque trató de incorporar al estudio de la teología algunos de los métodos que se utilizaban en las otras disciplinas humanísticas. Sin embargo, aunque Fernando de Córdoba puso objeciones a las opiniones de Valla sobre un cierto número de cuestiones religiosas, no todos los teólogos españoles le siguieron, y en algunos casos coincidieron con el humanista italiano. Por ejemplo, éste, en el *Antidotum II*, al defender una enmienda que había hecho al Evangelio, y que Poggio consideraba herética,

(24) Véase S. Camporeale, *Lorenzo Valla*, op. cit., págs. 92, 126; también M. Fois S. I., *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma, 1969, pág. 44.

(25) L. Valla, *De libero arbitrio*, en *Prosatori latini del Quattrocento*, ed. E. Garin, op. cit., págs. 524-526.

menciona un «venerandum codicem evangeliorum», encontrado por Antonio de la Cerda, «magnus theologus», y Johannes de Tivoli, que confirma su interpretación (26). La cuestión de la influencia de Valla sobre el pensamiento religioso español apenas si ha sido explorada. Recientemente, Claudio Manzoni, quien ha extendido a Servet la investigación iniciada por Delio Cantimori en torno a la influencia de Valla sobre los «herejes» del siglo XVI, ha documentado el uso extenso que aquel médico español hizo de los escritos del humanista italiano, obras que le ayudaron a formular sus ideas antitrinitarias (27).

Parece ser, además, que la aproximación filológica a los problemas teológicos y escriturales, según la preconizaba Valla, estaba ya siendo aplicada durante los últimos 25 años del siglo XV, como puede verse en las enmiendas a la *Vulgata* por Pedro de Osma, y por las correcciones de Nebrija al texto bíblico confiscado por el Inquisidor General. La *Collatio Novi Testamenti*, de Valla, ahora en la biblioteca de la Catedral de Valencia, debe haber sido conocida en España mucho antes de que Erasmo publicara en París (1505) sus *Adnotationes* (28).

---

(26) Véase, S. Camporeale, *Lorenzo Valla*, op. cit., págs. 438 ss.

(27) C. Manzoni, *Umanesimo ed eresia: M. Serveto*, Nápoles 1974, cap. II; D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento, Ricerche storiche*, 2.ª ed. Florencia, 1967, págs. 36-49.

(28) Para Pedro de Osma, véase M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, I, op. cit., págs. 566-582. Sabemos muy poco del pensamiento de Osma, aparte de lo que dice Nebrija en su Apología: «Nadie hay que ignore cuanto ingenio y erudición tuvo el maestro Pedro de Osma... Siendo beneficiado de la iglesia de Salamanca le encargaron el dean y el cabildo de enmendar los libros eclesiásticos... Hay en aquella iglesia un códice muy antiguo (pervetustus) de ambos Testamentos, del cual más de una vez me he valido. Por éste comenzó sus correcciones el maestre Osma, *comparándole con algunos libros modernos y enmendando más de seiscientos lugares* que yo te mostré, padre clementísimo (Cisneros), cuando estaba allí la corte» (pág. 566). (Subrayado nuestro). Puesto que Pedro de Osma fue condenado por hereje en 1478-1479, hay que suponer que su labor filológico-escrituraria antecede a esta fecha. Lo que llama la atención es el uso de «libros modernos» con los cuales cotejaba

La polémcia entre Poggio y Valla, en la que Fernando de Córdoba quedó implicado, estaba acompañada de otra menos sensacional, originada anteriormente (1446-47), en la corte de Alfonso V. Los principales contendientes eran Bartolomeo Fazio y Valla, pero había otros humanistas, y también prelados, que se alinearon de una u otra parte. La oposición a Valla era, al parecer, fuerte, especialmente después de su proceso, y solamente una investigación sistemática en el archivo de la Corona de Aragón revelaría qué españoles entonces residentes en Nápoles participaron en tan importante episodio. Sabemos que esta aversión continuó incluso después de que Valla abandonara Nápoles, pues unos cuantos años más tarde (1452-53), cuando Poggio escribe su *Invectivae*, encontramos a Fazio poniendo a su disposición mucha información con respecto a los problemas que tuvo Valla en la corte aragonesa (29). La fusión de ambas polémicas, y sus repercusiones en los círculos humanísticos en los años que siguieron, constituye el contexto histórico del

---

la lección del antiguo códice. ¿Serían éstos algunos escritos de los que formaban la *Collatio Novi Testamenti* de Valla? Sabemos que, en los años en que Erasmo daba a conocer en París la obra de Valla, con una carta-prefacio a Christopher Fischer, que se considera como el manifiesto del nuevo análisis filológico aplicado a las Escrituras, Nebrija había emprendido unas emendaciones a los textos sagrados. Su *Apología*, escrita en el mismo año (1505), o antes, que la carta-prefacio de Erasmo, sorprende, como dice Bataillon (*Erasmo y España*, op. cit., pág. 34) por «la coincidencia entre los dos sabios», pues «la defensa que hace Nebrija de sí mismo» es una muestra «impresionante» de la rapidez con que respondía Salamanca a París. Tal coincidencia merece ser investigada más a fondo, y precisamente en la dirección apuntada por Bataillon cuando dice que «son difíciles de precisar los límites del atrevimiento de Nebrija», ya que «es seguro que no ignoraba la obra crítica de Lorenzo Valla, ni la de Pedro de Osma». Habiéndose descubierto en estos últimos años el prólogo que Valla puso a su *Collatio*, y cuya existencia al parecer Erasmo ignoraba, valdría la pena averiguar si en cambio lo conocía Nebrija, pues en dicho documento se encuentra también una exposición del método filológico y su aplicación a las Escrituras. Véase S. Camporeale, *Lorenzo Valla*, op. cit., págs. 211 ss., 277 ss.

(29) S. Camporeale, *Lorenzo Valla*, op. cit., págs. 311 ss.; también, G. Mancini, *Vita di Lorenzo Valla*, Florencia, 1891.

De vita beata de Juan de Lucena, a la que nos referiremos extensamente.

El temperamento litigante que se encuentra frecuentemente entre los humanistas, y sus rivalidades personales, no alcanzan a explicar la razón de que Valla tuviera tantos enemigos, y de mentalidad tan diferente como Poggio, Fazio, Beccadelli y Fernando de Córdoba. La hostilidad hacia él se debía, sobre todo, a su abierta crítica contra el tipo de erudición y objetivos perseguidos por los humanistas de su tiempo. Valla introdujo un método analítico más riguroso para la enseñanza de la retórica, basado en el estudio de la gramática histórica y especulativa, pero lo que unió a muchos críticos contra él fue la mucha más amplia renovación intelectual que propugnaba, a través de la aplicación de su análisis filológico a los estudios morales, literarios, históricos y, más importante todavía, a los filosóficos y teológicos.

Si Fernando de Córdoba se interesó en las implicaciones teológicas de la polémica contra Valla, un español más joven, el mencionado Lucena, llegado a Italia sólo un año o dos después de la muerte del gran humanista (1457), recogió las dimensiones éticas y literarias de la famosa polémica. Como ya se dijo en otra parte, su *De vita beata* es una traducción y adaptación del *De vitae felicitate* de Fazio, un intento de refutación del *De vero bono* de Valla (30). La obra de Lucena, escrita

(30) Para la polémica entre Fazio y Valla véase C. Marchiori, *Bartolomeo Fazio tra letteratura e vita*, Milán, 1971, págs. 71-81; F. Gaeta, *Lorenzo Valla, Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*, Nápoles, 1955, págs. 182 ss.; C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols., Chicago, 1970, I, págs. 200-209. El mejor estudio sobre Lucena y Fazio es todavía el de A. Alcalá, «Juan de Lucena y el pre-erasmismo español», en *Revista hispánica moderna* XXXIV (1968), págs. 108-131. La popularidad de Fazio en España, durante el siglo XV, tal vez superó a la de otros humanistas italianos, si juzgamos por la cantidad de manuscritos de sus obras que se encuentran aquí, sobre todo en Valladolid y Valencia. Para los de Valladolid, evaluados recientemente por P. O. Kristeller, véase el estudio de este autor, «The Humanist Bartolomeo Fazio and His Unknow Correspondence», en *From the Renaissance to the Counter-Reformation: Essays in Honor of Garrett Mattingly*, ed. C. H. Carter, Nueva York, 1965, págs. 56-74.

en Roma hacia 1463, es, en realidad, una continuación del debate en torno a la solución «epicúrea» que Valla dio al problema del último bien o felicidad del hombre. Este aspecto fundamental de la obra de Lucena parece haber escapado a los pocos críticos e historiadores que se han ocupado de ella. Estos, o bien la han considerado como un plagio de *De vitae felicitate,* ignorando sus adiciones y sus importantes modificaciones estructurales y estilísticas, o han exagerado la importancia de la crítica socio-religiosa contenida en ciertos pasajes, y que en realidad no era ni nueva ni radical para su tiempo.

Nos ocuparemos principalmente de las razones que indujeron a Lucena a reelaborar el tratado de Fazio, de las cuestiones morales planteadas, y del impacto del *De vita beata* en los círculos intelectuales de España. En nuestra opinión, esta obra ejemplifica cómo los españoles que regresaban de Italia, introdujeron las cuestiones más ardientemente debatidas en aquel país, adaptándolas a las condiciones y al ambiente intelectual de su propia tradición cultural. Tanto la obra de Lucena, como su refutación por Alonso Ortiz, alcanzaron amplia difusión a juzgar por la huella que dejaron en los escritos de la última parte del siglo XV, incluida *La Celestina.* En esta bien conocida obra literaria, en la que todas las cuestiones de la polémica reaparecen dramatizadas, puede verse cómo el problema de definir el bien o la felicidad humana se había convertido en materia viva de discusión incluso entre estudiantes universitarios, cuya instrucción ética formal estaba estrictamente limitada a las opiniones tradicionales aceptadas por la Iglesia con exclusión de todo examen del pensamiento moral pagano.

Aunque a Juan de Lucena le pertenece el honor de haber introducido en España la controversia entre Valla y Fazio, en torno a la felicidad humana, debemos recordar que la cuestión no era exactamente nueva, pues como hemos visto, Cartagena se ocupó frecuentemente de ella casi un cuarto de siglo antes. Es, por otra parte, desconcertante, que Lucena escogiera al obispo de Burgos

como a principal interlocutor, y portavoz de sus propias ideas, en vista de que la postura de ambos difería ampliamente. Aparte de la creencia de que el «summum bonum» es sólo alcanzable en la otra vida, que los dos comparten, apenas si coinciden en algo: distinto es su concepto de la naturaleza del bien supremo, de la función de la virtud, del significado de la vida activa y su relación con la actividad intelectual.

Debemos asumir que Lucena no tenía un conocimiento de primera mano de las ideas de Cartagena. Por ejemplo, siendo converso, y estando orgulloso de que Cartagena también lo fuera, (para exhibir esto intercaló un largo pasaje en el texto de Fazio) es difícil creer que, de haber conocido a fondo sus ideas, no habría encontrado lugar para ellas en su obra. Más improbable todavía es que no se hubiera referido a la crítica que Cartagena hizo de Bruni, de haberla conocido la mencionaría, pues fue el principio de esa larga polémica de la cual se originó el tratado de Fazio. La única explicación es que Lucena recurrió a una figura de prestigio histórico para darle más seriedad a su diálogo, hipótesis que queda reforzada por su elección de los otros interlocutores, Juan de Mena y el Marqués de Santillana, cuyas ideas también aparecen mal reflejadas en el tratado (31).

Quizás Lucena encontró en Fazio la respuesta idónea a la cuestión de la felicidad, pero no deja de ser extraño que en una atmósfera intelectual como la de Roma hacia 1460, sobre la que presidía un papa humanista como Aeneas Silvius Piccolomini, y en la que las obras de Valla se iban imponiendo, tuviera que adoptar las ideas de un humanista de segunda fila, rechazando de plano las del citado Valla, que si bien eran consideradas heréticas por algunos, muchos otros, particularmente de la joven

---

(31) En el proemio a su *De vita beata*, en *Opúsculos literarios*, op. cit., pág. 106, Lucena explica: «Resuscite estos Petrarchas (Cartagena, Mena y Santillana habían muerto ya), sepelidos ya de dias, porque su grauisimo nombre aya este mi libello mayor auctoridat».

generación, aceptaban como verdaderamente innovadoras. La preferencia de Lucena por Fazio puede haber sido determinada por su amistad con Fernando de Córdoba, cuya actitud hacia Valla ya hemos visto. Lucena, según mencionamos de pasada, admiraba mucho a Fernando de Córdoba, el único autor español entre sus coetáneos a quien alaba en *De vita beata,* calificándole de maravilla de los «letrados»: «Federico, Rey de Hungaria, asi honro los letrados, que oyendo un dia disputar a Fernando Cordubes, jouen clarissimo, marauillado que la edat veyntenaria inglutiese tanta sciencia, lo fizo pintar en su sala, do cada vez que intraua, alçaua el capello, asi como al oraculo de Apolo» (32). En el otro escrito existente de Lucena, *Carta exhortatoria a las letras,* otra vez encontramos una mención de Fernando como el «mayor luminar de nuestros dias, por las escuelas francesas pintado» (33). Lo más probable es que Lucena conociera a Fernando en el «studium» romano, donde éste enseñaba teología, en 1461. Puesto que el primer documento relativo a Lucena, en que se le denomina «bachiller en decretos», data de 1458, y el siguiente, en que se le llama «licenciado», es de 1461, nos inclinamos a creer que pasó estos tres años prosiguiendo sus estudios en Roma (34).

Al adoptar las ideas de Fazio, Lucena se sitúa inequívocamente en la facción que erróneamente consideraba el *De vero bono* de Valla como una defensa de las doctrinas epicúreas. A la posible influencia personal de Fernando de Córdoba habría que sumar su propio de-

---

(32) *Ibid.,* pág. 162.

(33) Juan de Lucena, *Carta exhortatoria a las letras,* en *Opúsculos literarios,* op. cit., pág. 215.

(34) Beltrán de Heredia, *Bulario,* op. cit., III, pág. 93, «motu proprio etc., dil. filio Joanni de Lucena, in decretis baccalario... Dat. Romae... kalend. novembris anno primo (1458); *Ibid.,* págs. 110-111, «Pius dil. filio Joanni de Lucena... licentiato in decretis, familiari nostro... Datum Romae anno 1461 septimo idus maji anno tertio». En esta segunda bula se nos informa que Juan de Lucena era «familiari continuo commensali» del cardenal Prospero Colonna, en 1458.

seo de identificarse con un grupo cuya ortodoxia estuviera fuera de toda duda, lo cual refuerza sus razones para aceptar a Fazio. Del mismo modo, se nos ofrece así una clave para explicar sus interpolaciones al tratado de éste. Por ejemplo, su ataque contra los cardenales y otros prelados no es simplemente una sátira literaria, como críticos han pretendido, ni una expresión de su anticlericalismo, pues él mismo derivaba tangibles beneficios de su carrera eclesiástica. Su intención es mostrar el falso «deleyte» a que esas gentes están ligadas, y el peligro en que incurren cuando moldean sus vidas según un concepto epicúreo del «bien». No puede evitarse el pensar que detrás de estas al parecer desinteresadas observaciones, Lucena puede haber sido guiado por ciertos prejuicios de naturaleza más personal. Tal parece ser el caso de su mordaz ataque al arzobispo de Toledo, Alonso Carrillo, a quien acusa, al parecer falsamente, de ser un derrochador y un creyente en la alquimia, de lo que años más tarde se haría eco Fernando del Pulgar en su retrato de esta prominente figura (35). Si se tiene en cuenta, además, que entre los altos prelados de aquel tiempo eran comunes las faltas que Lucena achaca a Carrillo, se refuerzan nuestras sospechas de que algún móvil personal inducía al escritor, quizás complacer al rey, a quien dedica la obra, o a los grandes opuestos al arzobispo. También es concebible que conociera la querella entre Carrillo y Cartagena, y por ello pusiera las acusaciones en boca de este último, con lo que ilustraría además la vieja irreligiosidad cristiana en contraste con el puro espíritu evangélico del converso (36).

Pero razones personales por medio o no, Lucena, co-

---

(35) Juan de Lucena, *De vita beata*, en *Opúsculos literarios*, op. cit. págs. 168-169; F. del Pulgar, *Claros varones de Castilla*, Buenos Aires, Méjico, 1948, págs. 106-109.

(36) Véase L. Serrano, *Los conversos*, op. cit., págs. 201-202, donde se narra cómo Carrillo, en su calidad de primado, «fulminó la pena de excomunión contra el obispo (Cartagena) y su Cabildo», cuando éste defendió los derechos y la autonomía de la diócesis de Burgos.

mo secretario de la curia y estudiante de derecho canónigo, debe haber estado consciente de la seriedad de sus cargos, y al parecer no temía demasiado las represalias, que podrían alcanzarle también en Roma, donde sin duda el Arzobispo tenía sus agentes o «procuradores». La imputación de seguir prácticas epicúreas no podía ser tomada entonces a la ligera, como se deduce del relato de la misión de Alonso de Palencia al Papa, en 1464, en favor del obispo de Sevilla, Alfonso de Fonseca el Viejo, acusado por Enrique IV de haber «suministrado trigo a los moros; vestido traje extraño a su cargo, desdeñando el propio; excitado infinitas disensiones entre los Grandes en prejuicio del reino y mantenido siempre a su lado agoreros, dando oídos a sus palabras y crédito a sus presagios» (37). Tales cargos, con algunas variantes, deben haber sido frecuentes en aquella época, y eran alzados generalmente como evidencia corroboradora de algún crimen específico bajo la jurisdicción del derecho canónico. En el caso de Fonseca, Palencia nos cuenta que «las cartas secretas no contenían más que una acusación, a saber: que había declarado públicamente su conformidad con la secta de los saduceos» (38). El término «saduceos», como se utilizaba en aquel tiempo en España y en Roma, designaba a aquellas personas que sostenían principios hedonísticos, materialistas y utilitarios, incompatibles con el dogma cristiano. Más específicamente, los saduceos eran asociados con los epicúreos, así como los fariseos con los estoicos. Estas comparaciones, realizadas primero por Josefo Flavio en *Antiquitates Judaicas* y en *Bellum Judaicum* (esta última obra sería traducida más tarde al español por el mismo Palencia), se habían convertido en lugar común de las discusiones humanísticas en torno al pensamiento moral pagano. Encontramos estos términos usados por Val-

(37) A. de Palencia, *Crónica de Enrique IV*, trad. e introd. A. Paz y Melia, Madrid, 1973, pág. 155.

(38) *Ibid.*

la en el *De vero bono*, donde explica cómo su reinterpretación del concepto del placer de Epicuro no quiere decir que se adhiera a las opiniones de esta secta pagana, como sus rivales querían creer: «Verum ne de Epicureis taceam, quos et ipsos reprehendo, ut Pharisaeis Stoicos, ita Sadducaeis Epicureos confero» (39). La misma condena de estas doctrinas paganas reaparece en su *Collatio Novi Testamenti*: «...verum illa sadducaeorum haeresis falsissima erat, haec autem pharisaeorum verissima atque certissima» (40).

Bajo esta perspectiva, las acusaciones de Lucena a Carrillo no podían pasar desapercibidas. Por lo que sabemos, el arzobispo nunca respondió a los cargos. Existe, sin embargo, un manuscrito poco conocido que puede haber sido escrito como refutación a los mismos y, en general, a todo el contenido del *De vita beata*. Se trata del *Liber dialogorum Alfonsi Ortiz*, dedicado a Carrillo, en el cual el arzobispo, único interlocutor contemporáneo, debate con el estoico Zenón, y con Platón, Cicerón y Boecio, en torno al significado de la felicidad. Esta obra se halla ahora en el Cabildo de la Catedral de Burgo de Osma. No habiéndonos sido permitido examinarla, nuestras observaciones sobre la misma se basan en la incompleta información dada por Giovanni Maria Bertini, quien más afortunado que nosotros, ha visto y leído el manuscrito (41).

---

(39) Citado por M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla*, op. cit., pág. 143n.

(40) *Ibid.* Para un estudio del epicureismo en el siglo XV véase, E. Garin, «Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento» en *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florencia, 1961, págs. 72-92.

(41) El manuscrito de Alfonso Ortiz fue descrito por T. Rojo Orcajo, *Catálogo de la Biblioteca del Cabildo de la Catedral de Burgo de Osma*, Madrid, 1929, pág. 167. Los extractos que examinamos fueron transcritos por G. Maria Bertini, «Un diálogo humanístico sobre la educación del príncipe don Juan», en *Fernando el Católico y la cultura de su tiempo*, Zaragoza, 1961, págs. 37-62. De Alfonso Ortiz y de sus actividades humanísticas se sabe muy poco. Dejó su biblioteca (más de seiscientos tomos,

Lo que nos hace pensar que este manuscrito se ocupa de las mismas cuestiones debatidas en el *De vita beata*, pero desde una posición más semejante a la de Valla, no es tanto la bien conocida enemistad entre Ortiz, su autor, y Lucena, sino el objetivo mismo de la obra, en lo que hemos podido adivinarlo por las indicaciones de Bertini. El que apareciera unos años después de la de Lucena también parece apuntar a una relación causal entre ambas. Excluyendo la posibilidad de que la de Ortiz fuera anterior, por razones que examinaremos en seguida, nos inclinamos a creer que fue compuesta entre 1467 y 1484, el año de la muerte de Carrillo. Que no pudo haber sido escrita antes de 1467 es casi cierto, porque Ortiz era nueve o diez años más joven que Lucena, y por aquellas fechas sería todavía un estudiante incapaz de concebir una obra tan notable por su madurez y erudición. Los documentos del Vaticano revelan que al bachiller Lucena le fueron otorgados beneficios en 1458, y a Ortiz, que tenía el mismo título, en 1467. Siendo los primeros documentos en que ambos autores aparecen como beneficiarios, podemos asumir que por aquellas fechas terminaron respectivamente sus estudios e iniciaron sus carreras eclesiásticas. En realidad, en el año 1467 Ortiz fue enviado a la curia romana por el arzobispo Carrillo (42). No disponemos de información respecto al tiempo que permaneció allí y qué hizo, pero es casi seguro que durante su estancia conoció a Lucena y su obra.

Es difícil adivinar bajo exactamente qué circunstancias nació y se desenvolvió la animosidad entre ambos. Por el momento, tenemos que asumir que el *Liber dia-*

---

según Bertini, y más de mil, según Beltrán de Heredia, a la Universidad de Salamanca. (Bertini, op. cit., pág. 37, Beltrán de Heredia, *Bulario*, op. cit., I, págs. 176, 187).

(42) Para Lucena véase arriba n. 34, para Ortiz, Beltrán de Heredia, *Bulario*, op. cit., III, pág. 28: «...dil. filio Alfonso Ortiz... baccalario in decretis...». Se le dispensa de ordenarse de diácono o presbítero durante siete años, mientras esté en la curia romana, en el estudio o al servicio del arzobispo de Toledo.

logorum es la primera manifestación de una hostilidad que se perpetuaría y que culminaría muchos años más tarde, con la comparecencia de Lucena ante la Inquisición de Córdoba. Hasta ahora, el único agrio enfrentamiento entre ambos que se ha mencionado es su disputa sobre la Inquisición (43), que fue ocasionada por una carta de Lucena a los Reyes Católicos algún tiempo antes de 1493. En ella denunciaba los excesos de la Inquisición sevillana, y evidentemente planteaba fundamentales cuestiones acerca de sus procedimientos inhumanos. La carta, que se ha perdido, debe haber sido escrita como un tratado completo, pues la refutación de Ortiz, que se encuentra en *Los tratados del doctor Alfonso Ortiz*, sigue el mismo formato (44). Todo lo que sabemos del panfleto de Lucena es el encabezamiento de cada cuestión, pues Ortiz los reproduce en su tratado. Este encuentra diecinueve errores en Lucena, los discute ampliamente, e incluye una carta al Inquisidor Torquemada.

La denuncia abierta que hace Lucena de los abusos de la Inquisición, junto con la crítica, basada en razones políticas, jurídicas y teológicas, de la existencia misma de dicho organismo, y la réplica de Ortiz, en nuestra opinión injustificada, constituyen, quizás, la última manifestación de aquella combatividad y confianza en sí mismos que habían adquirido en sus años formativos en la curia romana. Es allí donde se vieron arrastrados a las eruditas y, con frecuencia, amargas disputas de la época, polémicas que luego continuarían en la realidad socio-política de Castilla.

Así, como ya se ha mencionado, en su adaptación de Fazio la escena se traslada de la casa de Guarino en Ferrara al palacio de Santillana en Guadalajara, y Guarino

(43) Sobre el proceso inquisitorial de Lucena en Córdoba, véase F. Márquez Villanueva, *Investigaciones sobre Juan Alvarez Gato*, Madrid, 1960, pág. 144; A. Alcalá, «Juan de Lucena y el pre-erasmismo español», op. cit., págs. 120 ss.

(44) G. Maria Bertini, «Un diálogo humanístico sobre la educación del príncipe don Juan», op. cit., pág. 45.

Veronese es reemplazado por Alonso de Cartagena. Este cambio en que se le da al obispo el papel más importante se debe ciertamente al hecho de qué Lucena se identificaba orgullosamente con la excelencia del converso. Existían además ciertas analogías entre Guarino y Cartagena de las cuales Lucena debe haber estado consciente. Aunque nunca escribió sobre materias pedagógicas, el obispo de Burgos, como el educador italiano, había puesto de relieve repetidamente en sus obras la necesidad de crear un nuevo tipo de hombre. Muchos eruditos que luego ocuparían un lugar preeminente en la vida intelectual española de fines del siglo XV, habían estado relacionados en su juventud, de un modo u otro, con la casa de Cartagena. Este era el caso, por ejemplo, de Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alfonso de Palencia, y de los menos conocidos Diego Rodríguez de Almela, Juan Manrique y Alfonso García de Fuentes (45). La casa de Cartagena en Burgos, aunque no exactamente como el «contubernium» de Guarino, se le asemejaba por su clima familiar y por su espíritu de jovial colaboración en la empresa común de instruirse y armonizar las facultades físicas y mentales.

Esta es la impresión que se recibe leyendo *De questionibus hortolanis*, una obra muy breve de Arévalo, que nos ofrece una idea del tipo de vida que se hacía en casa de Cartagena, y nos revela un aspecto interesante y poco conocido de éste, su papel de maestro, consejero y amigo de los miembros más jóvenes del grupo. Al parecer —y no vemos razón para dudar de las palabras de Arévalo— el obispo favorecía las discusiones amistosas en la mesa, salpicadas moderadamente con bromas. No parece tampoco que Arévalo estuviera empleando un recurso literario cuando dice que a Cartagena le gustaba ver a sus protegidos tratando de imitar el genio y la elocuencia de Cicerón, y que después de la comida solía continuar o iniciar nuevas discusiones en el

(45) L. Serrano, *Los conversos*, op. cit., págs. 258-260.

jardín (46). Lucena debe haberse enterado de este aspecto de la vida de Cartagena en España, o incluso en Roma, donde muchos de los protegidos del obispo vivían hacia 1460.

Menos apropiada aparece la sustitución, en el tratado de Lucena, de Beccadelli por el Marqués de Santillana y de Lamola por Juan de Mena. En el tratado de Fazio, el retórico Antonio Lamola, estudiante de Guarino, defiende la vida activa, mientras que el poeta Beccadelli (Panormita) se pronuncia por la contemplativa (47). En el *De vita beata*, el Marqués de Santillana es calificado de «rethorico», y sin embargo, se le hace defender la vida contemplativa, mientras que Mena, «con su poesía», es representado como defensor de la vida de «acción». Este cambio no tiene gran importancia en sí mismo, aunque Santillana, quien aparte de ser poeta era también un miembro de la clase de los «defensores», habría representado mejor las virtudes de la vida activa, y a su vez al poeta Mena le convenía más bien la defensa de la contemplativa. Lo que esta inversión de papeles revela es que Lucena, considerando superior este último tipo de vida, asigna su defensa a Santillana, por deferencia al hombre que le llamaba «hijo de mi ahijado», lo cual quiere decir que el padre de Lucena debe haber sido miembro de la casa del Marqués.

La mayor innovación estructural del tratado de Lucena se halla hacia el final del diálogo en que se hace comparecer al propio autor. Lucena interviene y desarrolla el argumento de Cartagena, llevándolo hasta su conclusión lógica. Este detalle constituye una pequeña muestra de vanidad, defecto, por otra parte, típico de los humanistas, y al que pocos de ellos escaparon. En su caso, la vanidad es aún menos justificada, teniendo en cuenta

(46) R. Sánchez de Arévalo, *De questionibus hortolanis* (Universidad de Salamanca, Ms. 2-c-4-181, ff. 72r-78v).

(47) B. Fazio, *De vitae felicitate*, (Biblioteca Apostólica Vaticana. Urb. Lat. 227).

que su obra es una adaptación de Fazio. No son originales sus argumentos, los cuales, digamos de paso, tampoco pertenecen a Fazio, porque este autor, plagiario al menos en una ocasión (48), no había dicho nada nuevo en su *De vita felicitate,* la obra manipulada por Lucena.

Como se dijo, el tratado de Fazio constituye un intento de refutación del *De vero bono,* y con vistas a ello ofrece un panorama muy ortodoxo acerca de la dignidad del hombre y de la miseria de la condición humana. En Lucena, este último tema pierde la mayor parte de sus matices pesimistas y teológicos para convertirse en un ataque, a las veces satírico, contra la conducta profesional, moral y religiosa del hombre. El autor español no se desvía de Fazio en cuanto a la intención de demostrar que la felicidad no puede ser alcanzada ni por medio de la vida activa ni de la contemplativa, pero lo que llama la atención en su refundición es el contexto cultural español en que la cuestión se desenvuelve.

Por ejemplo, en la primera parte, el momento culminante del debate se produce cuando Mena, quien afirma que la felicidad puede ser hallada en muchas ocupaciones y en condiciones sociales diversas, ve sus razonamientos sistemáticamente destruidos por el escéptico Cartagena, y en vista de ello, apelando a un último recurso, menciona el caso de los pastores bíblicos, una referencia al origen judío del obispo de Burgos, lanzada con cierto asomo de malicia: «En esta simple y pura vida tus padres ancianos fueron deificados. Desde 'l padre de Isach fasta el fijo de Ysay, fueron pastores los que fueron beatos. Ciertamente, señor Obispo, si pobreza, egualdat, fe y continencia se acompañan con este beuir, sin justo seria no llamarlo beatos» (49). No sólo aplica a

(48) Véase C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness,* op. cit., I, págs. 209-229, para un análisis detallado del tratado de Fazio, *De excellentia ac praestantia hominis,* como reelaboración de otro escrito hecho por su amigo Fra Antonio da Barga.

(49) Juan de Lucena, *De vita beata,* en *Opúsculos literarios* op. cit., pág. 146.

este pueblo el concepto de Boecio del «summum bonum», según el cual el hombre se vuelve uno con Dios en la otra vida (50), (punto de vista rechazado por ambos, Valla y Fazio, y consecuentemente por Lucena) sino que también sugiere que los judíos de los tiempos bíblicos habían alcanzado en la tierra el supremo bien, lo que los cristianos podían solamente lograr después de la muerte.

En la réplica de Cartagena, la respuesta a esta muy controvertible cuestión teológica se produce al final de una larga y airada denuncia de los «cristianos viejos» y de su tratamiento de los conversos. Este es el único pasaje del tratado en que las opiniones del personaje coinciden con las del verdadero Cartagena, tal como las expresó en el *Defensorium Christianae Unitatis,* la sola obra de este autor al parecer conocida por Lucena. El Obispo de Burgos inicia su réplica con las siguientes palabras:

> No pienses correrme por llamar los ebreos mis padres. Sonlo por cierto, y quierolo; ca si antiguedat es nobleza, quien tan lexos? Sy virtud, quien tan cerca? O sy al modo d'España la riqueza es fidalguia, quien tan rico en su tiempo? Fue Dios su amigo, su Señor, su legislador, su consul, su capitan, su padre, su fijo y al fin su redemptor. O inmortal Dios! Todos los oprobios son ya transmutados en gloria y la gloria contornada en denuesto (51).

Particularmente significativa es la última frase, en la que se implica que, aunque Dios escogió nacer entre los judíos, y aunque los paganos «romanos» fueron responsables de su muerte, hoy se glorifica a los descendientes de éstos y se vilifica y se hace mofa del pueblo escogi-

(50) Véase Boecio, *De consolatione philosophiae,* ed. bilingüe, trad. H. F. Stewart y E. K. Rand, Londres, 1968, págs. 270 ss.

(51) Juan de Lucena, *De vita beata,* op. cit., págs. 146 ss.

do. Abundando en un punto del *Defensorium*, Lucena escribe:

> Asi tambien los infieles gentiles idolatras, sin Dios, sin ley y sin religion, a quien solo era pecado lo que natura, madre comun, les prohibio, egual con las bestias, y aun no todo, en gran vituperio, de toda nobleza y dignidat priuados, eran llamados gentes: agora ya, si alguno desciende dellos, de los eneydos, troyanos, de los grecos, agamenitas, de los godos, germanios, o de los doze pares de Francia, sea quan vicioso sea, es gentil hombre, poco menos egual con Apolo; y si de los dauitas, de los leuitas, de los machabeos o de los doze tribos de Israel, sea quant virtuoso, quant lexos de vicio sea, vaya, vaya qu'es marrano; poco mas baxo del poluo. Infieles christianos que tal dicen, marrados tengan los ojos (52).

Al final de su iracunda tirada, Cartagena le dice a Mena que su enfado «no se quita si s'aluenga», y luego contesta el punto relativo a la vida beata de los judíos antiguos. Aunque refuta la afirmación de Mena, afirma, no obstante, que «de quantas generaciones de beuir conumeraste fast'aqui, ninguna es mas, ni tan cercana de felicidat quanto esta» (53). Esta es, naturalmente, una declaración muy audaz para un hombre de iglesia como Lucena, «familiar» de Pío II. Lo que está diciendo es que los antiguos judíos si bien no alcanzaron el «summum bonum» en la tierra, —afirmación que sería herética— estuvieron más cerca de ello que algún otro pueblo, de antes o después de Cristo. Las antigüedades hebraicas defendidas por Cartagena en el *Defensorium* son concebidas por Lucena como la verdadera Edad de Oro.

De este modo, la primera parte del *De vita beata* está dedicada a rebatir, por boca de Cartagena, el argumen-

(52) *Ibid.*, págs. 147-148.
(53) *Ibid.*

to defendido por Mena, que asocia la felicidad con la vida activa. Siendo la exposición de esta tesis esencialmente materialista, y estando, intencionadamente, relacionada con un concepto simplista de la felicidad epicúrea, su portavoz, Mena, es fácilmente refutado, y reconociendo su derrota, dice: «no te quiero replicar esta vez, porque defendiendo los deleytes no me llames epicureo diciplo, cuya opinion y septa siempre aborresci» (54).

La segunda parte del tratado de Lucena es una prolongación de la primera sección del *De vita felicitate*. A Santillana se le hace presentar algunas de las razones ofrecidas por Beccadelli en defensa del placer obtenido por medio del saber. Poniendo de relieve la dura e insegura vida del «letrado» de la época, y la trágica muerte de Sócrates y Cicerón a manos de tiranos, Cartagena prueba que en esta actividad tampoco se encuentra la felicidad.

El mismo Lucena domina la parte tercera del tratado, asumiendo el papel asignado a Beccadelli en la sección segunda de la obra de Fazio. Este había escogido específicamente a Beccadelli como crítico del epicureísmo, porque Valla, en la primera versión del *De vero bono (De voluptate)*, cuando todavía no se había enemistado con Beccadelli, le asignó a este poeta la defensa de la «voluptas» (55). El que Lucena se reservara el papel creado para refutar a Valla, indica claramente con quiénes se alineaba en la famosa polémica sobre la naturaleza del bien.

Sin entender el razonamiento de Valla, quien sostenía que todas las criaturas creadas, hombres o animales, busca el placer, que es común a todos, y por lo tanto es otorgado por Dios, Lucena reafirma el concepto negativo

---

(54) *Ibid.*, pág. 151.

(55) L. Valla, *De vero falsoque bono*, ed. M. Panizza de Lorch, Bari, 1970. De la misma autora, «Le tre versioni del *De vero bono* del Valla», en *Rinascimento*, 6 (1955), págs. 349-364.

del mismo, de acuerdo con el ascetismo cristiano tradicional, llamándolo «una pestilencia que contamina nuestra humana vida» (56). Es absurdo poner el bien del hombre en algo que las bestias sienten con mayor intensidad que él, pues de ese modo, observa agudamente Lucena, «seria mas beato su macho qu'el sacristan» (57). La superioridad del hombre sobre los animales fue decretada por Dios, quien le dio a aquél una excelente forma física «excelente figura», y una estatura erecta, «levantada contra el cielo», para distinguirle de las bestias, que miran al suelo.

Con respecto al argumento de Valla, según el cual todas las virtudes, como las concebían los paganos, están esencialmente basadas en la utilidad, y son así utilizadas para satisfacer la «voluptas», Lucena objeta que la virtud y el placer son incompatibles, porque «son dos cosas de naturas enemigas». La virtud es el presente de Dios al hombre, y no el siervo del placer. Lucena sigue sin comprender la fina intuición psicológica de la naturaleza humana que está en la base de la teoría de Valla. El placer es el móvil de las acciones humanas, independiente de la naturaleza de las mismas. El estoico Scévola, al sufrir la laceración de su mano por el fuego, paga con dolor el orgullo (un placer) de su hombría satisfecha, el sentimiento del deber cumplido y también la gloria (otro placer) que le proporciona su acto.

Aunque Lucena está de acuerdo en que los estoicos erraron al poner el «summum bonum» en la virtud, puesto que ésta, y la ciencia, no son sino medios de acceso al fin más alto, a pesar de todo afirma que esta secta se acerca más al concepto cristiano del bien que ninguna otra escuela del pensamiento pagano. Por ejemplo, se deshace de Aristóteles, quien había puesto el mayor bien «en los bienes del animo, del cuerpo y de fortuna», diciendo simplemente que «solo el mintio por

(56) Juan de Lucena, *De vita beata*, op. cit., pág. 189.
(57) *Ibid.*

tres» (58). Antes de concluir, Lucena menciona brevemente las opiniones católicas sobre la materia: la identificación, por Lactancio, del «summum bonum» con el premio de la inmortalidad, la de Isidoro con la inmutabilidad, inmortalidad e infinitud divinas, y la de Agustín con la vida eterna (59). La tercera sección de la obra de Fazio es incorporada al final de la tercera parte del *De vita beata,* donde el personaje Cartagena concluye especulando sobre la resurrección del cuerpo y la naturaleza de la vida celestial. Resumiendo, Lucena cree que el «summum bonum» se encuentra sólo en la otra vida, aunque los antiguos de la civilización hebraica fueron los que más se acercaron a la beatitud aquí en la tierra. Rechaza la reinterpretación cristiana del placer, tal como la expuso Valla, y junto con ella, todas las interpretaciones paganas, sobre todo el epicureísmo, aunque le halla ciertos méritos al estoicismo.

Queremos hacer una pequeña observación sobre ciertas cualidades literarias que distinguen el *De vita beata* del *De vitae felicitate.* La seriedad de Fazio desaparece en la reelaboración de Lucena. Breves y epigramáticas sentencias esmaltadas de ironías, sustituyen las largas frases latinas, confiriéndole un sabor literario al pasaje más doctrinal. El estilo de Lucena, especialmente en el bien meditado uso de la sátira y la parodia, muestra mayor afinidad con el de Valla en el *De vero bono,* que con la elegante presentación de Fazio, quien nunca se desvía de las cuestiones debatidas. No entra en nuestro propósito hacer un análisis estilístico del *De vita beata,* pero no será vano señalar la familiaridad del autor con la vasta literatura humanística de las «facetias», o, como él diría, «pullas». Cualquier análisis literario de su obra deberá tomar en cuenta lo que a nuestro parecer es probablemente el mayor mérito de Lucena: su habilidad para transmitir a la lengua vernácula las for-

(58) *Ibid.,* pág. 194.
(59) *Ibid.,* págs. 159 ss.

mas del diálogo humanístico, y su intuición para explotar las posibilidades literarias contenidas en esta modalidad de tan compleja disputa retórica.

No nos cabe la menor duda de que la obra de Lucena fue muy leída en España durante los últimos 25 años del siglo XV, y la mejor prueba de tal popularidad son las dos ediciones que se hicieron, en ciudades distintas, antes de fin de siglo. En cuanto a las influencias doctrinales y estilísticas de esta obra sobre los autores mejor conocidos de la época, hay todavía que explorarlas. Juzgando por la lectura de varias obras como las *Coplas* de Manrique, las *Cartas* y los *Claros varones de Castilla* de Fernando del Pulgar, y la *Celestina* de Rojas parece que sus autores debieron conocer el *De vita beata* más que de pasada.

Habiendo dado una sinopsis de los puntos salientes de la obra de Lucena, será conveniente examinar, bajo la misma luz, el ya mencionado *Liber dialogorum* de Alfonso Ortiz. Juntas, estas dos obras, que ofrecen soluciones divergentes a los mismos problemas éticos, nos deparan una mejor comprensión del alcance y relevancia del pensamiento moral en el marco del mundo intelectual de la España de finales del siglo XV.

Basándonos en lo que nos ha sido posible reconstruir utilizando los pasajes del tratado de Ortiz reproducidos por Bertini, el diálogo se abre con una defensa del placer hecha por Carrillo. Después de esta alabanza, el arzobispo pregunta a Platón si algo no le ha complacido. «Nada», contesta Platón, «considero más contrario al hombre que el placer, éste he condenado, mientras que tú, con todo tu apoyo, lo apruebas» (60). Y Platón prosigue explicando que el placer existe solamente en la imperfecta realidad de los sentidos. Lo mismo que Lucena, arguye que el placer y la virtud son

(60) A. Ortiz, *Liber dialogorum*, citado por G. Maria Bertini, en «Un diálogo humanístico sobre la educación del príncipe don Juan», op. cit., pág. 52.

incompatibles, pues aquél pertenece a un orden más bajo: «Los niños y las bestias que nada sienten persiguen los placeres, pero no los hombres prudentes ni los virtuosos. ¡Oh desgraciada esclavitud de las virtudes que sirven el placer!». El arzobispo, por su parte, mantiene su postura reiterando que no hay discrepancia alguna entre el placer y la virtud. No debe aquí pasarnos inadvertido que el mismo Carrillo, a quien Lucena había calificado de epicúreo y alquimista, en la representación de Ortiz se alza al nivel de un filósofo moderno, capaz de polemizar brillantemente con las mejores mentes de la antigüedad. Su defensa del placer es tan similar a la realizada por Valla, que ello nos induce a pensar que Ortiz pudo haber conocido el *De vero bono* o bien la primera redacción, el *De voluptate:*

> De por sí el placer no estorba el desarrollo de la virtud sino más bien la aumenta... El hecho de que todos busquen el placer significa que éste es necesario y óptimo, pero hay que saber advertir las diferencias: como las hay entre el hombre y el niño. Todos lo quieren, pues tiene en sí algo divino. Dice Boecio que placer (¿voluptas?) y felicidad (¿delectatio?) según razón son una sola cosa... (61).

La semejanza de la posición de Carrillo con la de Valla es todavía más visible en su evaluación del estoicismo. Contrariamente a Lucena, a quien hemos visto tolerar, e incluso simpatizar con el concepto estoico de la virtud, Ortiz le hace decir al arzobispo que las operaciones de «hombres perfectos siempre se tienen qué considerar como llenas de placer, y por esto se condena la opinión de los estoicos, según los cuales se afirmaba que para la felicidad se necesitaba solamente la virtud» (62). El uso del tiempo imperfecto, que suponemos se halla en el original latino, nos da la impresión de que en el tratado de Ortiz, paralelamente a la discusión de

(61) *Ibid.*, pág. 53.
(62) *Ibid.*

las doctrinas morales, existe un esfuerzo constante para contrastar el presente con el pasado. Tal es el significado que se deduce de la referencia a los estoicos: las opiniones que mantuvieron, son ahora ampliamente condenadas. Una distinción similar entre tiempos antiguos y modernos se ve todavía más clara cuando Carrillo, contestando a Platón, parece implicar que el placer ya no es una cuestión de controversia, sino de definición: «Hoy se estudia la distinción de los placeres en simples y en mixtos. Son llamados simples los placeres que derivan de la disciplina (intelectual)...» (63).

Como es el caso con Valla, en su defensa del placer, Ortiz también intenta desasociar el concepto cristiano de la virtud de los esquemas de la filosofía pagana. Su propósito es liberar la ética cristiana de las corrientes ascéticas medievales todavía predominantes en ciertos sectores religiosos, y de las tendencias humanísticas del día, que se inspiraban sin ningún disimulo en las varias escuelas éticas de la antigüedad. Este es el tipo de idea innovadora que ni Lucena, ni Fazio, ni otros semejantes podían comprender, pues no se atrevían o serían incapaces de someter a una total revisión ciertas creencias generalmente aceptadas.

La reafirmación del placer como el objetivo al cual aspiran todas las criaturas animadas, según la encontramos en Ortiz, es, sin embargo, un primer paso, necesario en la búsqueda de un nuevo y más humano concepto de moralidad cristiana. Ortiz pretende hallar una forma de espiritualidad que, originándose en la misma naturaleza del hombre, pueda ser practicada en armonía total con las experiencias concretas de esta vida, encontrando insatisfactorios tanto los sistemas de los filósofos antiguos como los de los teólogos contemporáneos, que tienden a ocultar la realidad del alma bajo el peso de racionalizaciones abstractas. Este depender de abstracciones filosóficas parece ser la cuestión de-

(63) *Ibid.*

batida entre Carrillo y Boecio en el cuarto libro del *Liber dialogorum*. Aunque no conocemos los detalles de su exposición, podemos no obstante adivinar lo que Ortiz se propone decir.

Boecio acusa a Carrillo de tener opiniones que no se conforman con las enseñanzas de las Escrituras, y prosigue defendiendo la superioridad de la virtud intelectual, pues sólo ella «nos hace formalmente buenos». Evidentemente, Boecio está exponiendo la tesis que encontramos en su *De consolatione philosophiae*, escrito mientras el viejo filósofo estaba en la cárcel, y con el fin de consolarse en su desgracia. Partiendo de una premisa estoica, es decir, que el único verdadero bien se encuentra en la razón, examina todo otro tipo de «bienes» hasta llegar a la filosofía, «omnium virtutum magistra», que nos enseña que el «summum bonum» puede encontrarse solamente en Dios, en la otra vida. Para lograrlo el hombre tiene que participar de la divinidad (divinitatis adeptione) volviéndose uno con Dios (64).

Las opiniones de Boecio, objeto de la severa crítica de Valla en *De vero bono, De libero arbitrio,* y en algunas otras de sus obras, son refutadas también por Ortiz. Su portavoz, Carrillo, quien no se deja convencer por las razones de Boecio, demuestra que la virtud intelectual es menos apropiada para hacer buenos a los hombres que la moral («ut nos bonos efficiat formaliter») y debería, por lo tanto, ser considerada como inadecuada para la búsqueda del supremo bien. Las únicas virtudes que conducen al hombre hacia el «summum bonum» son las introducidas por el cristianismo: fe, esperanza y caridad. De las tres, la caridad es la más importante, pues es ella y «no sapientiae aut philosophiae operationes» la que, de acuerdo con San Pablo, puede asegurarle al hombre este anhelado «summum bonum».

(64) *Ibid.*, págs. 53-54. Para Boecio véase arriba pág. 256n.

Del resumen de Bertini no nos es posible saber si Ortiz siguió a Valla en rechazar el concepto de Boecio del supremo bien como participación en la divinidad, pero dadas las cuestiones debatidas, las ideas defendidas por Carrillo, y el propósito del tratado, es dudoso que Ortiz dejara sin contestación ese punto. Con toda probabilidad, el humanista español concibió el «summum bonum» del mismo modo que Valla, es decir, no como unión con Dios, sino como algo separado, el placer que el alma experimenta de la visión directa de lo divino.

Capítulo VIII

NEBRIJA Y LA AFIRMACION DEL HUMANISMO ESPAÑOL

Arias Barbosa y Pedro Mártir de Anglería llamaron a Nebrija «desterrador» o «debelador de la Barbarie», y nadie todavía ha puesto seriamente en duda este aserto. El mismo Nebrija se vió a sí mismo bajo esta luz, diciéndonos, en la introducción a su *Vocabulario*, que fue a Italia «para que, por la ley de la tornada, despues de luengo tiempo restituiese en la posesion de su tierra perdida los autores del latin, que estaban ia, muchos siglos habia, desterrados de España» (1). Paradójicamente, a medida que sus obras se iban hundiendo en el olvido, su reputación de debelador de la barbarie fue en aumento y adquirió con el tiempo grandes proporciones. Desde que a partir del siglo XVIII fueron apareciendo historias de la literatura, no hay manual o estudio sobre el renacer del mundo clásico en que no se le describa en términos semejantes.

Las actividades eruditas de Nebrija coincidieron con un número de acontecimientos importantes, y ahí hay que buscar el origen de su fama. El advenimiento de los Reyes Católicos, el descubrimiento del Nuevo Mundo, la emergencia de España como potencia europea, la victoria sobre los árabes en Granada, la expulsión de los judíos, la difusión de la imprenta, y la fundación de nuevas escuelas y universidades, todo parecía indicar que España se hallaba enfilada en una nueva dirección y en el umbral de una nueva edad. Los tiempos clamaban por una renovación del saber y de los estudios, que la apartarían de la «bárbara» edad anterior. Naturalmente,

(1) Citado en F. G. Olmedo, quien ha transcrito la introducción en su obra *Nebrija (1441-1522)*, op. cit., pág. 13. Para las referencias a Nebrija de Arias Barbosa y Pedro Mártir, *Ibid.*, pág. 124.

como ya hemos visto, semejantes aserciones habían sido avanzadas por los amigos de Santillana en el siglo XV, pero fueron olvidadas, así como el mismo Nebrija sería tildado de bárbaro por algunos humanistas sólo una generación después. En realidad, no habían transcurrido sino diez años desde su muerte cuando Juan de Valdés hace decir lo siguiente a uno de los interlocutores del *Diálogo de la lengua:*

> ...dexando aparte la ortografia, en la cual muchas vezes peca (se refiere a Nebrija), en la declaracion que hace de los vocablos castellanos en los latinos se engaña tantas vezes, que sois forçado a creer una de dos cosas, o que no entendia la verdadera significacion del latin, y esta es la que yo menos creo, o que no alcançava la del castellano, y essa podria ser porque el era de Andalusia, donde la lengua no sta muy pura (2).

Más avanzado el siglo, encontramos juicios todavía más duros, por ejemplo en el *Viaje de Turquía:* «Agora digo que no me maravillo que todos los españoles sean bárbaros, porque el pecado original de la barbarie que a todos nos ha tenido es esa arte» (la gramática latina de Nebrija) (3).

---

(2) Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua,* ed. J. F. Montesinos, Madrid, 1964, págs. 11-13.

(3) Véase Cristóbal de Villalón, *Viaje de Turquía,* ed. A. Solalinde, Madrid, 1965, pág. 185. Sin embargo, ahora es generalmente reconocido que el autor es Andrés Laguna, como resultado de las investigaciones de M. Bataillon: *Le Docteur Laguna auteur du "Voyage en Turquie",* París, 1958; idem, *Erasmo y España,* op. cit., págs. 656-692. Reservas sobre Nebrija las encontramos también en Lorenzo Palmireno quien le reconoce que de Italia «truxo el latín a España» para no ver a «España en poder y tiranía de los bárbaros gramáticos» en *El latino de repente,* Valencia, 1753, pág. 172. Palmireno añade luego: «Lo que Antonio escribió en prosa, claro es; pero en verso, Dios me libre. No me parece sino que a los niños, que habían de aprender de andar en una sala alegre... los llevó a un callejón de guijarros» (pág. 174). Para más objeciones a la obra de Nebrija, véase A. G. Matamoros, *Apologia pro adserenda hispanorum eruditione,* ed. bilingüe con un valioso estudio de J. López de Toro, Madrid, 1943, págs. 198-199: «Así vemos que durante todo este tiempo —que databa de Boecio— penetró la barbarie hasta la misma

Pero, no obstante estas objeciones, Nebrija se convirtió en mito. A su mitificación póstuma contribuyó la propensión de historiadores románticos del siglo pasado a atribuir toda una renovación cultural a la labor y al talento de una sola persona. Este fenómeno, por otra parte, ya se encuentra en algunos humanistas españoles del siglo XVI y XVII y en varios humanistas italianos complacidos, por obvias razones nacionalistas, de que Nebrija se refiriera con orgullo a su educación italiana y a su aspiración de llevarla al suelo español (4), a pesar de que sus reservas hacia Italia eran muy fuertes. El hecho es que Nebrija, aparte de que no sabemos mucho de su estancia en aquel país, no fue el primer español en educarse allí. Había habido varios, como Nuño de Guzmán, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Juan de Lucena, Alonso de Palencia, Hernando Alonso de Herrera y muchos otros, los cuales, o habían estudiado en Italia, o habían mantenido estrecho contacto con los humanistas de Florencia, Nápoles, Roma y hasta Venecia.

Con ello no pretendemos negar que Nebrija fuera el humanista español más importante e influyente del siglo XV, sino simplemente sugerir que el balance de sus logros tendrá que resultar de un estudio más preciso del marco histórico en que actuaba. En muchos sentidos, y sin que se interprete negativamente, la producción de este autor es más característica del siglo XV que del siguiente, con el que frecuentemente se le asocia. Es innegable que su obra anuncia el principio de un nuevo perío-

---

médula de los pueblos; sin que, al menos para España, se vislumbrase el libertador; hasta que por fin, al cabo de muchos siglos... nació Antonio de Nebrija, quien... sostuvo guerra con aquellos bárbaros, mientras duró su vida». Sin embargo, Matamoros añade: «Nebrija, orador insigne y lector incansable, fue el gran Aristarco de España; aunque su estilo trivial y descuidado (tenue ac deiecto quidem stilo) delate la poca diligencia que puso en escribir la *Historia del Rey Fernando*».

(4) Véase B. Croce, *España en la vida italiana durante el Renacimiento*, trad. J. Sánchez Rojas, Madrid, sin fecha, pág. 144. También, F. G. Olmedo, *Nebrija (1441-1522)*, op. cit, pág. 124, para el respeto que Nebrija gozó entre los humanistas italianos.

do, pero lo hace desarrollando y dando forma madura a todos los ideales y aspiraciones del despertar intelectual del siglo XV. Su mayor mérito consiste en haber sintetizado las varias corrientes humanísticas que se habían producido de manera separada a lo largo del siglo, y en los esfuerzos que tuvo que emprender para introducir el nuevo saber en la enseñanza oficial de la Universidad.

Nacido en 1441, la mayor parte de su actividad erudita pertenece a la segunda mitad de este siglo. Después de cinco años en Salamanca, y consciente del creciente interés por el estudio de las humanidades, marchó a Italia, donde las escuelas tenían ya la reputación de ofrecer el mejor programa en este tipo de estudios. Al llegar hacia 1460, muchos de los grandes humanistas ya habían muerto, y con ello, las disputas filosóficas, filológicas, jurídicas y literarias iban perdiendo el vigor y entusiasmo que las habían caracterizado durante la primera mitad del siglo. De todos modos las repercusiones de estas polémicas quedaban e inspirarían a toda una nueva generación de humanistas. Por ejemplo, la huella de Valla era patente en la filología humanística, que ponía el acento en una aproximación crítico-histórica del lenguaje, y en el correspondiente concepto de «sermo», entendido como una actividad humana cuya lógica se funda en estructuras lingüísticas racionales. Igualmente la nueva educación humanística, basada en la lengua y la literatura de los clásicos que ya se había afirmado en las escuelas de Vittorino y Guarino Veronese, estaba todavía evolucionando a medida que varios eruditos iban perfeccionando los conceptos de gramática, retórica y de otras disciplinas de los «studia humanitatis».

Nebrija asimiló esta nueva cultura, cuyo pleno significado, según pudo darse cuenta, no había sido del todo entendido en España. De Italia procede su actitud crítica hacia la realidad histórica de la palabra, su gusto por los significados exactos y por el uso apropiado de los términos, desarrollando así un método de enseñan-

za que contrastaba con la sofistería vacía e inútil todavía practicada por muchos pedagogos tradicionales.

Ya en España, y después de unos años de ejercer la enseñanza en Sevilla, hacia 1474 ó 1475 Nebrija decidió volver a su antigua Universidad. Fue años más tarde cuando escribió que había adoptado tal decisión con el fin de «desarraigar la barbarie» de España. Este texto es notable por la idea que el autor exhibe de sí mismo y por el tono de cruzada cultural-religiosa con que acometió tal empresa:

> ...nunca dexe de pensar alguna manera por donde pudiese desbaratar la barbarie por todas las partes de España, tan ancha e luengamente derramada. Y luego se me ofrecio el consejo de que San Pedro e San Pablo, principes de los Apostoles, usaron para desarraigar la gentilidad e introduzir la religion cristiana. Porque asi como aquellos, para echar los cimientos de la Iglesia, no acometieron unos pueblos escuros e no conocidos, como suelen hazer los autores de alguna seta falsa, mas el uno dellos a Atenas, e entrambos a Antioquia, ciudades en aquel tiempo mui nombradas en el estudio de las letras; e despues el uno e el otro a Roma, la reina e señora de todo el mundo: asi io, para desarraigar la barbarie de nuestra nacion, no comence por otra parte, sino por el estudio de Salamanca, el cual, como una fortaleza, tomado por combate, no dudaba io que todos los otros pueblos de España vernian luego a se me rendir (5).

A creer este texto, Salamanca era una ciudadela del conservadurismo y Nebrija la tomó por asalto, introduciendo en ella las disciplinas humanísticas. Nebrija no sólo se canta sus propios méritos, sino que los exagera, pues por aquel tiempo y quizás algo más pronto, en sus días de estudiante, Salamanca estaba ya res-

(5) Citado en F. G. Olmedo, *Nebrija (1441-1522)*, op. cit., pág. 13.

pondiendo a las nuevas necesidades culturales originadas por la corriente humanística en España. En realidad, la cátedra de poesía y retórica había sido ocupada, durante muchos años, por un erudito italiano, Nicolao Antonio, contratado hacia la época en que Nebrija marchó a Italia. Y en 1473, justo antes del regreso de Nebrija, Nicolao fue sucedido por otro italiano, Pomponio da Mantua. A juzgar por el nombre de este último, parece muy posible que procediera de la escuela de Vittorino da Feltre, el cual había establecido precisamente en Mantua la primera institución de enseñanza verdaderamente humanística.

Más que iniciador, debemos considerar a Nebrija como a un gran erudito, con una ferviente dedicación a los estudios, y quien, si nunca tomó a Salamanca por asalto, luchó más que ningún otro por difundir los conocimientos humanísticos entre los estudiantes universitarios. Tuvo la perspicacia de emprender su obra renovadora desde dentro de la institución, y de mantener, además, opiniones heterodoxas cualquiera que fuera el riesgo. Como resultado de su atrevimiento el humanismo español no sólo se adelantó mucho sino que adquirió su identidad nacional definitiva.

El mayor obstáculo con que se enfrentó Nebrija, como profesor de Salamanca, fue la hostilidad con que este centro acogió su intención de revolucionar los estudios de gramática. Nebrija, quien siguiendo a Guarino consideraba esta disciplina como la base necesaria de todo saber, veía que, a pesar de los avances realizados por el humanismo español fuera de las universidades, la gramática de las escuelas todavía se enseñaba con los métodos y textos utilizados en la Edad Media.

Recordemos que Cartagena, durante la primera mitad del siglo XV, había abogado por el uso de una retórica más clásica que reemplazara al «ars dictaminis» medieval. En cambio no se había ocupado de la reforma de la gramática, es decir, del estudio del latín. Más de acuerdo con el clima intelectual de su tiempo,

tenía, en realidad, una pobre opinión de los gramáticos y su profesión (6). Su desdén hacia una disciplina tan básica puede ser atribuido a muchos factores: la fase incipiente del renacimiento de la antigüedad, la falta total de estudios filológicos y el poco interés en los poetas latinos (en los escritos de Cartagena apenas si se encuentra alguna referencia a ellos). Otra explicación puede ser el hecho de que las actividades humanísticas de Cartagena se produjeran lejos de los centros universitarios. A este autor le interesó la retórica, la ética y la historia, y nunca se ocupó de las otras dos materias de los «studia humanitatis», la poesía y la gramática.

Tal era, en general, la actitud de los «letrados» más progresistas de mediados del siglo XV, la época en que Nebrija fue estudiante en Salamanca. Sin embargo, hacia 1465, parece que la atmósfera entre los estudiantes de la generación de Nebrija había ya cambiado. Es muy probable que fuera a causa de la presión ejercida por el estudiantado, cuya influencia sobre la administración de la Universidad es bien conocida, que se creara una cátedra especial de poesía. La primera fue establecida el ocho de agosto de 1465, según figura en el contrato extendido al citado Nicolao Antonio, quien la inauguró (7).

---

(6) Véase una glosa a su traducción de Séneca, en *Libro de Lucio Anneo Séneca*, op. cit., cap. II, donde explica la función limitada del «gramático» durante las etapas iniciales del humanismo español: «El gramatico: suelen algunos hazer tres grados en la gramatica. El primero es hablar conuenientemente sin errar en las reglas. El segundo es escrivir de manera de prosa que aqui llaman ystoria mas metros. Ca aun quel saber de las estorias ni la ynvencion de las cosas que en los versos y metros se dize no es acto dela gramatica, pero las reglas delos metros, para ver quantas sillabas deven auer y que peso deven llevar, pertenesce a la gramatica segun se contiene en doctrinal de los gramaticos: *E esto es lo mas alto a que el gramatico llega.* E porende dize aqui si mucho alargasse sus terminos. E como si diriesse, por mucho que sepa en quanto gramatico no puede mas subir». (Subrayado nuestro).

(7) En el contrato de Nicolao Antonio, los administradores de Salamanca escribieron: «...por quanto el dicho ytaliano era

El trasfondo social de este cambio en favor de una educación más humanística basada en una mejor enseñanza de la gramática está estrictamente relacionado con el ascenso del «letrado» en asuntos de administración política (8). Anteriormente, éste había recibido sólo una instrucción rudimentaria en gramática, que le permitía

---

ome suffiçiente e vtile para la dicha universydad *para leer la poetria, e por la mengua que en el dicho estudio avia de semejantes onbres e de la dicha lectura*». (Citado en F. G. Olmedo, *Nebrija en Salamanca*, Madrid, 1944, págs. 41-42). (Subrayado nuestro).

(8) Juan de Lucena, en el *De vita beata*, en *Opúsculos literarios del siglo XIV a XV*, op. cit., pág. 160, hace decir a Alonso de Cartagena: «Ambaxiadores ya no van sy no troteros: sy supieren fablar por latin, sy no, roznenlo en romance. Cancelleres y secretarios, sy escriuen bien de tirado, basta, sin mas saber... Roboam, sy el consejo de los letrados siguiera, no fuera Jeroboam rey en sus dias». Un documento mucho más revelador en relación con el estudio de la gramática es la sarcástica «Epistola exhortatoria a las letras», de Juan de Lucena, escrita hacia el fin del siglo XV a otro «notario», quien había empezado a aprender gramática, es decir, latín. «Gramatica», escribe Lucena, «non quiere mas decir que letras compuestas. Comienzan sus preceptos da literas a, b, c, d, e, etc., y por ende, por ser vos gramatico, non penseis vos ser sabidor. Llamalos el vulgo letrados, non porque sepan las letras, mas porque han de saber lo que se escribe con ellas... Ca solo latin non es mas saber que saber otra lengua, lo cual non solamente los omes, que aun las aves lo saben, papagayos... y todas las aves que tienen lenguas redondas hablaran latin, y aun greco, si les muestran». (*Ibid.*, pág. 212). La falta de buenos embajadores y secretarios mencionada por Lucena refleja el énfasis que se le estaba dando a los estudios latinos por humanistas como Nebrija y otros. Lucena, por su parte, tiene sobre el latín un punto de vista tradicional: su conocimiento debería ser puramente funcional, sin hacerse demasiadas ilusiones sobre su presunta importancia. En sus ironías, Lucena revela las razones que su amigo tiene para aprender latín, es decir por necesidad de encargos políticos y diplomáticos: «Si habla en el secreto un extranjero latin, sois vos entonces buen Secretario? Aunque lo querais descubrir, non sabeis; y si letras latinas haceis por otro interpretar, aunque las querais secretar, non podeis» (pág. 214).

Para más ejemplos acerca del pobre estado de los estudios latinos en el siglo XV, véase N. Round, «Renaissance Culture and its Opponents in Fifteenth Century Spain», op. cit., págs. 210-213. Consideremos, sin embargo, que si los estudiantes españoles parecían mostrar una resistencia particular al estudio del latín, ésta debe ser atribuida en gran parte a la utilización tradicional de la lengua vernácula en la mayor parte de los asuntos oficiales.

leer y escribir latín y adquirir alguna noción de versificación y de historia clásica. Con el renacer de la retórica iniciado a principio de siglo, y el interés en la filosofía moral, el curriculum del «letrado» empezó a ensancharse hasta abarcar el espectro completo de los «studia humanitatis». Con la adición de la poesía sólo la desdeñada gramática quedaba por ser incorporada en la estructura moderna de los estudios de humanidad.

Nebrija obtuvo la cátedra de gramática en 1476. En una universidad en la que sólo había dos o tres profesores capaces de usar un latín correcto, las lecciones tenían que ser impartidas en español, o en un latín «bárbaro» (9); y no es para sorprenderse de que Nebrija, con su propósito de promover el estudio de esta lengua, fuera recibido con desagrado por la mayoría de sus colegas. Dirigió él sus ataques no sólo a los que enseñaban gramática con textos anticuados, sino también a aquellos profesores de otras disciplinas que menospreciaban tal materia. Consiguió por fin reemplazar los viejos textos y métodos con los suyos, pero no pudo cambiar las mentes de los teólogos, juristas y físicos que entonces (y luego sus sucesores, a lo largo del siglo XVI) continuaron mofándose de los humanistas y despachándolos con el desdeñoso apelativo de «gramáticos».

Nebrija no estaba enteramente solo en sus esfuerzos por restaurar la gramática y al gramático a la posición que tuvieron en los tiempos antiguos de Roma o Grecia. Existían eruditos que compartían sus ideas, pues habían sido educados también en Italia, y se hallaban inmersos en la corriente del pensamiento humanístico. Uno de ellos era Arias Barbosa, quien se consideraba a sí mismo discípulo de Policiano (10). Aunque sabemos poco de él, basta el hecho de que introdujera los estudios griegos

(9) F. G. Olmedo, *Nebrija en Salamanca,* op. cit., pág. 146.

(10) Para Barbosa como discípulo de Policiano, véase M. Bataillon, *Erasmo y España,* op. cit., pág. 19. Pero Bataillon no da su fuente.

en Salamanca (11) para tenerle por una figura sobresaliente del humanismo español. Lo mismo que Nebrija, Marineo Sículo, y Pedro Mártir de Anglería, también Arias Barbosa deploraba el «bárbaro» estado del latín en Salamanca, y expresó este sentimiento en varios punzantes epigramas. En uno, dirigido a sus estudiantes, preguntaba cuántos años tomaría expulsar «la barbarie» e introducir los estudios clásicos en el país. En otro, ridiculizaba a los colegas que reían al escuchar en boca de alguien una palabra latina, calificándole despectivamente de gramático. Esta era la gente, según Barbosa, que se sorprendería tanto de ver a una mula preñada como de oír una palabra griega (12).

Nebrija y otros espíritus afines, como buenos filólogos y estudiantes de literatura clásica, eran conscientes de las razones históricas que habían traído tal desprestigio a su disciplina. Esto se debía específicamente al abandono y a la decadencia de los estudios durante la Edad Media. Arias Barbosa solía recordar a sus alumnos y a sus colegas que si el título de gramático había parado en designar al maestro de los rudimentos de la lengua, ello no había ocurrido siempre así. Los griegos reservaron este título para los pocos bien versados en todos los campos,

---

(11) Según Marineo Sículo en *De laudibus hispaniae*, Salamanca, 1495, había en esa fecha una cátedra de griego que debe haber sido ocupada por Arias Barbosa, quien llegó hacia 1490.

(12) Para nuestras referencias a los epigramas de Barbosa remitimos al lector a F. G. Olmedo, *Nebrija (1441-1522)*, op. cit. págs. 76-78. Tales epigramas no deben ser tomados literalmente, siendo obvia su exageración. En todo caso, revelan la lucha empeñada por los humanistas en favor de la renovación de los estudios clásicos. «Barbariam geminis superavit graecia lustris/Hic nec barbaries post duo lustra cadit/At cur hoc, iuvenes? Quia sunt ex hostibus ipsis,/Qui vestras classes, agmina quique regunt./Non horum ingenium prosa est vel carmine cultum./Hi fari latie dedecus esse putant./*Nam si quis latium verbum tentaverit, illum/ Ut stolidum irrident, grammaticumque vocant.*/Iam monstri simile est hos inter graeca sonare,/Ac mula foeta mirius illud opus...» (*Eiusdem nonnulla Epigrammata*, Coimbra, 1536). En otro epigrama, titulado «In barbarum», escribe en la misma vena: «Nomen grammatici iocis, cachinis/Spernis, barbare; nil mihi novi affers./Sus spernit quoque gemmeos lapillos,/Caenum est in precio sui, lutumque».

especialmente en literatura, y tan sabios que se les consideraban capaces de juzgar la obra literaria ajena. El despreciado «gramático», en suma, en tiempos mejores había sido un crítico (13). Pero los mismos «letrados» no estaban exentos de responsabilidad, pues cuidaban de que no se les confundiera con los gramáticos. A éstos, Arias Barbosa sólo podía reprocharles su ignorancia, informándoles que ambas palabras, en el sentido original, tanto griego como latín, significaban la misma cosa (14). Lo mismo que hacía Angel Policiano en el último tercio del siglo XV, Luis Vives, una generación más tarde que Arias Barbosa, repetiría las mismas razones después de su experiencia en la Universidad de París (15).

---

(13) En un poema a Nebrija, «Ad Antonium Arii epigramma», *Ibid.*, pág. 77, escribe Barbosa: «*Grammatici officium gyro male clausit iniquo/Nostra aetas quantum nescia fulsit olim/* Nam quicumque docet modo prima elementa solemus/Nomine non propio dicere grammaticum./Cautior at multo veterum et sapientior usus/*Haec solum criticis nomina tanta dedit,*/Quorum aperire fuit cunctorum sensa librorum/Quos penes arbitrium iudiciumque fuit». (Subrayado nuestro).

(14) *Ibid.*, pág. 78. En «Ad Probum Grammaticum», escrito para animar a los gramáticos, dice: «Idem grammatici atque litterati/Graeci grammata, litteras latini/Appellant; fugiunt tamen vocari,/Omnes grammatici, volunt vocari,/Exoptant, cupiuntque litterati./Cur hoc, significant idem si utroque?/*Quantae nos miseros premunt tenebrae*». (Subrayado nuestro).

(15) J. L. Vives, *De disciplinis,* en *Obras,* op. cit., II, pág. 373: «En los pasados tiempos, los gramáticos, con una grande y muy extensa erudición diligentemente impuestos en todos los géneros literarios, hacían crítica... de los libros... Ahora, en cambio, dado que a los gramáticos antiguos los tragó la noche... los actuales profesores de las artes mayores expulsaron a la gramática de sus aulas». También, (págs. 404-405) escribe: «Algunos deslumbrados de nuestro tiempo no odian tanto a esa disciplina porque la desconocen... la menosprecian como vil e indigna de ellos: pero porque no se piense que la odian, hacen alarde de menosprecio y de negligencia, como si la tuvieran por pura nadería, consagrados como están a más excelentes menesteres. Y la cosa ha venido poco a poco a un abatimiento tal, que ya el nombre de gramático se echa en rostro como un ultraje. Yo... no veo que haya, ni en el nombre, ni en la profesión, ni en la dignidad de los gramáticos cosa que merezca ni desprestigio ni desdén». Con las mismas palabras de Arias Barbosa y Nebrija, Vives repite los orígenes griegos de la palabra «gramático», significando «literato» o «letrado». Este nombre, según Vives, «es honrosísimo a quien está dotado, enriquecido y adornado de muchas letras». En cuanto a la profesión de gramático, Vives aclara

Mientras Barbosa se esforzaba en restaurar a su antigua dignidad la profesión de gramático, y definía la función del profesor de esta materia, Nebrija, por su parte, se dedicaba a la reforma de los estudios conducentes a este título, de modo que su poseedor fuera digno del mismo. Su objetivo principal era modernizar el estudio de la gramática en Salamanca en cuanto a método y contenido, y también dotarlo de propósito que tendría valor en la vida político-social del individuo.

Desde el principio de su carrera de profesor, Nebrija había bregado con los manuales de gramática disponibles, los cuales, aunque pensados para principiantes, después de las primeras lecciones se hacían tan intrincados que el alumno naufragaba en ellos. Era absurdo enseñar un idioma enteramente nuevo para el estudiante utilizando textos abstrusos escritos por autores medievales que empezaban por no conocerlo bien ellos mismos. Era también olvidar que este idioma, en los tiempos antiguos, se enseñaba de la forma más simple. Este fue el propósito de Nebrija, simplificar. Según él mismo dice, sus ideas se apoyaban en las lecciones de Quintiliano, aunque sus fuentes son también la escuela de Guarino, con la que pudo haber tenido contacto en Italia, pero que no cita. De Guarino es su división de la gramática en «Methodicae» e «Historicae», aunque en cambio desdeñó el *Doctrinal* de Alejandro de Villadei, que Guarino recomendó por su prosodia.

Era de rigor para un joven humanista escribir su propia gramática —aunque luego no fuera oficialmente permitida en la Universidad— y Nebrija compuso su *Introductiones latinae* en 1481. Se trataba de un manual para la enseñanza de esta lengua que él llamó *Intro-*

---

que éste debe estar versado «no solamente en la enseñanza de las letras y de las voces... sino en la inteligencia de la palabra y de todo el lenguaje, en el conocimiento de la antigüedad, de las historias, de las fábulas, de los poemas y por fin de la interpretación de todos los escritores antiguos».

ductiones, y no gramática, porque este último término, en su opinión, implicaba mucho más que la simple enseñanza de un idioma. El libro no fue adoptado por la Universidad hasta las reformas de 1504, pero en los años inmediatos a su publicación tuvo varias ediciones. Comprado primero sobre todo por estudiantes, trascendió este círculo y se hizo bastante popular, hasta el punto de que la reina Isabel, en 1486, le ordenó a Nebrija que lo tradujera al español y lo imprimiera en edición bilingüe.

Hay que observar que antes que Nebrija, Pomponio da Mantua, profesor en Salamanca poco después de mediado el siglo, había escrito también su propia gramática, basada en Quintiliano y en línea con las que se usaban en Italia. El investigador F. G. Olmedo, que ha visto esta obra inédita en el archivo de la Universidad de Salamanca, afirma que es bastante similar a la de Nebrija (16).

Mención también debe hacerse de la *Gramatica brevis* de Andrés Gutiérrez de Cerezo, estudiante de Nebrija. La obra apareció en 1485, y es una gramática simplificada que combina, sin embargo, el método del maestro con elementos de las gramáticas antiguas, por lo que debe considerarse, a pesar de las presunciones innovadoras del autor, como un paso atrás (17).

---

(16) F. G. Olmedo, *Nebrija en Salamanca*, op. cit., págs. 43 ss.

(17) Para más información sobre esta obra, *Ibid.*, págs. 167-180. Esta blanda versión de Gutiérrez de Cerezo con sus nuevas ideas sobre gramática no convenció a nadie, aunque su aspiración era complacer a todos, ni a los humanistas ni a los tradicionalistas. Estos últimos no aceptarían ninguna desviación de los *Doctrinales* medievales. Por esta época, el interés por el latín debe haberse extendido considerablemente en España, puesto que encontramos también imprimida y en circulación la gramática de Perotti. Este autor había sido estudiante de Guarino, y su gramática se utilizó ampliamente en Italia antes de su publicación en España.

La lucha contra las gramáticas medievales estaba también siendo sostenida por otro humanista español, Hernando Alonso de Herrera, quien anotó y editó la *Retorica* de Trapezunzio, las *Elegantiae* de Valla, y también compuso una obra de gramática, *Annotationes centuriatae*, más una crítica violenta contra

En definitiva, el nuevo concepto de la gramática y los métodos de enseñanza de la misma se fueron extendiendo a pesar de la resistencia de las escuelas, las cuales fueron las últimas en adoptar las innovaciones. La siguiente autoalabanza de Nebrija está históricamente justificada:

> Por que hablando sin sobervia fue aquella doctrina (se refiere a su libro) tan notable que aun por testimonio de los enbidiosos e confession de mis enemigos todo aquesto se me otorga: que io fue el primero qu abri tienda dela lengua latina; e ose poner pendon para nuevos preceptos, como dice aquel oraciano cano (sic). Y que casi del todo punto desarraigue de toda España los doctrinales, los pedros elias, e otros nombres aun mas duros los galteros, los ebrardos, pastranas (los gramáticos medievales) e otros no se que apostizos e contrahechos gramaticos no merecedores de ser nombrados (18).

Nebrija y su reforma del latín encontraron en los Reyes Católicos un estímulo importante, y a ello se debe principalmente la creación del movimiento intelectual centrado en la resurrección de esta lengua, fenómeno complejo en el que algunos críticos han visto solamen-

---

Prisciano, *Tres personae adversus Priscianum grammaticum*. Véase sobre Herrera el estudio y edición de su *Tractado de amiçiçia*, por A. Bonilla y San Martín, en *Révue Hispanique*, XIV, (1906), págs. 35-70, y del mismo Bonilla, *Breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces*, en la revista citada, XXII, (1920), págs. 61-196. Es interesante notar que tanto la retórica como la dialéctica de Trapezunzio fueron muy populares entre los de esta generación. Véase F. G. Olmedo, *Diego Ramírez de Villaescusa*, Madrid, 1944, págs. 31 ss. No sabemos si la popularidad de Trapezunzio se debía a alguna influencia de Alfonso de Palencia, quien tenía gran amistad con él, como vemos al final de una carta en la cual recomienda a Palencia que no divulgue las opiniones que le había confiado acerca de las traducciones de textos griegos llevadas a cabo por su compatriota Argiropulo: «Vale mi Alfonse et de me non aliter loquere quam sentis nec scribe alter quam loqueris». (Ms Ricc. 907, f. 117v).

(18) Antonio de Nebrija, *Diccionario latino-español*, Salamanca, 1492, pág. 1.

te una moda, y otros una verdadera revolución en el saber (19). No debe desestimarse la importancia diplomática de este idioma (20). Si la reina Isabel empezó a aprenderlo no fue ciertamente para leer a Virgilio en el original, sino para entender lo que estaba fraguándose a su alrededor, pues en su corte pocos lo hablaban, y éstos (entre ellos los diplomáticos extranjeros) podían estar valiéndose de él para intrigar y conspirar.

Pero la relación del latín con la política trascendía con mucho la esfera diplomática. Tenía, en realidad, una dimensión histórico-cultural cuya importancia para la política expansionista de Castilla Nebrija había entendido perfectamente. Dicha dimensión se había venido forjando desde principios del siglo XV, cuando los sentimientos nacionalistas de autores como Cartagena, Santillana, Pérez de Guzmán y Mena, junto con su admiración por los sucesos históricos, dieron lugar a un interés en el pasado nacional, hasta el punto de que, entre los eruditos de la generación posterior, la historia en general, y la de España en particular, se convirtió en el área favorita de estudio. Es así como vemos proliferar en aquella época semblanzas históricas de ciertas figuras contemporáneas, y crónicas como la de Pero Niño, Don Alvaro de Luna, las de Juan II y Enrique IV.

Aparte de éstas, escritas en lengua vernácula, se compusieron otras, menos conocidas que trataban de la antigüedad y la civilización españolas. Estas últimas historias, contrariamente a las que se referían a figuras coetá-

---

(19) Entre los muchos estudios sobre este período véanse, E. Buceta, «Tendencia a identificar el español con el latín», en *Homenaje ofrecido a Ramón Menéndez Pidal*, Madrid, 1925, I, págs. 85-105; R. Menéndez Pidal, «La lengua en el tiempo de los Reyes Católicos, del retoricismo al humanismo», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, enero-febrero, (1950), págs. 9-24; E. Asensio, «La lengua compañera del imperio», en *Nueva Revista de Filología Española*, XLIII, (1960), págs. 399-413; A. Morel-Fatio, «L'espagnol langue universelle», en *Bulletin Hispanique*, XV, págs.207-225.

(20) Véase la nota 8 de este mismo capítulo.

neas, que solían ser hechas de encargo, o por amigos, mostraban un indudable rigor científico. Fue admirable el esfuerzo por apoyarse en fuentes primarias abandonando los relatos medievales, frecuentemente engañosos, por fijar la cronología de hechos históricos, por distinguir el mito de la verdad, y por localizar los nombres topográficos que se encontraban en los historiadores clásicos (21). Otro rasgo distingue estas historias, y es que todas ellas están escritas en latín. Esto obedecía a varias razones, de las cuales la más frívola, pero tal vez no la de menor importancia, era la simple vanidad del historiador que quería mostrar su dominio del latín y su capacidad para imitar el estilo de los clásicos. Otro móvil era el ideológico: mejor que ampliar el núcleo de lectores nacionales, lo que sólo podían hacer escribiendo en lengua vernácula, preferían escribir para humanistas de España y de fuera, con el intento de asegurar a su país una posición conspicua en la cultura europea.

Otro motivo, de más peso, se deriva de la ya aludida posición crítica de estos historiadores, quienes comprendieron que era indispensable el conocimiento del latín, tanto para poder manejar fuentes que ofrecieran mayor garantías, con que fue necesaria una considerable labor filológica, como para sumergirse en la vida y cultura del mundo antiguo. Esta tercera razón es la que recogería y ampliaría Nebrija.

En efecto, Nebrija basaba la importancia del latín en razones intelectuales y pragmáticas, ancladas en la historia. Si toda disciplina debería ser estudiada en latín, es porque éste se halla en la base de las instituciones religiosas, políticas, jurídicas y culturales. En esta lengua «...esta fundada nuestra religion y republica cris-

(21) Para un muy valioso análisis en torno al desarrollo de la historia durante el siglo XV, véase R. B. Tate, *Ensayos sobre historiografía peninsular*, op. cit., seguramente el estudio más profundo y objetivo sobre la vida intelectual de este poco estudiado y mal entendido siglo.

tiana, mas aun el derecho civil e canonico, la medicina y las artes que dicen de humanidad, porque son propias del hombre en cuanto hombre» (22). La lengua, en suma, es el vehículo de la cultura. Es ello lo que le llevó a considerar la palabra como el producto de circunstancias ambientales, y a incorporar así la filología crítico-histórica de Valla a sus propios estudios lingüísticos e históricos (23). La conclusión sería inexorable: un idioma es inseparable de su contexto cultural, y, en este sentido, las lenguas vernáculas no eran inferiores al latín, sino como éste, instrumentos de creación y transmisión cultural, igualmente válidos. Con ello, Ne-

(22) Antonio de Nebrija, *Introductiones latinae*, Salamanca, 1486, ed. bilingüe. La cita es de la dedicatoria de esta obra a la reina Isabel.

(23) *Ibid.*, «...siendo la lengua el primer principio para todas ellas (las ciencias) todo lo que cerca del se yerra, aunque parece que es poco ingenio, nos lleva a gran laberinto de confusion». También, del mismo autor, *Léxico de derecho civil*. Madrid, 1944, donde dice: «Ahora que tengo el propósito de internarme en el campo de otras disciplinas, aunque sin abandonar mi peculiar punto de vista, he querido teneros como juez... y defensor, sobre todo en este escrito que ha de tener muchos émulos, envidiosos y detractores; porque escribo de temas relacionados con esa turba de hombres que, aparentando tener una profunda ciencia, asesoran a los demás en cuestiones de leyes... quienes con razón se alborotarán e indignarán, al ver que pretenden enseñarles hombres de ínfima profesión. Mas tengo un modo de librarme de... la envidia...: Trataré las cuestiones relativas al derecho no como jurisperito, sino como gramático» (págs. 19, 21).

En la introducción a su *Diccionario latino-español*, op. cit, escribe: «Porque las cosas de que son los vocablos, o son perdurables como la misma naturaleza, o estan puestas en solo el uso e albedrio de los hombres...». Muchas cosas mencionadas por los historiadores antiguos ya no existen, y «por el contrario, muchas cosas hai en nuestro siglo, las cuales el antiguedad o del todo no conocio, o confusa mente conocido el genero, no entendio sus diferencias... I no solamente en las cosas que permanecen en la naturaleza, los vocablos junta mente nacen e mueren como las cosas, unos dellos echa en tinieblas, e otros saca a luz». Es interesante notar que la misma conclusión de que las palabras nacen y mueren es repetida algunos años más tarde en relación con el lenguaje y los imperios. Según hemos visto páginas atrás, Cartagena sostenía puntos de vista similares respecto a la dinámica del lenguaje, aunque lo que en este autor era una observación incidental, se convierte en Nebrija en un punto central de sus ideas en torno al idioma y a la historia.

brija se estaba anticipando a aquellos humanistas europeos que luego escribirían las gramáticas de sus respectivas lenguas vernáculas.

Si antes hemos visto que la reina Isabel favorecía el latín por razones diplomáticas, ahora podemos añadir que esta dimensión histórico-cultural tan bien percibida por Nebrija coincidía igualmente con los objetivos políticos de esta monarquía, y fue ésa la causa de que el latín se convirtiera en un instrumento importante del imperialismo político y cultural de estos reyes (24). De aquí la insistencia monárquica en que aquellos súbditos colocados en posiciones administrativas y pedagógicas aprendieran y utilizaran el latín, lo que, en última instancia, favoreció los planes renovadores de Nebrija.

Pero si las opiniones de Nebrija sobre la historia y la lengua eran realmente innovadoras, no puede decirse lo mismo en cuanto a las que mantuvo sobre retórica, dialéctica y métodos de enseñanza, que no se apartaban de las ya formuladas por los humanistas italianos del siglo XV. Nebrija permaneció distante de las exal-

---

(24) Sobre el desarrollo del lenguaje como instrumento cultural y político, véase E. Asensio, *La lengua compañera del imperio*, op. cit., págs. 399 ss. También, R. E. Tate en *Ensayos sobre historiografía peninsular*, op. cit., págs. 193 ss., donde menciona la orden del Rey de tener historias escritas en latín; y B. Sánchez Alonso, «Nebrija historiador», en *Revista de Filología Española*, XXIX (1945), págs. 129-152. Marineo Sículo también dirigió sus talentos hacia este propósito en el *De rebus Hispaniae memorabilibus*, (Alcalá, 1530), como igualmente Pedro Mártir en *De orbe novo decades*, (Alcalá, 1516). Esta misma tendencia era ya observable en las obras históricas de Margarit y, hasta cierto punto, en las de Sánchez de Arévalo. Las vastas ramificaciones de esta actitud hacia el latín se reflejan en la proliferación, durante el siglo XVI, de escritos que mostrarían su afinidad con el español. Véase E. Buceta, «Tendencia a identificar el español con el latín», op. cit., donde el autor describe las competiciones entre embajadores extranjeros en Roma, todos tratando de demostrar que su idioma nativo estaba más cerca del latín: en págs. 88 ss., se da cuenta de una de estas justas, en la cual resultó vencedor Garcilaso de la Vega, padre del poeta. Para este período, véase entre las muchas publicaciones de la Institución Fernando el Católico de Zaragoza, *Fernando el Católico y la cultura de su tiempo*, Zaragoza, 1961.

tadas polémicas que estaban tomando lugar en torno a la función y naturaleza de la retórica y la dialéctica (25), y en cuanto a las ideas pedagógicas, se apoyó en los tratados que habían proliferado en Italia durante la primera mitad del siglo, y que, aunque conocidos en España, que sepamos, nunca habían sido adoptados. Algunos investigadores consideran la carta de Nebrija a Almazán como el primer tratado humanístico sobre educación en España, pero esta obra no contiene nada que no hubiera sido aplicado o propuesto en Italia durante el siglo XV, no pasando de ser una compilación de ideas sacadas de las fuentes clásicas de costumbre (26). Para ver algo realmente original en este campo tendrá que pasar otra generación, en que las

---

(25) Para el desarrollo de la retórica y la dialéctica entre los contemporáneos de Nebrija, véase C. Vasoli *La dialettica e la retorica*, op. cit., y concretamente en cuanto a España el capítulo sobre Vives, págs. 214-246; también, W. S. Howell, *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*, Nueva York, 1961.

(26) Antes de que apareciese el tratado de Nebrija en 1509, las ideas de una educación humanística, desarrolladas por los humanistas italianos en el siglo XV, eran conocidas en España. Ya hacia mediados del siglo XV encontramos una obra compuesta por Rodrigo Sánchez de Arévalo, *De arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et juvenes*, editada y publicada por Hayward Keniston, en *Bulletin Hispanique*, XXXII, (1930), págs. 193-217. Arévalo refleja algunas de las ideas de la educación humanística, aunque su inspiración sea básicamente religiosa. No existen en su obra trazas de Quintiliano, el cual, desde que Poggio descubriera sus obras, se había convertido en la fuente principal de las ideas pedagógicas. Hacia el mismo tiempo, encontramos en la biblioteca del Conde de Haro una traducción española del tratado de Maffeo Vegio, *De educatione liberorum et eorum claribus moribus (Tratado de M. V. de las doctrinas y buenas crianzas que deben dar los padres a los hijos)*, citado en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, VI (1902), pág. 53. El tratado de Vegio fue imprimido en Barcelona en 1481. G. M. Bertini ha llamado la atención sobre un tratado humanístico que él atribuye a Alonso Ortiz; véase, «Un diálogo humanístico sobre la educación del príncipe Don Juan», en *Fernando el Católico y la cultura de su tiempo*, op. cit., págs. 37-62. El *De liberis educandi*, de Nebrija, fue publicado en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, IX (1903), págs. 56-66. Sobre el tratado de Nebrija véanse las observaciones de Keniston en su artículo, «Notes on 'De liberis educandi'», en *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*, op. cit., III, págs. 126-141.

ideas de Luis Vives lograrían amplia difusión y ejercerían una larga influencia en Europa.

En cuanto a Nebrija, su mayor influencia se dejó sentir en los campos del lenguaje, la jurisprudencia, la historia, y también en el de las Sagradas Escrituras. A todas estas áreas aplicó sus teorías lingüísticas, consecuente con sus ideas acerca del valor histórico-cultural de la palabra. Según Nebrija, al enfrentarse el investigador con un escrito, el primer paso que debe dar es establecer, a través de una crítica textual, la intención original del autor. Por ejemplo, para llegar al sentido exacto de las Escrituras —frecuentemente irreconocible en sus versiones latinas medievales— debe empezarse por comparar los términos medievales con sus equivalentes clásicos. Si ello no bastara para iluminar la palabra o pasaje oscuros, entonces se les comparará con el original griego o hebreo (27).

Apoyándose en la lingüística, Nebrija llegó también a concebir la Edad Media como un período histórico culturalmente diferente de la edad clásica, así como del presente. En relación con la antigüedad, fue un tiempo de decadencia y de corrupción del latín, y en relación con el presente, de inmadurez y escaso saber, en el que el castellano empieza a evolucionar, o, como diría Nebrija, a crecer. Lo notable de su interpretación histórica no es, claro está, el afirmar la existencia de siglos de decadencia, cosa repetida muchas veces por los humanistas, sino la percepción de este período como una realidad histórica que había condicionado la cultura contemporánea, haciendo así imposible la restauración de la antigüedad. Esto equivalía a formular la premisa de lo que luego sería una «querella» europea, la de los antiguos y los modernos, que duraría siglos, aunque fue un coetáneo más joven, Cristóbal de Villa-

(27) Para la intervención de Nebrija en la preparación de la Biblia Políglota, véase M. Bataillon, *Erasmo y España*, op. cit., págs. 22-40.

lón, quien la iniciaría en España, y quizás en Europa (28).

El final de los largos siglos de oscuridad queda fijado por Nebrija hacia la época de su nacimiento, es decir, a mediados del siglo XV. Por aquel tiempo el castellano alcanza por primera vez un nivel literario, y éste es el dato que anuncia el nacimiento de una nueva edad. Juan de Mena fue, según Nebrija, el autor que más contribuyó a ello. La simpatía que movió a Nebrija para elegir a este poeta, cuya cultura era en muchos aspectos todavía medieval, no se explica simplemente por ser andaluz como él, sino por la conciencia nacional que Mena había revelado en el *Laberinto* y por haber profetizado el advenimiento de una fuerte monarquía. Nebrija en su *Gramática de la lengua castellana* (1492), paga tributo a Mena, cuyos versos ofrece como modelo para aprender castellano.

Es posible que la intención original de Nebrija, al escribir una gramática de la lengua vernácula, fuera facilitar el estudio del latín, su mayor preocupación, como hemos visto, durante los años de 1480 a 1490 (29).

---

(28) El primero que llamó la atención sobre la iniciación, por parte de Villalón, del debate de los antiguos y los modernos fue A. Giannini, «Il libro X dei 'Pensieri diversi' di A. Tassoni e 'La ingeniosa comparación de lo antiguo con lo presente' de Cristóbal de Villalón», en *Révue Hispanique*, XIX (1917), págs. 634-652. A. Maravall ha vuelto su atención hacia este tema en *Antiguos y modernos*, op. cit., donde examina el origen y desarrollo de la idea del progreso en España durante los siglos XV, XVI y XVII. Este es un estudio muy valioso por la riqueza de sus datos y de su información bibliográfica, así como por la aguda percepción del autor, quien desentraña pautas de pensamiento en la compleja cultura de la España del Renacimiento.

(29) Las obras de Nebrija, con anterioridad a su gramática vernácula, estaban todas dirigidas a facilitar el estudio del latín. Con este fin escribió las *Introductiones* y, años más tarde, el *Vocabulario latino-español*. Con el tiempo, Nebrija debió comprender que un conocimiento del idioma propio contribuye a una más rápida asimilación del latín, como se deduce del siguiente pasaje: «I seguir se a otro no menor provecho que aqueste alos onbres de nuestra lengua que querran estudiar la gramatica del latin: por que despues que sintieron bien el arte del castellano —lo cual no sera mui dificile, por que es sobre la lengua que ia ellos sienten— cuando passaren al latin no avra

Sin embargo, no hay razón para dudar de la sinceridad de lo que dice en la introducción a su gramática dirigida a la reina Isabel. Una obra así, afirma, sirve los intereses culturales y políticos de la recién formada nación española. El castellano, en efecto, había alcanzado el nivel en que podía ser utilizado como instrumento de una política unificadora y expansionista, pero no progresaría, antes al contrario, iniciaría un descenso, si no se atendía a él cuidadosamente. Una gramática, en este momento clave, fijaría un modelo que podrían seguir generaciones futuras, sin prejuicios de la evolución natural del idioma (30).

Nebrija atribuyó esta madurez del castellano a los Reyes Católicos, lo que puede parecer simple adulación de humanista, pero detrás de ella existe también la firme creencia en la existencia de un vínculo que une la vida política y la cultura del Estado. Igual que en la Edad Media el rey había encarnado la vida moral del país, ahora, según la interpretación de Nebrija, encarna su vida política, intelectual y artística (31).

---

cosa tan escura que no se les haga mui ligera, maior mente entreveniendo aquel Arte de la Gramatica que me mando hazer vuestra Alteza, contraponiendo linea por linea el romance al latin», (introducción a la *Gramática de la lengua castellana,* en J. F. Pastor, *Las apologías de la lengua castellana en el Siglo de Oro,* op. cit., pág. 8).

(30) *Ibid.,* pág. 6 y 7: «Esta (la lengua castellana) hasta nuestra edad anduvo suelta e fuera de regla, e a esta causa a recibido en pocos siglos muchas mudanzas; por que si la queremos cotejar con la de oi a quinientos años, hallaremos tanta diferencia e diversidad cuanta puede ser maior entre dos lenguas».

(31) E. Asensio, en «La lengua compañera del imperio», op. cit., se refiere a la idea de Gonzalo García de Santa María, según el cual la corte real personifica los valores del idioma, como un antecedente del concepto de Nebrija.

La idea de Nebrija con respecto a la relación entre el rey y el estado no es la de un «corpus misticum» ni la de una «complicatio-explicatio» de Cartagena (véase la carta de éste a Santillana en *Obras,* op. cit., pág. 497). En lugar de ello, es la de un monarca quien, por medio de su propia fuerza, puede asegurar la paz y unidad necesarias al desarrollo de las artes y el saber: «I assi crecio (el idioma) hasta la monarchia e paz de que gozamos, primera mente por la bondad e providencia divina; des-

Nebrija interpreta siempre las civilizaciones pasadas en términos de estos dos factores determinantes, la lengua y el gobierno monárquico. La lengua hebrea «nunca estuvo tan empinada cuanto en la edad de Salomon», y en cuanto al griego, «crecio aquella lengua hasta la monarchia del gran Alexandre, en cuio tiempo fue aquella muchedumbre de poetas, oradores, e filosofos». Lo mismo podía decirse del latín, el cual «crecio hasta la monarchia de Augusto Cesar, debaxo del cual, como dize el apostol, vino el cumplimiento del tiempo en que embio Dios a su Unigenito Hijo». En el caso de España, su lengua «tuvo su niñez enel tiempo delos juezes e reies de Castilla e de Leon, e coménço a mostrar sus fuerças en tiempo de Don Alfonso el Sabio» (32). Muy pronto, profetizaba Nebrija, bajo el reinado de los Reyes Católicos, produciría grandes poetas, profesores y filósofos.

Comparando la evolución de una nación al desarrollo orgánico del ser humano, Nebrija explicó el ascenso y la caída de las civilizaciones llevando a su conclusión lógica las ideas de aquel humanismo cívico que, durante el siglo XV, había establecido la inseparabilidad de la cultura y del Estado. Pero mientras italianos como Valla presumían de que el espíritu de Roma estaba vivo en ellos, tanto tiempo después de la muerte del cuerpo político, Nebrija sostenía la ley inexorable de que la lengua —el vehículo de la cultura— y los imperios «juntamente començaron, crecieron y florecieron, y despues junta fue la caida de entrambos» (33). Al decir esto, en el prólogo a la gramática vernácula de 1492, se anticipaba a Maquiavelo, quien unas décadas

---

pues, por la industria, trabajo e diligencia de vuestra real Majestad; enla fortuna e buena dicha dela cual, los miembros e pedaços de España, que estavan por muchas partes derramados se reduxeron e aiuntaron en un cuerpo e unidad de reino...», en *Gramática de la lengua castellana*, en J. F. Pastor, *Las apologías de la lengua castellana en el Siglo de Oro*, op. cit., pág. 6.

(32) *Ibid.*

(33) *Ibid.*, pág. 3.

más tarde llegaría a idéntica conclusión (34). Ni la tradición romana, ni otra semejante, podía ser mantenida sin una estructura política que la sostuviera. Con ello implicaba Nebrija que era España, en virtud de su organización política, la que mejor representaba la herencia verdadera de la Roma imperial.

El antagonismo de Nebrija hacia los humanistas italianos es muy probablemente anterior a sus ideas sobre la lengua y la historia, y no tendría nada de extraño que contribuyera a ellas (35). Sea como fuere, dichas ideas llevan implícito un sentimiento de rivalidad política e intelectual, y la intención de Nebrija de trasplantar a España la «latinidad» revela que quería situar su cultura nacional a un nivel superior al del resto de las culturas europeas dominantes.

El mejor ejemplo de la actitud de Nebrija hacia los italianos nos lo brinda su carta de aceptación del cargo de historiador de la corte, (un puesto que había deseado ardientemente):

> Si en España no había tales hombres, se dirá, lo natural era haberse dirigido a Italia, y haber traído de allá a un Angel Policiano, a un Pico de la Mirándula, a un Hermolao Bárbaro o algún otro de los que brillan ahora como un Antonio Flaminio o un Aldo Romano (Manucio). Creo, sin embargo, que no hubiera sido prudente confiar la fe de la Historia a hombres extraños, y menos a italianos, que de nada son más codiciosos que de gloria. Tienen envidia de la nuestra, no pueden ver que los dominemos, y se han juramentado todos ellos en contra de los extranjeros; a nosotros nos llaman, por desprecio, bárbaros y salvajes. De los italianos podemos decir lo que escribía a su

(34) Niccoló Machiavelli, *Tutte le opere*, 3.ª ed., F. Flora y C. Cordie, 2 vols., 1967, II, págs. 219-220.

(35) Para la animosidad de Nebrija hacia Lucio Marineo Sículo, causada por razones intelectuales y nacionalistas, véase F. G. Olmedo, *Nebrija (1441-1522)*, op. cit., págs. 116 ss.

hijo Marco Catón hablando de los griegos: «El día en que esa gente nos meta su literatura, no quedará aquí cosa sana». (Quandocumque gens ista nobis literas dabit, omnia corrumpet)... Además, los italianos saben de nuestras cosas lo que nosotros de las suyas... Pero demos que conozcan nuestras cosas como nosotros. ¿Quién las escribirá con más interés: ellos, que guiados por su amor a una falsa libertad se ríen de los mandatos de los reyes y no quieren ni oír el nombre de rey, o nosotros, que no sabemos vivir sin reyes... (36).

Sin olvidar el sentimiento nacionalista que se desprende de este texto, fijémonos en ciertas ideas de interés que en el mismo se contienen. Pensar que los italianos estaban celosos de la historia de España implica que sentirían que la suya propia había quedado oscurecida, seguramente como resultado de la dominación española de Italia. El resentimiento a que ello daría lugar sería la causa de que los italianos tildaran a todos los extranjeros de «bárbaros» y «salvajes», por lo cual, Nebrija aconseja no fiarse de ellos. También en este texto, el autor reconoce el papel dirigente del humanismo italiano, pero no sin cierta ambigüedad, como al decir que si no hubiera historiadores en España, a Italia habría que ir a buscarlos, de donde parece inferirse que puesto que los hay, España se halla en el mismo nivel cultural. Por eso, España debe defender su cultura, por lo cual no hay que permitir que entre en ella la literatura italiana, con su influencia corruptora. En este punto, Nebrija no hacía sino ponerse a la altura de los humanistas italianos, quienes desde hacía tiempo habían voceado sus objeciones a España y a su cultura de manera similar, y seguramente a causa del resentimiento que la presencia española inspiraba.

En cuanto a la historia, Nebrija subraya un nuevo factor. Aparte de las normas humanísticas con respecto

(36) Citado por F. G. Olmedo, *Ibid.*, pág. 172.

a la exactitud del lenguaje, la autenticidad de las fuentes y la discriminación en la elección y ordenación de los sucesos, él pone de relieve cierto envolvimiento subjetivo que trasciende el puro hacer técnico en el historiar. El conocimiento es generalmente transmitido por medio del lenguaje. Si el de los libros queda como un objeto externo, para simplemente ser aprendido, si su contenido no es revivido, no puede ser transformado en una experiencia personal y su significado por lo tanto se pierde. Así, las lecciones «reificadas» por el simple aprender, son inútiles. Este tipo de saber lo había rechazado en sus polémicas en torno a la gramática, después de ver a sus coetáneos enseñarla sin siquiera problematizar lo que estaban enseñando.

Aparte de las lecciones morales que la historia podía impartir, Nebrija descubrió otra dimensión, aún más importante: un sentimiento de afinidad con los sucesos y sus protagonistas. Para escribir sobre «las antigüedades de España» no se embebió primero del estilo o de la dicción, como lo hubieran hecho los italianos, sino de los hechos de su gente y de su patria, sucesos que él trataría de revivir como español y no como romano. De tal manera la visión histórica de Nebrija, se aproxima a lo que hoy llamaríamos «intrahistoria».

En conclusión, antes de que la palabra «humanista» apareciera por primera vez en España (37), la nueva cultura, que vimos afirmarse hacia finales del siglo XV, había realizado un considerable progreso. Los esfuerzos de Nebrija y sus contemporáneos por ensanchar el estudio de las humanidades y por independizarse de los huma-

(37) La palabra «humanista», según nuestra investigación, apareció en España poco antes de mediado el siglo XVI, es decir, unos cincuenta años después de que fue inventada en la jerga de las universidades italianas. La palabra es bastante rara; hasta ahora sólo unos pocos casos, no más de un par de docenas, se han documentado en las varias literaturas europeas del siglo XVI. El resultado de nuestra investigación, sobre el uso y significado del término «humanista» según aparece en varios documentos españoles de la segunda mitad del siglo XVI, esperamos darlo a conocer en otra ocasión.

nistas italianos tuvieron éxito, como lo atestiguan la erudición y el pensamiento de la siguiente generación, que asumió una posición propia, nacional, pero menos nacionalista y más cosmopolita que la de Nebrija. Sus voces resonarían allí donde existiera una controversia. Entre ellos habría defensores leales y enemigos inflexibles de Erasmo; algunos seguirían a Aristóteles, otros a Platón y todavía otros tratarían de reconciliar a ambos. Los habría ciceronianos y anticiceronianos, y quienes proclamarían la superioridad del latín contra los apologistas de la lengua vernácula. Y existirían también los que creían a los antiguos insuperables, y frente a ellos los que pensaban que el presente era el momento más glorioso de la historia de la humanidad.

El acento en la cultura nacional y el reconocimiento de la antigüedad española independiente de Roma, como hemos visto en Nebrija, fue un factor de importancia capital en las nuevas aproximaciones de los humanistas al mundo antiguo. A través de un estudio exacto del latín, y por medio de la filología, arqueología y nuevos métodos históricos llegaron a una actitud crítica bastante objetiva del pasado. El mundo antiguo, no más confundido con la vida contemporánea del observador, consciente ahora de la distancia que de él lo separaba, quedó reducido a sus propias dimensiones históricas.

Es cierto, como hemos visto, que muchos humanistas españoles del siglo XV, y aún otros posteriores, no tuvieron inconveniente en poner su pluma al servicio del poder político o religioso. Pero por otra parte es justo poner de relieve que orientaron sus estudios hacia un fin humano realizable en comunidades concretas. Y en el plano de la pedagogía, de la ética y de la filosofía emprendieron una lucha por liberar a sus coetáneos de estrecheces intelectuales y de prejuicios colectivos. El resultado de este empeño fue un fermento intelectual que, trascendiendo la gramática, retórica, historia, poesía y ética de los «studia humanitatis», afectó a las res-

tantes disciplinas: la jurisprudencia, la medicina, la filosofía, la teología, las ciencias naturales y las artes mecánicas. Sobre todo revolucionó la literatura y las artes plásticas.

INDICE
DE NOMBRES

Abrabanel, Isaac, 175.
Abulafia, 161.
Agustín (San), 25, 33, 75n, 76n, 139, 148, 149n, 150n, 158-160, 163-165, 167, 185, 235n, 260.
Ajo y Sáinz de Zúñiga, C. M., 50n.
Alberti, Leon Battista, 178n.
Alberto Magno (San), 233, 238.
Alcalá, Angel, 244n, 252n.
Alfonso V de Aragón (El Magnánimo), 40n, 231, 232, 235, 239n, 243.
Alfonso X (El Sabio), 40n, 43-45, 46n, 47, 51n, 210, 291.
Alfonso (príncipe de Castilla), 181.
Alighieri, Dante, 21, 75n, 88n, 92, 98, 121n.
Allen, Don Cameron, 75n.
Almela, Diego Rodríguez de, 253.
Alonso, P. Manuel, 218n.
Aly Aben Ragel, 44n.
Amador de los Ríos, José, 10n, 81n, 122n.
Ambrosio (San), 139, 149n, 150n.
Anchiseo, Giovanni, 22, 23.
Anselmo (San), 164n.
Arévalo, Rodrigo Sánchez de, 200, 201n, 253, 254n, 271, 286n, 287n.
Argirópulo, Johannes, 225n, 282n.
Aristóteles, 38, 52, 57-59, 74n, 82n, 87n, 115, 119, 158, 162, 164, 167, 168, 170, 171n, 172n, 173, 174n, 175n, 185, 186, 188n, 203, 205, 209n, 211, 212, 214, 220n, 221, 225, 234, 259, 295.
Asensio, Eugenio, 283n, 286n, 290n.
Asnárez de Añón, García, 241.
Averroes, 87n, 158, 210n.
Avicebrón, (Salomón ibn Gabirol), 175n.
Avila, Martín de, 90n.
Azáceta, José María, 94n.

Baena, Juan Alfonso de, 80n, 84n, 85n, 94, 101, 103-106.
Baer, I., 64n, 65n.
Bahner, Werner, 211n.
Barbaro, Ermolao, 147n, 215, **292.**
Barbosa, Arias, 269, 277-280.
Barga, Fray Antonio da, 255n.
Baron, Hans, 26n, 31n, 32n, 92n, 102n, 219n, 220.
Barrientos, Fray Lope de, 33n.
Barroso, Pedro (Cardenal), 27.
Barzizza, Gasparino, 58.
Bascour, H., 199n, 201n.
Basilio (San), 129n, 205n.
Bataillon, Marcel, 13, 15, 147n, 243n, 270n, 277n, 288n.
Batllori, Miguel, 47n.

Bayerri, Enrique, 154n.
Bayley, C. C., 142n.
Beccadelli, Antonio (Panormita), 239, 240, 244, 254, 258.
Beichner, Paul E., 75n.
Beltrán de Heredia, Vicente, 20n, 50n, 117n, 126n, 198n, 230, 231, 233n, 247n, 251n.
Ben Nahman, Moshe, 64n.
Benedicto XIII (Pedro de Luna), 20, 21, 24, 153, 154n, 229.
Beneyto Pérez, J., 141n, 201n.
Benzi, Ugo, 213.
Berceo, Gonzalo de, 45n.
Bernardo (San), 164n.
Berndt, Erna Ruth, 36n.
Bersuire, Pierre, 27.
Bertalot, L., 216n.
Bertin, G. M., 34n.
Bertini, Giovanni Maria, 250, 251, 252n, 261, 265, 287n.
Bessarión, Johannes (Cardenal), 180, 197, 204, 234, 235.
Birkenmayer, Alexander, 61n, 129n, 152n, 167n, 170n, 173n, 204n, 205n, 207n, 208n, 209n, 212n, 213n, 214n, 215n, 216n, 217, 220n, 221n, 223n.
Bisticci, Vespasiano da, 127n.
Blecua, José Manuel, 119n.
Boarino, G. L., 218n.
Boccaccio, Giovanni, 21, 49, 70, 72, 73, 74n, 76-94, 98-100, 107, 108, 121n, 154n.
Boecio, Severino, 87n, 108, 209, 210, 218, 222, 238, 250, 256, 262, 264, 265, 270n.
Bonilla y San Martín, Adolfo, 10, 231, 232n, 233n, 235n, 236, 237, 239n, 282n.
Borsa, M., 70n, 118n.
Boscán, Juan, 99.
Bracciolini, Poggio, 21, 57, 114, 215n, 216-218, 236-241, 243, 244, 287n.
Bruni, Leonardo (Aretino), 21, 36, 53n, 61n, 114, 118, 121n, 129, 142n, 145n, 147, 152n, 167, 171, 173, 175, 203-225, 240, 246.
Buceta, Erasmo, 283n, 286n.
Buenaventura (San), 164n.
Burckhardt, Jacob, 12.
Burgos, Diego de, 122-126.
Butler, G. G., 201n.

Cabanelas Rodríguez, Darío, 198n, 199n, 200n, 201n.
Calderón de la Barca, Pedro, 191n.
Caloria, Tomaso, 61n.
Camporeale, Salvatore, 240, 241n, 242n, 243n.
Cantera Burgos, Francisco, 154n.
Cantimori, Delio, 66n, 242.
Carmody, Francis, 51n.
Carreras y Artau, Tomás y Joaquín, 46n, 47n, 48n, 154n.
Carrera Pujal, Jaime, 182n.
Carrillo, Alonso (Cardenal), 241.
Carrillo, Alonso (Arzobispo de Toledo), 248-251, 261-265.
Cartagena, Alonso de (Alonso o Alfonso García de Santa María), 16, 36, 37, 39n, 40n, 49-66, 69, 70n, 78n, 94, 118, 123n, 127n, 128-133, 137-162, 163n, 164-184, 186n, 188n, 189, 190n, 203-225, 245, 246, 248,

253-258, 260, 274, 275, 276n, 283, 285n, 290n.
Casals, Antoni, 30n.
Casella, Mario, 26n.
Cassarino, Antonio, 239n.
Castillejo, Cristóbal de, 119.
Castro, Adolfo de, 115n, 116n.
Castro, Américo, 13, 28, 30n, 33n, 44n.
Castrojeriz, Juan de, 45n, 141, 142.
Catalán, Diego, 44n.
Catón, Marco (El Censor), 293.
Cerda, Antonio de la, 242.
Cervantes, Juan de (Cardenal), 200.
Chabod, Federico, 181.
Chadwick, Henry, 75n.
Chenu, M. D., 75n.
Chipre, Hugo de, 89.
Chrisoberges, Andrea, 241.
Chrysoloras, Manuel, 32, 133n.
Cicerón, Marco Tulio, 23, 31, 49, 50, 51n, 52, 53, 57-59, 87n, 102, 103, 114, 125n, 128, 137, 139, 145n, 147, 148n, 150n, 152, 163, 167, 173, 175, 184, 186n, 205n, 214n, 219-221, 222n, 238, 240, 250, 253, 258.
Cisneros, Francisco Jiménez de, 15, 133n, 241n.
Clamanges, Nicholas de, 24.
Clement, Vicent, 118n.
Clemente VI, 23.
Colonna, Prospero, 247n.
Cooke, J. D., 75n.
Córdoba, Fernando de, 231-241, 243, 244, 247.
Cortese, Paolo, 147n.
Cotarelo y Mori, Emilio, 102n.
Cresca, Hasdai Ben Abraham, 170n.
Criado de Val, Manuel, 45n.
Croce, Benedetto, 73n, 271n.
Curlo, Giacomo, 239n.
Curtius, Ernst Robert, 22n, 73n, 82n, 100.
Cusa, Nicholás de, 197, 201-203, 206n.

Dazzi, M., 82n.
Decembrio, Pier Candido, 21, 70n, 71n, 118, 127n, 131, 147n, 204, 206n, 215n, 216, 218.
De Mattei, R., 31n.
Demóstenes, 148n, 221.
Deyermond, A. D., 22n, 27n.
Díaz de Toledo, Pero o Pedro, 126.
Dionisio (Seudo), 152n, 158.
Dominici, Giovanni, 26n, 33.
Donato, Ezio, 24n.
Dunbabin, T., 209n.

Egidio, Romano, 141.
Ehrle, F., 23n.
Elliot, J. H., 182n.
Enrique III de Castilla, 153.
Enrique IV de Castilla, 14, 178n, 180, 249, 283.
Epicuro, 250.
Erasmo de Rotterdam, Desiderio, 12, 13, 15, 133, 147, 242, 243n, 295.
Eugenio IV, 201n.

Faral, Edmond, 49n.
Faranda, Rino, 23, 24n.
Farinelli, Arturo, 9, 10, 27n, 76n, 78n, 81n, 90n, 154n, 240n.
Faulhaber, Charles, 22, 49n, 50n.
Fazio, Bartolomeo, 192n, 239, 243-248, 252, 254-256, 258, 260, 263.
Federico, (Rey de Hungría), 247.
Félix V, 198.
Ferguson, Wallace K., 123n.
Fernández de Heredia, Juan, 32.
Fernando I de Aragón (de Antequera), 153.
Fernando el Católico, 14, 119, 178n, 180n, 181, 192, 250n, 252, 269, 282, 290, 291.
Ferrer, Vicente, 199, 200.
Ficino, Marsilio, 160.
Filelfo, Francesco, 204, 225.
Fischer, Christopher, 243n.
Flaminio, Antonio, 292.
Flavio, Josefo, 249.
Fois, Mario, 241n, 250n.
Fonseca, Alfonso de (Senior), 127n, 249.
Foucon, M., 21n.
Foulché-Delbosc, Raimond, 10, 71n.
Fraker, Charles F., 69n.
Franceschini, E., 204n.
Fubini, Riccardo, 147n, 206n, 215n, 237n.

Gaeta, Franco, 204n, 244n.
Galindo Romeo, P., 154n.
Galino Carrillo, María Angeles, 34n.
Galmés de Fuentes, A., 44n.
García de Fuentes, Alfonso, 253.
Garcilaso de la Vega, 99.
Garcilaso de la Vega (Senior), 286n.
Garin, Eugenio, 31n, 34n, 36n, 53n, 64, 73n, 94n, 102n, 123n, 137n, 145n, 147n, 204n, 219n, 220, 238n, 241n, 250n.
Geanakoplos, Deno J., 133n.
Gentile, Giovanni, 167, 204n, 213, 215, 217.
Giannini, A., 289n.
Gill, Joseph, 117n.
Gilson, Etienne, 36n, 164n, 165n.
Giudice, Armannino, 121n.
Glarea de Huesca, Antonio, 241.
Gloucester, Humphrey Duque de, 118.
Góngora y Argote, Luis de, 69n, 97n, 104.
González de Mendoza, Pedro, 70n, 126n.
González, J., 198n.
Gray, Hanna H., 146n.
Gregorio (San), 149n, 150n.
Grosseteste, Robert, 209n, 210n, 215n.
Guarino, da Verona o Veronese, 58, 252-254, 272, 274, 280, 281n.
Gudiel, Gonzalo García de, 50n.
Gundisalvo, Domingo, 46n.
Gutiérrez de Cerezo, Andrés, 281.
Guzmán, Nuño de, 127, 271.

Hagen, Karl, 10n.
Haro, Conde de, 287n.
Hebreo, León, 175.
Hermágoras, 52.
Herrera, Hernando Alonso de, 271, 281n, 282n.
Hilty, Gerold, 44n.
Hispano, Pedro, 94, 236.
Homero, 32, 71, 74n.
Howell, Wilbur Samuel, 287n.
Husik, Isaac, 170n.

Iannizzotto, M., 36n.
Imperial, Francisco, 97n, 103.
Inocente III, 210n.
Isá ben Gabir, 199.
Isabel la Católica, 14, 43, 119, 178n, 181, 191, 192, 252, 269, 281-283, 285n, 286, 290, 291.
Isidoro (San), 80n, 85, 86n, 100, 107, 260.

Jerónimo (San), 139, 147n, 148, 149n, 150n, 152, 167, 238.
Juan II de Castilla, 14, 40n, 70n, 71n, 94, 104, 105, 117n, 118, 126n, 154, 178n, 179, 206n, 217, 283.
Juan Manuel, 31, 33n, 45n.

Keniston, Hayward, 287n.
Klibansky, Robert, 199n, 201n.
Kristeller, Paul Oskar, 9, 26n, 34n, 40n, 65, 66n, 140n, 150n, 204n, 216n, 234n, 235, 244n.

Laboa, Juan María, 201n.
Lactancio, Cecilio Firmiano, 80n, 260.
Laguna, Andrés, 270n.
Lamola, Antonio, 254.
Lapesa, Rafael, 45n, 69n, 81n, 97n, 99n, 192n.
Latini, Brunetto, 51n, 216n.
Levi, Anthony, 175n.
Lida de Malkiel, María Rosa, 33n, 45n, 69n, 81n, 117n, 184n.
Lira, Nicholás de, 153.
Livio, Tito, 27, 30n.
Lockwood, D. P., 213n.
Lope de Vega, véase Vega Carpio, Lope de,
López de Ayala, Pero, 27-31, 48, 78n, 154n.
López de Toro, J., 270n.
López Estrada, Francisco, 139n, 140n, 143n, 148n, 151, 158n, 160n.
López Rueda, José, 133n.
Loschi, Antonio, 241.
Lubac, Henry de, 75n.
Lucano, 86n, 119, 120, 124, 125n.
Lucena, Juan de, 54n, 191, 192n, 226, 236, 244-263, 271, 276n.
Lull, Ramón, 47, 48, 199.
Luna, Don Alvaro de, 179, 188n, 283.
Luttrell, Anthony, 32n.

Macrobio, 76n, 127n.
Maggini, F., 51n.
Maimónides, Moisés, 162n.

Malatesta, Carlo, 137.
Mancini, G., 243n.
Manetti, Giannozzo, 121n, 127n.
Manrique, Gómez, 122.
Manrique, Jorge, 261.
Manrique, Juan, 253.
Mantua, Giovannino da, 82.
Mantua, Pomponio da, 274, 281.
Manucio, Aldo (Romano), 292.
Manzoni, Claudio, 242.
Maquiavelo, Niccoló, 180n, 181, 291, 292n.
Maravall, José Antonio, 14, 15, 20, 37n, 132n, 177n, 182n, 190, 193, 289n.
March, J. M., 198n.
Marchiori, Claudio, 244n.
Margarit, Joan, 286n.
Mariani, Ugo, 26n, 31n.
Márquez Villanueva, Francisco, 252n.
Marsili, Luigi, 31.
Martín V, 229, 230, 241.
Martines, Lauro, 155n.
Mártir de Anglería, Pedro, 269, 278, 286n.
Mascagna, Rosalba, 54n.
Matamoros, Alfonso García, 270n, 271n.
McDonald, Inez, 69n, 97n.
Mena, Juan de, 36, 38, 55, 69n, 70, 71, 79, 86n, 89n, 95n, 97n, 101, 116-121, 151, 180, 181, 183, 184, 188, 189, 246, 254, 255, 257, 258, 283, 289.
Menéndez Pelayo, Marcelino, 10, 12, 13, 54n, 58n, 63n, 65n, 69n, 81n, 174n, 199n, 242n.
Menéndez Pidal, Ramón, 45n, 283n.
Meregalli, Franco, 28n.
Metge, Bernat, 38.
Millás Vallicrosa, José María, 128n, 170n.
Moisés, 82n, 84n, 107.
Molins de Rey, D. de, 154n.
Momigliano, Arnaldo, 75n.
Montesinos, J. F., 270n.
Montreuil, Jean de, 24n.
Morel-Fatio, Alfred, 10, 32n, 71n, 283n.
Morreale, Margherita, 39n, 76n.
Muret, Jean, 24n.
Muscetta, C., 73n.
Mussato, Albertino, 82, 83, 99.

Nadal, Octave, 174n.
Nardi, Bruno, 35n.
Nebrija (Lebrija), Elio Antonio de, 43, 119, 123, 133, 180, 242, 243n, 269-295.
Nicholás V, 127n, 197, 200.
Nicolao, Antonio, 274, 275.
Nicolau d'Olwer, Lluis, 38n.
Núñez, Hernán (El Comendador Griego), 119.

Ockham, Guillermo de, 46.
Olivares, Duque de, 128n.
Olmedo, Félix G., 34n, 269n, 271n, 273n, 276n, 277n, 278n, 281n, 282n, 292n, 293n.
Ortiz, Alonso o Alfonso, 245, 250-252, 261-265, 287n.
Osgood, Charles G., 73n.

Osma, Pedro de, 242, 243n.
Ovidio, Nasón Publio, 72n, 120, 185n.

Pablo (San), 115, 132n, 133, 148, 149, 150n, 152, 156n, 159, 163-165, 187n, 264, 273.
Pacios López, Antonio, 65n.
Palencia, Alfonso o Alonso Hernández de, 127n, 180, 181, 225n, 249, 253, 271, 282n.
Palmieri, Matteo, 121n.
Palmireno, Lorenzo, 270n.
Panetius, 221.
Panizza de Lorch, M., 258n.
Panofsky, Erwin, 73n.
Paparelli, Gioacchino, 140n.
Paredi, A., 206n.
Pastor, José Francisco, 43n, 290n, 291n.
Paz y Meliá, A., 10, 54n, 249n.
Pedro I de Castilla (El Cruel), 141.
Pedro Hispano, 46.
Pelayo, 131, 132n.
Penna, Mario, 40n, 118n, 177n, 180, 218n.
Pérez de Guzmán, Fernán, 36, 39n, 65n, 72n, 79, 138n, 151, 156, 157n, 159, 178n, 179, 180, 183, 184, 186n, 187, 189, 197n, 283.
Pérez, Leonor, 187n.
Pero Niño, 283.
Perotti, Niccoló, 281n.
Petrarca, Francesco, 20-23, 25-29, 31, 32, 36, 38, 46, 47, 49, 53n, 59, 61, 70, 80n, 82, 83, 85n, 92, 93, 98, 99, 114, 121n, 130, 150n, 154, 159n, 168, 169n, 246n.
Philón, 175n.
Piccolomini, Aeneas Silvius (Pío II), 198, 246, 257.
Piccus, Jules, 90n.
Pico della Mirandola, Giovanni, 147, 160, 161n, 215, 292.
Pizzolpasso, Francesco, 131, 147n, 206n, 212n, 215n, 216, 218.
Platina, (Bartolomeo Sacchi), 225.
Platón, 74, 87n, 147n, 158, 162, 167, 175n, 185, 234, 235n, 250, 261, 263, 295.
Pletón, Gemisto, 234.
Plinio, 119n.
Plutarco, 32, 35.
Poliziano, Angelo, 147n, 236, 277, 279, 292.
Poupardin, R., 235n.
Prato, Giovanni (Gherardi) da, 31n.
Prisciano, 282n.
Pulgar, Fernando del, 248, 261.

Quintiliano, Marco Fabio, 23, 24, 57, 58, 72n, 124, 125n, 167, 238, 280, 281, 287n.

Renaudet, Augustin, 73n.
Rey, Agapito, 197n.
Ricci, Pier Giorgio, 91n.
Rice, Eugene F. Jr., 34n, 162n. 164n.
Rico, Francisco, 44n, 119n.
Riquer, Martín de, 26n, 71n.
Robertson, D. W. Jr., 75n.

Robles, Fernán Alfonso de, 187n.
Rojas, Fernando de, 261.
Rojo Orcajo, T., 250n.
Romero, J. L., 28n.
Roncaglia, Aurelio, 44n.
Rossi, Paolo, 47n.
Roth, Leon, 162n.
Round, Nicholas G., 137n, 150n, 151-153, 155, 276n.
Rubió i Balaguer, Jordi, 26n.
Ruiz, Juan (Arcipreste de Hita), 45n, 48, 63n, 80n, 97, 106, 107, 116.
Ruiz i Calonja, Joan, 26n.
Rustici, Cincio de, 241.

Sabbadini, Roberto, 150n.
Sadoleto, Jacopo, 236.
Saitta, G., 204n.
Saldaña, Ferrand López de, 187n.
Salomón, 171, 172n, 291.
Salutati, Coluccio, 21, 26, 31-37, 70, 72-74, 76, 78, 79, 92, 93, 99, 114, 137, 140, 205n.
Sánchez Albornoz, Claudio, 44n.
Sánchez Alonso, B., 286n.
Sancho IV de Castilla, 51n.
San Miniato, Giovanni da, 33, 92.
Santa María, Alvar García de, 154n.
Santa María, Gonzalo García de, 290n.
Santa María, Pablo de (Salomón Ha Levi), 65n, 153-155, 166n.
Santillana, Marqués de (Iñigo López de Mendoza), 9, 36-38, 39n, 55, 69n, 70, 71n, 78-81, 84n, 85n, 88-92, 97n, 98-101, 103, 105-109, 118n, 121-128, 131, 132n, 142n, 165n, 180, 183, 184n, 185, 186n, 187, 188n, 189, 190n, 197n, 211n, 216n, 246, 252, 254, 258, 270, 283, 290n.
Sanvisenti, B., 27n, 78n, 81n.
Sanzio, Bartolomeo (da Fermi), 50n.
Scévola, 259.
Schiff, Mario, 9, 10, 21n, 78n, 90, 91n, 108n, 121n, 123n, 124n, 127n.
Scholarios, Jeorge, 234.
Scoto, Duns, 164n.
Segovia, Juan de, 197, 198, 200-203.
Segre, Cesare, 44n.
Seigel, Jerrold E., 66n, 204n, 219n, 220-224.
Séneca, Lucio Anneo, 38, 50, 71, 119, 124, 125n, 128, 141, 144, 145, 151, 152, 154n, 162n, 163, 165n, 167, 171, 175, 186n, 208n, 219-221, 224n, 275n.
Serrano, Luciano, 153n, 154, 155n, 166n, 206n, 218n, 248n, 253n.
Servet, Miguel, 242.
Seznec, Jean, 73n, 89n.
Shaw, K. E., 141.
Sholem, Gershom G., 161n, 171n.
Sicroff, Albert, 178n, 218n.
Sículo, Lucio Marineo, 278, 286n, 292n.
Simone, Franco, 27, 123n.
Sócrates, 74, 185n, 235n, 258.

Solalinde, Antonio G., 44n, 270n.
Soria, Andrés, 232n.
Street, Florence, 117n.
Suárez Fernández, Luis, 153n, 198n.

Talavera, Fray Hernando de, 27n, 203.
Tassoni, Alessandro, 289n.
Tate, Robert B., 28, 30, 132n, 150n, 151, 153, 284n, 286n.
Terencio, Publio, 185n.
Theophrasto, 167.
Tivoli, Johannes de, 242.
Toledo, Pero o Pedro de, 126n.
Tomás de Aquino (Santo), 106, 164, 238.
Torquemada, Fray Tomás de (Inquisidor), 252.
Torquemada, Juan de (Cardenal), 117n.
Tostado (Alonso de Madrigal), 76n, 115, 116.
Trame, R. H., 200n.
Trapezunzio, Jorge, 225n, 234, 235, 281n, 282n.
Trinkaus, Charles, 244n, 255n.
Trismegistus, Hermes, 175n.
Troilo, S., 215n.

Ullman, Berthold L., 31n, 35n, 36n, 73n, 123n.

Valdés, Juan de, 270.
Valencia, Fray Diego de, 99n.
Valentí, Ferrant, 239, 240.
Valera, Mosén Diego de, 40n, 118, 178n, 179n, 180, 183, 186n, 188, 189.
Valerius, Maximus, 30n.
Valla, Lorenzo, 192n, 204, 225, 235-247, 249, 251, 256, 258-260, 262-265, 272, 281n, 285, 291.
Varro, 75n.
Vasoli, Cesare, 26n, 47n, 123n, 199n, 287n.
Vega Carpio, Lope de, 174n.
Vegio, Maffei, 287n.
Verdín, Guillermo, 143n.
Vergerio, Pier Paolo, 140, 145.
Verrua, Pietro, 229n.
Vicens Vives, Joan, 182n.
Vico, Gianbattista, 88n.
Vilanova, Arnaldo de, 47.
Villadei, Alejandro de, 280.
Villalón, Cristóbal de, 270n, 288, 289n.
Villena, Enrique de, 33n, 36, 37, 39n, 49-53, 55, 70, 75n, 76n, 80n, 93, 94n, 101-103, 114, 115, 120, 128n, 178n, 183n, 184.
Virgilio Marón, Publio, 50, 71, 72n, 74, 82n, 88n, 120, 137, 150n, 185n, 283.
Viscardi, Antonio, 102n.
Vittorino da Feltre, 58, 140, 272, 274.
Vives, Juan Luis, 26, 34n, 197n, 279, 287n, 288.
Voigt, Georg, 10n.

Walker, D. P., 234n.

Weber, Max, 178n.
Weisinger, H., 123n.
Weiss, Roberto, 118n.
Woodward, William Harrison, 34n, 58n, 140n, 145n, 150n.
Yates, Frances A., 47n, 161n
Zanta, Leontine, 174n.
Zelada (Cardenal), 92n.
Zenón, 250.

Osma, Pedro de, 242, 243n.
Ovidio, Nasón Publio, 72n, 120, 185n.

Pablo (San), 115, 132n, 133, 148, 149, 150n, 152, 156n, 159, 163-165, 187n, 264, 273.
Pacios López, Antonio, 65n.
Palencia, Alfonso o Alonso Hernández de, 127n, 180, 181, 225n, 249, 253, 271, 282n.
Palmieri, Matteo, 121n.
Palmireno, Lorenzo, 270n.
Panetius, 221.
Panizza de Lorch, M., 258n.
Panofsky, Erwin, 73n.
Paparelli, Gioacchino, 140n.
Paredi, A., 206n.
Pastor, José Francisco, 43n, 290n, 291n.
Paz y Meliá, A., 10, 54n, 249n.
Pedro I de Castilla (El Cruel), 141.
Pedro Hispano, 46.
Pelayo, 131, 132n.
Penna, Mario, 40n, 118n, 177n, 180, 218n.
Pérez de Guzmán, Fernán, 36, 39n, 65n, 72n, 79, 138n, 151, 156, 157n, 159, 178n, 179, 180, 183, 184, 186n, 187, 189, 197n, 283.
Pérez, Leonor, 187n.
Pero Niño, 283.
Perotti, Niccoló, 281n.
Petrarca, Francesco, 20-23, 25-29, 31, 32, 36, 38, 46, 47, 49, 53n, 59, 61, 70, 80n, 82, 83, 85n, 92, 93, 98, 99, 114, 121n, 130, 150n, 154, 159n, 168, 169n, 246n.
Philón, 175n.
Piccolomini, Aeneas Silvius (Pío II), 198, 246, 257.
Piccus, Jules, 90n.
Pico della Mirandola, Giovanni, 147, 160, 161n, 215, 292.
Pizzolpasso, Francesco, 131, 147n, 206n, 212n, 215n, 216, 218.
Platina, (Bartolomeo Sacchi), 225.
Platón, 74, 87n, 147n, 158, 162, 167, 175n, 185, 234, 235n, 250, 261, 263, 295.
Pletón, Gemisto, 234.
Plinio, 119n.
Plutarco, 32, 35.
Poliziano, Angelo, 147n, 236, 277, 279, 292.
Poupardin, R., 235n.
Prato, Giovanni (Gherardi) da, 31n.
Prisciano, 282n.
Pulgar, Fernando del, 248, 261.

Quintiliano, Marco Fabio, 23, 24, 57, 58, 72n, 124, 125n, 167, 238, 280, 281, 287n.

Renaudet, Augustin, 73n.
Rey, Agapito, 197n.
Ricci, Pier Giorgio, 91n.
Rice, Eugene F. Jr., 34n, 162n. 164n.
Rico, Francisco, 44n, 119n.
Riquer, Martín de, 26n, 71n.
Robertson, D. W. Jr., 75n.

Robles, Fernán Alfonso de, 187n.
Rojas, Fernando de, 261.
Rojo Orcajo, T., 250n.
Romero, J. L., 28n.
Roncaglia, Aurelio, 44n.
Rossi, Paolo, 47n.
Roth, Leon, 162n.
Round, Nicholas G., 137n, 150n, 151-153, 155, 276n.
Rubió i Balaguer, Jordi, 26n.
Ruiz, Juan (Arcipreste de Hita), 45n, 48, 63n, 80n, 97, 106, 107, 116.
Ruiz i Calonja, Joan, 26n.
Rustici, Cincio de, 241.

Sabbadini, Roberto, 150n.
Sadoleto, Jacopo, 236.
Saitta, G., 204n.
Saldaña, Ferrand López de, 187n.
Salomón, 171, 172n, 291.
Salutati, Coluccio, 21, 26, 31-37, 70, 72-74, 76, 78, 79, 92, 93, 99, 114, 137, 140, 205n.
Sánchez Albornoz, Claudio, 44n.
Sánchez Alonso, B., 286n.
Sancho IV de Castilla, 51n.
San Miniato, Giovanni da, 33, 92.
Santa María, Alvar García de, 154n.
Santa María, Gonzalo García de, 290n.
Santa María, Pablo de (Salomón Ha Levi), 65n, 153-155, 166n.
Santillana, Marqués de (Iñigo López de Mendoza), 9, 36-38, 39n, 55, 69n, 70, 71n, 78-81, 84n, 85n, 88-92, 97n, 98-101, 103, 105-109, 118n, 121-128, 131, 132n, 142n, 165n, 180, 183, 184n, 185, 186n, 187, 188n, 189, 190n, 197n, 211n, 216n, 246, 252, 254, 258, 270, 283, 290n.
Sanvisenti, B., 27n, 78n, 81n.
Sanzio, Bartolomeo (da Fermi), 50n.
Scévola, 259.
Schiff, Mario, 9, 10, 21n, 78n, 90, 91n, 108n, 121n, 123n, 124n, 127n.
Scholarios, Jeorge, 234.
Scoto, Duns, 164n.
Segovia, Juan de, 197, 198, 200-203.
Segre, Cesare, 44n.
Seigel, Jerrold E., 66n, 204n, 219n, 220-224.
Séneca, Lucio Anneo, 38, 50, 71, 119, 124, 125n, 128, 141, 144, 145, 151, 152, 154n, 162n, 163, 165n, 167, 171, 175, 186n, 208n, 219-221, 224n, 275n.
Serrano, Luciano, 153n, 154, 155n, 166n, 206n, 218n, 248n, 253n.
Servet, Miguel, 242.
Seznec, Jean, 73n, 89n.
Shaw, K. E., 141.
Sholem, Gershom G., 161n, 171n.
Sicroff, Albert, 178n, 218n.
Sículo, Lucio Marineo, 278, 286n, 292n.
Simone, Franco, 27, 123n.
Sócrates, 74, 185n, 235n, 258.

Solalinde, Antonio G., 44n, 270n.
Soria, Andrés, 232n.
Street, Florence, 117n.
Suárez Fernández, Luis, 153n, 198n.

Talavera, Fray Hernando de, 27n, 203.
Tassoni, Alessandro, 289n.
Tate, Robert B., 28, 30, 132n, 150n, 151, 153, 284n, 286n.
Terencio, Publio, 185n.
Theophrasto, 167.
Tivoli, Johannes de, 242.
Toledo, Pero o Pedro de, 126n.
Tomás de Aquino (Santo), 106, 164, 238.
Torquemada, Fray Tomás de (Inquisidor), 252.
Torquemada, Juan de (Cardenal), 117n.
Tostado (Alonso de Madrigal), 76n, 115, 116.
Trame, R. H., 200n.
Trapezunzio, Jorge, 225n, 234, 235, 281n, 282n.
Trinkaus, Charles, 244n, 255n.
Trismegistus, Hermes, 175n.
Troilo, S., 215n.

Ullman, Berthold L., 31n, 35n, 36n, 73n, 123n.

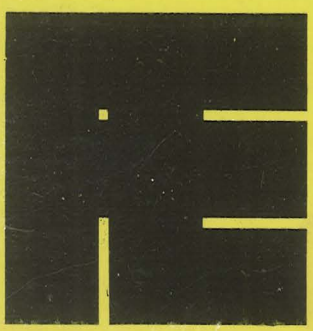
Valdés, Juan de, 270.
Valencia, Fray Diego de, 99n.
Valentí, Ferrant, 239, 240.
Valera, Mosén Diego de, 40n, 118, 178n, 179n, 180, 183, 186n, 188, 189.
Valerius, Maximus, 30n.
Valla, Lorenzo, 192n, 204, 225, 235-247, 249, 251, 256, 258-260, 262-265, 272, 281n, 285, 291.
Varro, 75n.
Vasoli, Cesare, 26n, 47n, 123n, 199n, 287n.
Vega Carpio, Lope de, 174n.
Vegio, Maffei, 287n.
Verdín, Guillermo, 143n.
Vergerio, Pier Paolo, 140, 145.
Verrua, Pietro, 229n.
Vicens Vives, Joan, 182n.
Vico, Gianbattista, 88n.
Vilanova, Arnaldo de, 47.
Villadei, Alejandro de, 280.
Villalón, Cristóbal de, 270n, 288, 289n.
Villena, Enrique de, 33n, 36, 37, 39n, 49-53, 55, 70, 75n, 76n, 80n, 93, 94n, 101-103, 114, 115, 120, 128n, 178n, 183n, 184.
Virgilio Marón, Publio, 50, 71, 72n, 74, 82n, 88n, 120, 137, 150n, 185n, 283.
Viscardi, Antonio, 102n.
Vittorino da Feltre, 58, 140, 272, 274.
Vives, Juan Luis, 26, 34n, 197n, 279, 287n, 288.
Voigt, Georg, 10n.

Walker, D. P., 234n.

Weber, Max, 178n.
Weisinger, H., 123n.
Weiss, Roberto, 118n.
Woodward, William Harrison, 34n, 58n, 140n, 145n, 150n.
Yates, Frances A., 47n, 161n
Zanta, Leontine, 174n.
Zelada (Cardenal), 92n.
Zenón, 250.

Por la originalidad de su tesis, y por el despliegue de datos en que se apoya, la presente obra del joven profesor e investigador Ottavio Di Camillo, resultará imprescindible para todos aquellos que quieran conocer el humanismo castellano del siglo XV, que es uno de los aspectos todavía poco estudiados de la historia cultural de España. Sin lugar a dudas, afirma el autor, existió una notable corriente humanística en la Castilla del siglo XV, y aunque sus orígenes se remontan, muy probablemente al Aviñón del siglo XIV (esto ya es de por sí una sugestiva tesis), y aunque evolucionó bajo la influencia italiana, tuvo un carácter profundamente idiosincrático. A diferencia del humanismo **cívico** y **republicano** de Florencia, el castellano fue **nacionalista** y **monárquico,** obedeciendo a los intereses de un incipiente estado moderno.

Con el fin de confirmar su hipótesis de trabajo, el autor explora los cambios en el concepto de la retórica, la poesía, la historia y, sobre todo, la ética. Por todo ello, **El humanismo castellano del siglo XV** será una obra de consulta indispensable para los que estén interesados en el estudio de la historia del pensamiento renacentista en España.



Fernando Torres Editor. Valencia