

Los inagotables misterios de Juan de Lucena

Alejandro MEDINA BERMÚDEZ

Mucho ha sufrido el *De Vita Beata* de Juan de Lucena las injusticias de una crítica reduccionista y simplificadora, según la cual ese diálogo no llega a ser más que una obra de corte «estoico» y «medieval», ajena por completo al espíritu secularizante que supuestamente caracterizó al Renacimiento.

Esta percepción, que sólo recientemente ha comenzado a ser revisada², está basada sobre un número de lugares comunes que se han venido repitiendo y perpetuando sin haber sido sometidos a un cuestionamiento profundo. No es raro, por ejemplo, toparse todavía con la opinión, generalizada entre los estudiosos (y como consecuencia del supuesto «medievalismo» de Lucena), de que este autor no hace otra cosa sino copiar a Bartolomeo Facio, ciñéndose a la temática «estoica» y «convencional» del italiano, y elaborándola en un castellano «latinizante», lo que equivale a decir «primitivo».³ Lejos de parecer evidente, la cuestión es en realidad de una ambigüedad suprema, y merece que se la estudie con detenimiento.⁴

* * *

Es a Paz y Melia, el primer editor moderno del *De Vita Beata*, a quien debemos la calificación de «plagiario» que todavía hoy impregna muchos de nuestros juicios sobre Lucena. En la «Noticia Preliminar» a la edición del diálogo publicada en 1892 por ese estudioso, podemos leer:

¹ Este artículo complementa un largo estudio publicado anteriormente en dos partes en esta misma revista. Véase A. Medina Bermúdez, 1997, pp. 251-269, y A. Medina Bermúdez, 1998, pp. 135-170.

² Véase A. Vian Herrero, 1991.

³ Véase, p.e., M. Morreale, 1955; Bertini, 1966; R. Lapesa, 1980; Conde López, 1985; di Camillo, 1988.

⁴ Para un estado completo de la cuestión, véase A. Medina Bermúdez, 1997, pp. 252-262.

Ingrata es la tarea; pero la verdad me obliga a declarar que Lucena no sólo imitó sino que siguió paso a paso en su obra la que Bartolomeo Fazzio dedicó al Rey D. Alfonso V de Aragón con el título de *Dialogus de felicitate vitae*.⁵

En cuanto a los usos «latinizantes» de Juan de Lucena, fue un artículo publicado en 1955 por Margherite Morreale⁶ el que vino a corroborar y, por así decirlo, a poner el sello definitivo a esa visión sesgada del *De Vita Beata* que habíamos heredado de Paz y Meliá. El análisis de Morreale, que recarga sobre el aspecto filológico, queda resumido en la siguiente versión reducida, que ha sido incorporada dentro del primer volumen de la *Historia y Crítica de la Literatura Española*:

[En el diálogo sobre la Vida beata..., adaptación del... *De vitae felicitate*... de Bartolomé Facio], Juan de Lucena quiere que el romance vuelva a ser 'latino': 'Nosotros –dice por boca de Alonso de Cartagena– no vayamos tras el tiempo; forçemos tornar el tiempo a nosotros; fablemos latino: qui lo entienda lo entienda.' El obispo de Burgos, traductor de Séneca y Cicerón, se esfuerza for romanzar lo que, según Juan de Mena [otro de los interlocutores], sólo se puede expresar en latín.⁷

Morreale ha sido citada tantas veces que su interpretación ha terminado por convertirse en la ortodoxa. Para esta estudiosa, así como para sus seguidores, Lucena habría escrito el *De Vita Beata* en un lenguaje de transición, que intenta «acercar lo más posible el castellano al latín»⁸; es ésta «...una de las obras en prosa donde mejor se manifiesta el forcejeo del idioma para absorber un léxico extraño»⁹, «redatta in lingua romanza, seppure imiti il movimento del periodare ed il lessico latino... Si trata di un movimento pendolare tra l'attaccamento al castigliano, alle forme tradizionali, ed il culto della latinità e della cultura classica... Lucena persegue un ideale utopistico: quello di riportare il castigliano ad una maggiore aderenza al latino...»¹⁰; en fin, «...una de las más atrevidas tentativas de latinizar la sintaxis y el léxico castellanos», ejemplo a su vez de una temprana etapa de evolución del castellano: «El castellano del xv, imbuido de Antigüedad, *pretende imitar los usos lingüísticos del latín, sin dilucidar antes si encajaban o no dentro del sistema lingüístico del español...*»¹¹

Tales juicios son, a mi entender, un arma de doble filo. Por un lado permiten, en efecto, analizar el lenguaje utilizado por el autor como un *totum*, pero

⁵ Véase A. Paz y Meliá, 1892, «Noticia Preliminar», p. iii.

⁶ Véase M. Morreale, 1955.

⁷ Véase M. Morreale, 1979, pp. 434-37.

⁸ Véase J. C. Conde López, 1985, p. 19.

⁹ Véase M. Morreale, 1955, p. 9.

¹⁰ Véase G. M. Bertini, 1966, pp. 50-51; 77 (hay más ejemplos a lo largo de este estudio; Morreale aparece citada en la p. 79.)

¹¹ Véase R. Lapesa, 1980, pp. 275, 267 (mi subrayado.)

por otro mutilan o borran las distinciones internas: El *totum* termina por convertirse en *totum revolutum*: se da por hecho que *todo* lenguaje utilizado en el texto *pertenece al autor*, sin detenerse a reconocer las voces individuales que cohabitan en el seno de la obra. En otras palabras, se obvian los elementos dramáticos en favor de una generalización teórica. Se cercena y se nivela, convirtiendo en blanco y negro algo que antes era todo matices. Lo que la filología sale ganando, lo pierde la literatura.

No es este el momento de analizar en detalle las, por otra parte, magníficas contribuciones de todos estos investigadores, ni de ajustarlas punto por punto al texto del diálogo. Pero sí debemos insistir en que se haga justicia con Lucena: Si bien es cierto que estamos en un período «de evolución» lingüística —¿y cuándo no?—, no obstante el autor del *De Vita Beata* muestra haber tenido un alto grado de conciencia de lo que pretendía alcanzar. En contra de lo que la visión puramente «filológica» pretende hacernos creer, cabe pensar que Lucena fue más dueño del lenguaje que el lenguaje dueño de él.¹² Quienes han dedicado un poco de atención al tema lo reconocen, aunque sólo sea de manera implícita. La misma Morreale concede:

...Quienes intervienen en la discusión [del diálogo de Lucena] no participan sólo con la elegancia y oportunidad de sus palabras, como en el diálogo de Facio, sino *con todo su ser*...

y:

...no... escasean las formas populares, en cuyo empleo y combinación muestra [Lucena] también gran libertad, logrando un efecto híbrido... Aunque el *Vida Beata* no descuelle por riqueza de modismos y frases figuradas, también en esto hallaremos la misma mezcla heterogénea... El Obispo de Burgos, al afirmar que es inútil esperar la felicidad en la vida terrena, utiliza la expresión 'Rápate la del casco', *que podría parecer impropia en sus labios si no supiéramos cómo hablaban los hombres de su siglo, y con más razón él mismo*...¹³

Al comentar el tratamiento literario de los diversos personajes del diálogo, Bertini encuentra razón para matizar:

Per quel senso di aderenza alla realtà sociale, storica, che caratterizza l'opera di Lucena, la parlata di Juan de Mena è resa alquanto artificiosa,

¹² Recuérdense las inteligentes palabras del Obispo durante la cena: «Sy vosotros queréys que fabemos, no sirua la intención las palabras, mas ellas a élla.», p. 200, según la edición de Paz y Melia (véase A. Paz y Melia, 1892, pp. 105-205. A partir de ahora, cada vez que cite el *De Vita Beata* lo haré por esta edición, y bajo las siglas *D.V.B.*, a menos que me refiera específicamente a alguno de los manuscritos.)

¹³ Véase M. Morreale, 1955, pp. 4 y 14 (mi subrayado, en ambos casos.)

contorta. Non va dimenticato che Mena era il principe dei poeti alla corte di Giovanni II, ed è appunto da poeta, ora, che egli parla.¹⁴

Y un poco antes, al comentar el intercambio del Obispo con el marqués (intercambio en el que precisamente se abogará por aquel «hablar a la llana», «en nuestro romance»), el estudioso italiano, casi contradiciendo sus primeras aseveraciones citadas al comienzo de este artículo, puntualiza:

Si enuncia qui il proposito di rifuggire, non soltanto da un tono pomposo o solenne, come si usava in dispute filosofiche, ma di servirsi della lingua popolare, ossia della parlata quotidiana, che ben si addiceva sia allo spirito spagnolo sia al rinato interesse per le cose della vita corrente... In Lucena il linguaggio popolare viene sottoposto ad una certa selezione; per lui il ben parlare è già una questione 'de particular juicio', come dirà più tardi Luis de León... avvertiamo senz'altro che la preferenza dell'autore va per un parlare 'a la llana' e 'en nuestro romance'¹⁵.

No es nada extraño que las opiniones oscilen entre polos tan extremados. ¿Prosa «latinizante»? Sí. ¿«Vulgarizante»? También. La discusión se plantea en términos erróneos cuando sólo se atiende a la abstracción filológica, separándola del contexto, que en este caso es el del diálogo en cuanto forma dramática. Un repaso desapasionado a los intercambios entre Cartagena y Juan de Mena, de una parte, y Cartagena y el Marqués, de otra, arroja a primera vista diferencias sustanciales. Por poner tan sólo un ejemplo: la abrumadora preponderancia de ampulosos *exempla* importados del mundo clásico en las discusiones con Juan de Mena, frente a la igualmente abundante proliferación de expresiones castizas y campechanas, en «habla llana» (y de las más llanas), cuando la conversación se circunscribe al marqués¹⁶ (quien, por otra parte, desde el comienzo se queja de no saber latín como Mena, quien sin duda, añade, se entendería en esa lengua con el obispo si les dejasen solos.)

Estas puntualizaciones no son nuevas, pero se tiende a dejarlas caer en el olvido. Ya en 1892, en su introducción a la edición del ms. 6728 de la BNM, y a pesar de su juicio sesgado, Paz y Melia había vislumbrado algunas diferencias de bulto entre el *De Vita Beata*, de Lucena, y su «modelo», el *Dialogus de felicitate vitae*, de Facio:

¹⁴ Véase G. M. Bertini, 1966, p. 75 (mi subrayado.)

¹⁵ Véase G. M. Bertini, 1966, pp. 58-59.

¹⁶ Véase, por ejemplo, la graciosísima defensa que hace Santillana de sacerdotes y clérigos, en la que por su locuacidad e irreverencia parece prefigurar a Sancho Panza en uno de sus mejores momentos. Que Lucena estaba consciente de haber logrado lo que se proponía lo demuestran las palabras del Obispo en respuesta: «A pocas me farían reyr tus donaires. ¿Díceslo por motejarlos, ó por ver qué diré?» (pp. 162-64) Recuérdense también los finos análisis que hace Ana Vian sobre la caracterización lingüística de los diversos personajes en el *De Vita Beata* (véase A. Vian Herrero, 1991, en part. las pp. 86-88.)

[Facio] no habla... del Papa ni de los Cardenales, de cuya pompa escribe Lucena uno de los mejores párrafos... Quedan todavía, a pesar de la imitación, bastantes rasgos originales en la traducción de Lucena; por ejemplo, las agudas observaciones sobre la desmedida afición de los españoles á las pullas y al motejar; la magnífica descripción del arreo y pompas de los Cardenales; su juicio acerca del poder temporal de los Papas...; la calurosa defensa de los judíos conversos que pone en boca del Obispo de Cartagena; la explicación de la palabra *marrano* con que se los motejaba; la excitación al Rey porque no toma á Granada; al Arzobispo Carrillo por sus gastos excesivos en las manipulaciones de la alquimia; la acerba sátira, en fin, del elemento popular contra todos los estados ¹⁷.

Muy atinadamente, Alcalá opina:

No es verdad que Juan de Lucena no variase ni el esquema ni la tesis fundamental de Facio. En primer lugar, porque, a diferencia de éste, administra los temas con mucha mayor movilidad e inagotable gracia, no obstante la pesadez de un diálogo que es aún más clásico que renacentista. Además, no sabríamos decir si la 'tesis' de Alonso de Cartagena es compartida por Juan de Lucena: nos encontramos ante unos primeros atisbos del estilo literario que ha hecho creer a muchos que la 'tesis del *Quijote* es desacreditar los libros de caballería... ¹⁸.

y

El tema de la felicidad no parece servir sino de pretexto para una crítica social y la manifestación de una interna tensión religiosa (....) Nos sentiremos, por eso, más cercanos a quienes, además de insistir en el inestimable valor del diálogo de Lucena desde el punto de vista lingüístico, lo consideran como una emocionante muestra del conflicto de las corrientes de ideas en el alma, a la vez alerta y sabia, de un converso castellano a fines del siglo xv. ¹⁹

Di Camillo reconocerá con admiración:

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 formas del diálogo humanístico, y su intuición para explotar las posibilidades literarias contenidas en esta modalidad de tan compleja disputa retórica.* ²⁰

¹⁷ D.V.B., «Noticia Preliminar», pp. ix-xi.

¹⁸ Véase A. Alcalá, 1968, p. 126.

¹⁹ Véase A. Alcalá, 1968, p. 110.

²⁰ Véase O. di Camillo, 1976, pp. 260-61.

Ana Vian Herrero resume:

...podemos concluir que el autor ha usado la lengua —no sólo pero también— para caracterizar personajes y que los elementos lingüísticos de mimesis conversacional y los coloquialismos, comunes a todos los interlocutores, afectan más por extenso sobre todo a aquellos personajes en los que el autor delega parcial o totalmente su punto de vista: el obispo, Santillana y Lucena interlocutor. Bastaría esto, creo, para deducir el rechazo del autor al cultismo extremo o a la prosa totalmente latinizada... Selecciona los coloquialismos tanto como los latinismos, y concibe a unos y a otros como formas de engalanamiento de su obra; el *Libro de Vita Beata*, lejos de la afectación de otros textos de un clasicismo más superficial y mimético, debe contarse, por su modernidad y atrevimiento, entre las obras más hermosas y a la vez más precoces del humanismo más temprano...²¹

Opiniones todas que subrayan la necesidad de no ceder a la facilidad de las generalizaciones y los reduccionismos. El que Lucena optara por Facio en lugar de Valla; los temas que trata y la forma como los trata (incluyendo la «dramatización» de los personajes junto con sus respectivas «individualidades» lingüísticas); todo ello apunta a complejidades y complicidades mucho más ricas y matizadas de lo que algunos críticos han creído —o querido— entender.

* * *

Por el contrario, quien se sumerja en el *De Vita Beata* con un mínimo de objetividad tiene que rendirse ante la evidencia: lejos de habérmolas con un pobre leguleyo castellano confinado a su terruño y recibiendo de segunda o tercera mano las migajas de Italia, nos encontramos ante un hombre —Lucena— que pasa varios años de su vida en dos de las cortes más brillantes del Renacimiento (Nápoles y Roma), y en ambas es participante activo.²²

Así pues, es (por ejemplo) sencillamente imposible que Lucena no tuviera noticia de la composición, en 1444, y precisamente en la corte de Nápoles, de las *Elegantiarum latinae linguae libri VI* de Lorenzo Valla, uno de los libros más influyentes en la historia de la «regeneración del latín», y de mayor trascendencia para la polémica que se desatará en torno al uso de esta lengua frente al vernáculo, usado con tanta maestría por el mismo Lucena.²³

Por la misma razón, si Lucena escogió «imitar» o «reelaborar» el *Dialogus de felicitate vitae* de Bartolomeo Facio —que convertirá en su *De Vita Bea-*

²¹ Véase A. Vian Herrero, 1991, pp. 104-105.

²² Véase A. Medina Bermúdez, 1998, pp. 135-170.

²³ Véase Lorch, 1988, vol. 1, pp. 332-49 (esp. pp. 334-335) y vol. 3, pp. 75-76; E. Garin, 1965, pp. 222-24, 227; Gómez Moreno, 1994, pp. 81-85, p. 52, nota 31; Ynduráin, 1994, pp. 47172; Soria, 1956, p. 85.

ta— en lugar del más polémico *De vero bono*, de Lorenzo Valla²⁴, es igualmente imposible que nuestro español no supiera que Facio había gozado de gran predicamento ante Alfonso de Nápoles, habiendo sido escogido por este rey como cronista e historiador suyo²⁵. O que Lucena no hubiese estado al corriente de algunas de las controvertidas ideas que defendió Valla durante su estancia en Nápoles (y que a veces parecen emerger en el *De Vita Beata* con mayor contundencia que las más ortodoxas de Facio²⁶.) O que no hubiera tenido noticia alguna de la sonada e interminable disputa entre Facio y Valla, que comenzó como una rivalidad entre intelectuales para acabar degenerando en peligrosas demostraciones sobre la supuesta ortodoxia del concepto del «sumo

²⁴ Aprovecho para apuntar aquí algo que tampoco he visto comentado por nadie hasta ahora: los interesantes paralelos y contrastes entre el *De Vita Beata*, de Juan de Lucena, y el *De Beata Vita*, de San Agustín. En este diálogo, por ejemplo, también se discute el sumo bien, dando por sentada desde el comienzo la existencia del alma, ya que no su inmortalidad. En un movimiento *contrario* al del diálogo de Lucena, la discusión se inicia durante un «banquete» (en el que se compara la nutrición del alma con la del cuerpo, llegándose a la conclusión de que es más importante la primera), pero el último día los comensales salen a la luz exterior para hablar de Dios (véase S. Agustín, pp. 51-94.) Sabemos que el Marqués de Santillana poseyó un ejemplar del *De Beata Vita* de San Agustín en su biblioteca (véase F. Rico, 1982, pp. 33-34; Schiff, 1905, pp. 10, 165.)

²⁵ Burkhardt refiere que cuando Facio terminó la historia de las gestas del rey Alfonso, éste le entregó, además de su sueldo anual de 300 ducados, 1500 florines de oro, elogiándole con las siguientes palabras: «No lo hago por pagaros, pues vuestra obra es impagable, ni con el regalo de mis mejores ciudades estaríais suficientemente recompensado, pero con el tiempo encontraré el modo de que quedéis satisfecho.» (Recogido por Soria, 1956, p. 91, nota 35.) Véase también Lorch, 1988, vol. 1, p. 298.

²⁶ Por ejemplo, las críticas a la corrupción dentro de la Iglesia. Por otro lado, cuando el Obispo se queja: «Constantino, imperador santísimo, pensando exaltar la iglesia, derrocóla: doctóla de quanto veces en poder de Siluestro, pontífice: luego nascieron las pompas, los faustos y vanidades...» (*D.V.B.*, p. 171), ¿cómo no pensar en el *De falso credita et emendita Constantini donatione*, obra ésta que Valla compuso en la corte de Alfonso V, en 1440, y en la cual este humanista demuestra, sobre una base estrictamente filológica —o sea, irreligiosa—, la inautenticidad del documento llamado la «Donación de Constantino», atribuido a este emperador, y en el que la Iglesia se fundamentaba para declarar tener derecho desde el Papa Silvestre al usufructo temporal de los Estados Pontificios? Para Ana Vian (véase Vian Herrero, 1991), «[h]ay que considerar... la tercera parte doctrinal [del *De Vita Beata*] como una entrada en polémica con las teorías del *De voluptate* y el *De vero bono* de Valla mucho más ambigua y distante de lo que se ha creído, y mucho más lúdica e irónica de lo que el modelo de Facio proponía» (pp. 93-94), y «[l]a búsqueda consciente de la ambigüedad... [hermana] a Lucena, más que con Facio, con otros autores italianos como Bruni, Poggi, Valla o Pontano, que presentan también diversas formas de la ironía profunda...» (pp. 95-96.) Di Camillo, a su vez, opina: «...La seriedad de Facio desaparece en la reelaboración de Lucena... 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 Facio, quien nunca se desvía de las cuestiones debatidas...» (Véase Di Camillo, 1976, p. 260.) Es interesante en este sentido el juicio de Garin sobre la defensa que hace Valla del latín: juicio que, *mutatis mutandis*, podría aplicarse al vernáculo de Lucena: «...non mancano nella risposta del Valla [a Facio] luoghi importanti, e proprio a proposito dell'uso del latino, della necessità di vocaboli nuovi per cose nuove..., senza ricorrere ai tropi... Non solo; c'è il pericolo... nel trasferire in forma classiche realtà ed esperienze diverse, di falsificarle...» Véase Garin, 1965, p. 219.

bien» defendido por el uno o el otro («epicúreo» el de éste, «estoico» el de aquél)²⁷.

Es un error, pienso, acercarse al texto de Lucena como si se tratase de un intento «medievalizante» en favor del estoicismo²⁸, es decir, encasillando al *De Vita Beata* en uno de los dos polos de ese debate como si éste fuera algo absolutamente externo al texto, en lugar de rastrear las consecuencias de dicho debate en el interior del diálogo.

Ottavio di Camilo²⁹, que es de los que consideran el *De Vita Beata* un diálogo «estoico», matiza, sin embargo, su juicio. Lucena habría optado por «imitar» a Facio precisamente para alinearse con el grupo de los ortodoxos, es decir, los estoicos, y evitar así ser identificado con los heterodoxos, o sea, los epicúreos. Ahora bien, si el epicureísmo conducía a la heterodoxia, era por una razón mucho más grave que la de propugnar deleites o placeres más o menos pecaminosos o mundanos: la verdadera herejía, escondida en su interior como el gusano en el hueso de la fruta, era su implícito *materialismo*, el primer peldaño en el descenso hacia el abismo de la negación de Dios.

Hay más. Y es que tirando de ese hilo inevitablemente llegamos a la madeja del *saduceísmo*, aquella corriente de escepticismo judío con la que, desde Flavio Josefo, se identificaba a los seguidores del materialismo. Como recuerda di Camillo, el mismo Valla puso en guardia a sus lectores para que no le identificaran con esa «secta pagana».³⁰

Podemos ir más lejos. En esa segunda mitad del siglo xv, en España, para un español, y, *a fortiori*, un converso como Lucena, era doblemente peligroso ser identificado con los *saduceos*, es decir, con aquellos para los que «no había sino nacer y morir», los judíos negadores de la inmortalidad del alma.³¹

* * *

²⁷ O incluso que no supiera que esta polémica tuvo su origen en otra, menos enconada, entre Alfonso de Cartagena y Leonardo Bruni, acerca de la traducción del concepto del *tághon* (en Aristóteles. Di Camillo piensa que Lucena desconocía esta polémica así como las ideas de Cartagena al respecto (véase di Camillo, 1976, pp. 225, 246, 260 y también 52-54; Garin, 1965, p. 201; Birkenmeyer, 1922, pp. 136-156. Véase también Lorch, 1988, vol. 2, pp. 334, 338-40, 347, y vol. 3, p. 25.)

²⁸ Como hace, por ejemplo, Margherita Morreale: «...A Lucena no le atrajo... el *De voluptate* de Lorenzo Valla...; escogió el diálogo *De vitae felicitate*..., arrinconado por la crítica contemporánea... Pero los criterios de hoy nada tienen que ver con los de Lucena, atraído por la inspiración estoica del humanista ligur, antiepicúreo y conciliador de la negación de los valores terrenos con la esperanza cristiana de la otra vida.» (Véase Morreale, 1955, p. 1.)

²⁹ Véase di Camilo, 1976, pp. 247-50.

³⁰ Véase di Camillo, 1976, p. 250.

³¹ Para los problemas que plantea este fascinante aspecto histórico-cultural de la Edad Media española, consúltese en particular la enjundiosa sinopsis de Márquez Villanueva (Márquez Villanueva, 1994, pp. 272-93.) Joseph Perez sintetiza y resume con las siguientes palabras: «...el problema se complicaba por el escepticismo y la incredulidad notoria de algunos conversos que no eran de hecho ni católicos ni judíos, postura que parece bastante difundida entre judíos y conversos. Es lo que Francisco Márquez Villanueva llama 'el peso de la actitud saducea (...)' que niega la inmortalidad del alma

El problema filosófico que plantea el dogma de la inmortalidad del alma es demasiado complejo para dilucidarlo en el corto espacio de que aquí disponemos; no obstante intentaré reducirlo a un conciso esbozo³².

Tras el «redescubrimiento» de Aristóteles en el siglo XIII, existirán dos escuelas filosóficas contrapuestas que pugnarán respecto al delicado punto teológico en cuestión: *grosso modo*, podríamos hablar de una escuela platónico-agustiniana, que defendía la inmortalidad del alma, y otra aristotélico-ave-roista, para la que el alma era algo creado y como tal susceptible de desaparecer tras la muerte. Si bien desde antiguo algunas iglesias se habían mostrado firmes partidarias de la creencia en la inmortalidad del alma³³, para Roma sin embargo, a finales del siglo XV, la cuestión estaba aun por zanjar. No sería sino hasta el Primer Concilio de Letrán de 1513 —y a pesar de la oposición de algunas de las figuras significativas que en él participaron, como la del cardenal Cayetano—, que la inmortalidad del alma se establecería en dogma de la Iglesia.

Si bien Pomponazzi es por estas fechas tardías la voz «hereje» que más ruido arma en contra de la creencia en la inmortalidad del alma (al punto que «...pare evidente che... il decreto [la bula Apost. Reg. del Concilio de Letrán] era comunque diretto contro di lui [Pomponazzi]...»), no deja de ser menos cierto que «*la sua non era che una voce tra molte che ponevano in discussione la dottrina dell'immortalità dell'anima individuale.*»³⁴ Como se encarga de recordarnos Gilbert:

...fin dai primi anni del secolo XVI l'argomento [sobre si el alma era inmortal] veniva ardentemente dibattuto dai teologi e dai filosofi, perché sempre più si stavano rendendo conto che i grandi autori classici e medievali a cui facevano continui riferimenti seguivano indirizzi molto diversi nell'affrontare la questione. Il problema era diventato un argomento così predominante nella vita intellettuale, che gli studenti chiedevano ai professori di esprimere la loro opinione in proposito fin dalle prime lezioni.³⁵

y tiende a ver en la ley una alianza material, destinada a obtener sólo bienes terrenos'. Esta postura es la que facilitó la conversión de muchos judíos; igual les daba ser cristianos que judíos; el judaísmo sólo les creaba problemas; la conversión, por el contrario, les facilitaba la vida... Ahora bien, en una sociedad tan profundamente impregnada de valores religiosos, donde la religión estaba íntimamente mezclada con todos los aspectos de la vida social y aun cotidiana, el descreimiento venía a representar una especie de escándalo, hería los sentimientos de la masa popular y contribuía a reforzar el resentimiento contra los conversos.» (J. Perez, 1993, pp. 67-68.) Véase también J. Caro Baroja, 1986, I, pp. 510-14. (Hay abundante bibliografía en estos tres autores.)

³² Para la exposición que sigue a continuación, véase Kristeller, 1993, pp. 245-62.

³³ En España, por ejemplo, la doctrina de la mortalidad del alma ya aparece condenada en las *Partidas* de Alfonso X como una «herejía intolerable». Véase Caro Baroja, 1986, I, p. 511, Márquez Villanueva, 1994, pp. 276 y ss.

³⁴ Véase Gilbert, 1967, p. 977, mi subrayado. Cito de la traducción italiana.

³⁵ Véase Gilbert, 1967, p. 977.

La cuestión se complica todavía más cuando vemos que la problemática en torno al dogma de la inmortalidad del alma iba enlazada inevitablemente, no sólo a las ideas filosóficas más o menos nuevas o escandalosas de los humanistas, sino también, y lo que es aun más grave, a las prácticas intelectuales de la nueva retórica o la filología, disciplinas que tanto habían contribuido a poner en tela de juicio los presupuestos de la escolástica.³⁶

Lucena está inmerso en este explosivo caldo de cultivo, forma parte de él, y es a la sombra de esta delicada polémica que redacta su *De Vita Beata*. ¿Cómo no habremos de asombrarnos, pues, cuando al final del diálogo nos encontramos con un largo parlamento que Lucena pone en boca de su propio personaje, y en el cual pide que «benignamente» se le escuche una «nueva opinión» que resulta ser la de que el alma es mortal?³⁷

La osadía de Lucena se vuelve aun más escandalosa si consideramos que el papa Pío II, de quien Lucena es «familiar», en sus propias memorias condena en cuatro ocasiones diferentes la herejía «epicúrea», según la cual «el alma perece con el cuerpo, como pasa con los animales»³⁸.

Por otra parte, es a Bartolomeo Facio a quien debemos el primer tratado sobre la dignidad del hombre compuesto por una pluma del renacimiento. La tesis de este tratado se apoya, precisamente, en el argumento a favor de la inmortalidad del alma.³⁹ Ahora bien: como ya sabemos, fue sobre el diálogo *De felicitate*

³⁶ Véase Gilbert, 1967, pp. 978: «...la difesa della dottrina dell'immortalità dell'anima costituisce solo una parte del decreto [la bula Apostolici Regiminis de 1513], il quale tratta numerosi altri argomenti assai importanti. Uno di questi riguarda la relazione tra filosofia e fede cristiana. Gli insegnanti di filosofia delle università, quando accennano a concetti filosofici che non concordano con la fede cristiana, dovrebbero non solo attirare l'attenzione su questo disaccordo, ma anche confutare i filosofi. La ricerca della verità filosofica è giustificata solo là dove, e in quanto, rafforza la fede cristiana. Un altro paragrafo alla fine del decreto stabiliva il programma di studio dei preti conformemente a questo timore degli effetti corrosivi della filosofia [entiéndase: la «nueva» filosofía, es decir, la «nueva retórica»]; ai preti non era consentito di dedicarsi allo studio della filosofia e della poesia se contemporaneamente non studiavano teologia e diritto canonico.

«Pare dunque che gli autori del decreto non avessero in mente un unico problema, ma fossero preoccupati dei più ampi sviluppi intellettuali del loro tempo, in particolare delle tendenze laicizzanti che gli studi umanistici suscitavano. Questo certamente fu il significato attribuito al decreto tre anni dopo, al Sinodo di Firenze.» (...) y pp. 988-89: «...Molti umanisti erano in primo luogo cristiani e ben sapevano che il rapporto tra cristianesimo e cultura classica rappresentava un problema...»

Recuérdese también las críticas de Valla, sobre bases exclusivamente filológicas, a la supuesta antigüedad de la «Donación de Constantino», o a la autenticidad de la composición del *Credo*, y que tantos problemas le acarrearán ante la Inquisición. Véase también Birkenmeyer, 1992, pp. 136-56.

³⁷ *D.V.B.*, p. 195.

³⁸ Véase *Commentarii...*, vol. I, «Prefatio», p. 371-5: «Si perit morte animus, ut falso consuit Epicurus, nihil habet fama quod ei conferat; si uiuit corporea mole dimissa, quod christiani simul et philosophi nobilissimi tradunt, aut miseram accipit sortem aut felicibus admiscetur spiritibus.» También cuando se describen las perversidades de Everso Anquillara (*Commentarii...*, vol. I, p. 127²⁵⁻²⁷.) Y al narrar los acontecimientos que provocaron la excomunión de Malatesta en 1462, el papa condena en dos ocasiones distintas la herejía epicúrea (*Commentarii...*, vol. I, p. 450²⁴²⁸ y p. 488²⁶⁻³².)

³⁹ Véase Kristeller, 1965, p. 68: «In discussing his subject, Facio first gives some reasons why God created man, and places his dignity mainly in his reason and his immortality. After a brief

te vitae, de Bartolomeo Facio (y no sobre el *De vero bono*, de Valla), que Lucena se basó para redactar su «imitación». Sin embargo (y cito a Morreale):

Lucena abrevia... la exposición doctrinal —particularmente la del sumo bien— y *pasa por alto la diferencia entre hombre y bruto, constituída por la religión, que era fundamental para Facio*.⁴⁰

Podríamos ser más específicos: Lucena no evitó hablar de religión, sino del alma⁴¹.

¿Era consciente Lucena de estar jugando con fuego? ¿Cómo no iba a serlo?⁴² Y que estaba jugando con fuego lo demuestra, creo, no sólo la cuidada precaución con la que introduce su argumento en el texto, ni tampoco la escandalosamente «epicúrea» escena del banquete (en la que, animado por Lucena a seguir hablando sobre el sumo bien (*entiéndase: Dios*), Alonso de Cartagena espetará, y hay que imaginárselo hablando con la boca llena: «Si mejores dientes que yo no tovieras, fablaras más tarde. Callaste mientras fambriento; atiende que yo me farte. Ya sabes que pierde bocado oveja que bala...», para terminar: «Charla tú, si más te plazze. Déxame tornar a comer, yo te ruego» [pp. 184-86].)⁴³

praise of man's achievements in government and civilization, in the arts and sciences, there is a long digression on the immortality of the soul...» Véase también Kristeller, 1993, p. 248, y Lorch, 1988, vol. I, p. 298.

⁴⁰ Véase Morreale, 1955, p. 9 (mi subrayado.)

⁴¹ Véase *D.V.B.*, p. 189: La diferencia entre hombres y bestias consiste en que «...[d]ionos Dios excelente figura; estatura derecha, levantada contra el ciclo, y á los mulos, inclinada contra la tierra...» Ni una palabra del alma.

⁴² En su parlamento final, el Obispo no recoge el guante arrojado por Lucena; repetirá la tesis ortodoxa, es decir, afirmará la inmortalidad del alma, pero, y esto es capital, sin mostrarse escandalizado por la «nueva» idea que Lucena acaba de expresar (de que el alma es mortal). Como si no la hubiese oído, Cartagena no toma partido ni a favor ni en contra. Y en ese mundo imbuido de fe militante, *no condenar* era casi tan peligroso como *apoyar*. Aprovecho para recoger aquí también ese extraño «desliz» epicúreo del Obispo, al comienzo mismo del diálogo, cuando le dice a Juan de Mena: «Aquellos solamente no sienten dolor y mengua que plazer nunca sintieron, y si no sienten plazer, felicitat que nunca sientan bien se sigue.» (*D.V.B.*, p. 111.)

Para un interesante contraste, véase por otro lado la *Carta consolatoria a Gómez Manrique...*, escrita en 1480, es decir, cuando el problema del converso había alcanzado su punto crítico con la creación de la Inquisición. Leyendo esta carta con detenimiento, se descubre que lo que Lucena achaca en ella a Gómez Manrique es que éste, siendo *estoico*, no obstante *se lamenta como si no fuera cierta la resurrección de las almas*, en otras palabras, *como si el alma no fuera inmortal*. ¿Intentaba Lucena «lavar una mancha» proclamando su ortodoxia por este medio? La acusación que lanzaba Lucena era tan terrible en España que Gómez Manrique tuvo toda la razón en responderle con una apasionada protesta en contra de tal herejía y a favor de la resurrección de las almas. (Véase Carrión, 1978, pp. 565-582.)

En cambio, en el *Tratado de los gualardones*, compuesto entre 1482-92, el ambiguo y astuto Lucena no dudará en servirse implícitamente de un postulado «epicúreo» (la esencialidad del placer) cuando reivindica la «delectación» que causan la gloria y la fama, por encima incluso de la que produce la virtud, como justificación de por qué los reyes deben premiar a quienes les prestan servicios. (Véase Lapesa, 1967, pp. 123144.)

⁴³ Hay en el diálogo momentos de verdadera temeridad intelectual, como por ejemplo cuando el obispo —nadie menos— expresa jocosamente: «Vamos pues, no detengamos más tiempo. Des-

Contamos con un dato mucho más revelador que todo lo anterior, un dato que creo se hace público por vez primera en estas páginas, y que a partir de ahora podrá pasar a formar parte de los anecdotarios de la filología.

Cotejando el ya famoso «manuscrito de Palacio», ms. II-1520, con el ms. 6728 de la Biblioteca Nacional de Madrid, se descubren tres fundamentales en los que el copista ha ejercido la autocensura, precisamente en relación con el argumento sobre la mortalidad del alma (para facilitar la visualización de las variantes, serán presentadas lado a lado a continuación)⁴⁴:

1. Ms. 6728 (Biblioteca Nacional)

«El pastor en poblado, en campo el ciudadano: fuera de *religión* los de dentro, como peces, y dentro querrían estar los de fuera... » (fol. 43^v, mi subrayado.)

Ms. II-1520 (Manuscrito de Palacio)

«El pastor en poblado, en campo el ciudadano: fuera [] los de dentro, como peces, y dentro querrían estar los de fuera...» (folio 70^v)

Como puede constatarse, las palabras «de religión» han sido eliminadas del texto, quedando en su lugar una laguna visible (señalada aquí por medio de los corchetes.) En el contexto, la descripción se refiere a judíos y conversos: los conversos, que están «dentro», en realidad están «fuera», ya que no creen verdaderamente en esa religión que están obligados a profesar en público, mientras que los judíos, que están «fuera» y son odiados por todos, darían cualquier cosa por estar «dentro» y poder hacerse pasar por cristianos.

2. Ms. 6728 (Biblioteca Nacional)

«Si la ciencia es instrumento por do venimos á la virtud, como dixo el Marqués fablando della...» (fol. 51^v)

Ms. II-1520 («Manuscrito de Palacio»)

«Si la ciencia es instrumento por do [sabemos Dios, conoscemos la inmortalidad de las animas, la natura del cielo y de la tierra; si por ciencia] aduinimos a la virtud, como dixo el Marqués...» (fol. 84^v)

pués que recordastes el comer m'es venida la fambre. Por poco poco *me tornaría epicúreo y diría que si estoviésemos ya en tabla seríamos más que beatos.*» (fols. 44^v-45^r, mi subrayado) Vian Herrero puntualiza: «No deja de provocar nuestra sonrisa una de las mejores ironías del autor, aunque no la única: que los... cuatro interlocutores se dispongan, contra todo decoro dialógico, a abordar la parte más compleja de la obra, la vía metafísica, la que requiere delgados y clarísimos ingenios y un escenario adecuado a la situación, con el estómago bien repleto después de un 'yantar a chirla come'. De nuevo el actor Lucena es el encargado de narrar en forma omnisciente la situación (...) y por este personaje sabemos en una *captatio benevolentiae* jocosa que se dispone a abordar la parte metafísica nada menos que habiendo comido y bebido más de la cuenta.» (Vian Herrero, 1991, pp. 70-71; subrayado mío. Véase en el mismo artículo también la nota 16 a la página 71: «Por contraste, tanto Bruni como Valla sitúan el último libro de sus diálogos en un jardín que simboliza el desplazamiento de la discusión a un plano más alto de comprensión y acuerdo...» Véase también mi nota 24, *supra*.)

⁴⁴ La numeración de los folios ha sido adjudicada por mí para el Ms. II-1520.

Como podemos ver, el ms. II-1520 añade un importante trozo (transcrito entre corchetes y subrayado por mí) que no se encuentra en el ms. 6728.

3. Ms. 6728 (Biblioteca Nacional)

«que quier que se pueda dezir tengamos la ucrdat con nuestra madre la Iglesia, que los ángeles y las ánimas son *mortales*, son pero conmutables...» (fol. 53^v)

Ms. II-1520 («Manuscrito de Palacio»)

«que quier que se pueda dezir tengamos la uerdat con nuestra madre la Iglesia, que los ángeles y las ánimas son *ymortales*, son pero conmutables...» (fol. 88^v)

(Ambos subrayados míos.)

Creo que estos ejemplos son suficientemente elocuentes: Ya en tiempos de Lucena, la polémica había estado servida.⁴⁵

Es preciso seguir las huellas de Ana Vian Herrero y continuar sometiendo a una revisión cada vez más precisa la desfasada teoría según la cual el *De Vita Beata* no es más que un «diálogo medieval de corte estoico»⁴⁶, escrito por una especie de «protohumanista» no del todo consciente de lo que estaba haciendo, y más preocupado en «latinizar» un castellano atrasado que en propagar las nuevas ideas del Renacimiento.

Por el contrario, creo que nuestros horizontes se verán ampliados si empezamos a considerar que nos encontramos ante un documento explosivo como una bomba de relojería⁴⁷, que encierra referencias de primerísima mano a ur-

⁴⁵ Por eso habría que ejercer cautela ante juicios como el que emite Ottavio di Camillo: «...Lucena's adoption of Facio's views unequivocally places him in that faction which considered Valla's *De Vero Bono* a defense of Epicurean doctrines, a reprehensible body of ideas in the minds of many Spaniards of this time. Changes and counterchanges were being made under the term «Epicurean», as social and political transgressions began to be confused with the ominous religious beliefs and disbeliefs. That he identified with a non-Epicurean group whose orthodoxy was above reproach may have been motivated by his being possibly a converso and thus always wary of being associated with a school of thought that could conceivably be judged heretical.» (Véase di Camillo, 1988, vol. 2, p. 87, subrayado mío.)

⁴⁶ De todas formas hay que denunciar cierta tendencia esquemática a tachar de «medieval» todo aquello que a partir del s. XV no se decanta abiertamente por un paganismo laico, como si el Renacimiento sólo hubiera consistido en la afirmación de los valores vitales y la negación de los valores religiosos. Kristeller matiza: «Some modern critics have found the treatise [*De felicitate vitae*, de Facio], on account of the emphasis on the afterlife, out of tune with the spirit of Renaissance humanism. Yet it may be their conception of this spirit that is at fault, and they seem to forget that even Valla's *De vero bono* concludes with an enthusiastic description of heavenly bliss.» (Véase Kristeller, 1965, p. 67.)

⁴⁷ Caro Baroja recoge, por ejemplo, esta reveladora noticia: «...los prelados y magnates de Castilla, en su representación hecha a Enrique IV sobre los males del reino (1464), declaran que uno de éstos era el de que entre los cortesanos y personas más allegadas al monarca había ciertos malos cristianos que 'creen é dicen é afirman que otro mundo non aya si non nacer é morir como bestias, que es una herejía esta que destruye la fe cristiana'. Acaso, se trataba de judíos convertidos, adscritos antes a la doctrina saducea y de cristianos viejos descristianizados.» (Véase Caro Baroja, I, 1986, p. 512.)

gentes circunstancias vitales⁴⁸, escrito por un autor enigmático y sorprendente, quizás uno de los más inteligentes artífices (y ciertamente entre los mejores) en lengua castellana.

University of Syracuse, New York

OBRAS CITADAS

- AGUSTÍN, San (1969): «De Beata Vita», en *Obras de S. Agustín*, 22 vols., 4ª edición (Madrid: Editorial Católica), vol. I, pp. 537-86.
- ALCALÁ, Ángel (1968): «Juan de Lucena y el pre-erasmismo español», en *RHM*, XXXIV, pp. 108-131.
- BERTINI, G. M. (1966): *Un documento culturale del preumanesimo in Spagna. II «Dialogo de vita beata» di Juan de Lucena* (Turín: Tirrenia.)
- BIRKENMEYER, Alexander (1922): «Der Streit zwischen Alfonso von Cartagena und Leonardo Bruni», en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XX, Heft 5 (Münster: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung), pp. 129-246.
- CARO BAROJA, Julio (1986): *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols. (Madrid: Ed. Istmo.)
- CARRIÓN, Manuel (1978): «Gómez Manrique y el protonotario Lucena: Dos cartas con memoria de Jorge Manrique», en *RABM*, 81, pp. 565-582.
- CONDE LÓPEZ, J. C. (1985): «El siglo xv castellano a la luz del *Diálogo de Vita beata* de Juan de Lucena», en *Dicenda*, IV, pp. 11-34.
- DI CAMILLO, Ottavio (1976): *El humanismo castellano del siglo xv* (Valencia: F. Torres.)
- (1988): «Humanism in Spain», en *Renaissance Humanism: Foundations, Forms and Legacy*, 3 vols., editado por Robert Rabil (Philadelphia: U. of Pennsylvania Press) vol. 2, pp. 55-108.
- GARIN, Eugenio (1965): «Il Quattrocento e l'Ariosto», en *Storia della Letteratura Italiana*, 8 vols. (Turín: Garzanti Editore), vol. III.
- GILBERT, Felix (1967): «Cristianesimo, Umanesimo e la bolla 'Apostolici Regimini' del 1513», *Rivista Storica Italiana*, LXXIX, pp. 976-90.
- GÓMEZ MORENO, Ángel (1994): *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos* (Madrid: Ed. Gredos.)
- KRISTELLER, Paul O. (1993): *El pensamiento renacentista y sus fuentes* (México: Fondo de Cultura Económica.)
- (1965): «The Humanist Bartolomeo Facio and His Unknown Correspondence», en *From the Renaissance to the Counterreformation (Essays in Honor of Garrett Mattingly)*, ed. by Charles H. Carter (New York: Random House), pp. 56-74.
- LAPESA, Rafael (1967): «Sobre Juan de Lucena: escritos suyos mal conocidos o inéditos» en *De la Edad Media a nuestros días* (Madrid: Gredos, reed. 1982), pp. 123-144.

⁴⁸ Como ya había adelantado Conde López: «La *Vida Beata* es, casi, un periódico, un diario que retrata fielmente todas las cuestiones candentes de la época de Lucena...» (véase J. C. Conde López, 1985, p. 34. Véase también A. Medina Bermúdez, 1997, pp. 159-169, y A. Medina Bermúdez, 1998, pp. 135-170.)

- (1980): *Historia de la lengua española* (Madrid: Biblioteca Románica Hispánica, Ed. Gredos.)
- LORCH, Maristella (1988): «Lorenzo Valla», en *Renaissance Humanism: Foundations, Forms and Legacy*, 3 vols., editado por Robert Rabil (Philadelphia: U. of Pennsylvania Press), vol. 1, pp. 334-49.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco (1994): «‘Nasçer e morir como bestias’ (Criptojudaísmo y criptoaveroísmo)», en *Los judaizantes en Europa y en la literatura castellana del siglo de oro* (Madrid: Letruner), pp. 272-293.
- MEDINA BERMÚDEZ, Alejandro (1997): «El diálogo *De Vita Beata*, de Juan de Lucena: un rompecabezas histórico (I)» en *Dicenda*, 15, pp. 251-269.
- (1998): «El diálogo *De Vita Beata*, de Juan de Lucena: un rompecabezas histórico (II)» en *Dicenda*, 16, pp. 135-170.
- MORREALE, Margherita (1955): «El tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad», en *NRFH*, IX, pp. 121.
- (1979): «Sobre el estilo latinizante de Juan de Lucena», en *Historia y Crítica de la literatura española*, 8 vols., ed. por F. Rico y Alan Deyermond (Barcelona: Ed. Crítica), vol. I, «Edad Media», pp. 434-37.
- PAZ Y MELIA, A. (editor) (1892): *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*, (Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles) (citado también como *D.V.B.*)
- PEREZ, Joseph (1993): *Historia de una tragedia: la expulsión de los judíos de España* (Barcelona: Ed. Crítica.)
- Pfo II, papa (1984): *Commentari rerum memorabilium que temporibus suis contigerunt*, 2 vols. (Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana) (citado como *Commentari...*)
- SCHIFF, Mario (1905): *La Bibliothèque du Marquis de Santillane* (París: Librairie Émile Bouillon.)
- SORIA, Andrés (1956): *Los humanistas de la corte de Alfonso el Magnánimo* (Granada: Universidad de Granada.)
- VIAN HERRERO, Ana (1991): «El *Libro de Vita Beata* de Juan de Lucena como diálogo literario», en *Bulletin Hispanique*, 93, pp. 61-105.
- YNDURÁIN, Domingo (1994): *Humanismo y renacimiento en España* (Madrid: Cátedra.)