

# Nuevos nobles y nuevos cristianos: sobre el humanismo castellano del siglo xv

CARLOS MORENO HERNÁNDEZ  
*Universidad de Valladolid*

## I

EL HUMANISMO DEL SIGLO XV, en su sentido más general, implica la recuperación de un punto de vista que había sido oscurecido, cuando no proscrito. Es el hombre, su vida, lo que pasa al primer plano de nuevo, desde la época clásica, en la que se había proclamado la dignidad o excelencia de lo humano, su esplendor, mientras que el cristianismo había insistido más bien en su miseria. En el aspecto puramente laico del humanismo la dignidad implica creer en la vida del hombre como algo con sentido, valioso por sí mismo, sin tener que subordinarla a ninguna verdad o dominio trascendente, sea en el plano religioso o en el científico racionalista que competirá con el otro desde el siglo xvii. Se trataría en este caso de un ideal de salvación mundana por medio del estudio de los clásicos, hacia la vida incorruptible del espíritu (Gilman, 1978, 305).

Asociada a esta recuperación está la pretensión fallida de querer devolver a la lengua latina su esplendor clásico o ciceroniano, algo a lo que no es ajena la recuperación misma de la retórica y el modo de traducir del griego derivado de ella que usaron los romanos hasta San Jerónimo; de ahí la introducción del neologismo latino del que procede la palabra 'traducir' en las lenguas románicas. El fracaso relativo del humanismo como humanismo latino o humanismo propiamente dicho para algunos (Rico, 1984; Di Camillo, 2010) estaría en relación con el sueño o utopía de resucitar en su antiguo esplendor una lengua, la latina, ya textualizada, usada sobre todo como terminología escolástica y luego científica; de ahí que esta pretensión claramente elitista derive en mera filología y que otras lenguas, sobre todo las lenguas derivadas del latín, como el francés, el italiano o el español, intenten ocupar su lugar como lenguas cultas, siguiendo el esquema de la *translatio studii et imperii*, el traspaso de conocimiento y de poder de unas zonas de Europa a otras.

Una crítica de este humanismo latino asociada a Salamanca la tenemos en el capítulo 16 de la segunda parte del *Quijote*, cuando don Diego de Miranda, el caballero del verde gabán, habla de su hijo:

De diez y ocho años; los seis ha estado en Salamanca, aprendiendo las lenguas latina y griega, y cuando quise que pasase a estudiar otras ciencias, halléle tan embebido en la de la poesía (si es que se puede llamar ciencia), que no es posible hacerle arrostrar la de las leyes, que yo quisiera que estudiara, ni de la reina de todas, la teología. [...] Todo el día se le pasa en averiguar si dijo bien o mal Homero en tal verso de la *Ilíada*; si Marcial anduvo deshonesto o no en tal epigrama; si se han de entender de una manera o otra tales y tales versos de Virgilio. En fin, todas sus conversaciones son con los libros de los referidos poetas, y con los de Horacio, Persio, Juvenal y Tibulo, que de los modernos romancistas no hace mucha cuenta; y con todo el mal cariño que muestra tener a la poesía de romance, le tiene agora desvanecidos los pensamientos el hacer una glosa a cuatro versos que le han enviado de Salamanca, y pienso que son de justa literaria (Cervantes, 1994, 738-739).

El hijo de don Diego no ha completado sus estudios. Se ha quedado en el primer nivel de bachiller en Artes, en los *Studia humanitatis* —lo que hoy llamaríamos Letras y que ningún padre sigue queriendo para su hijo— y no ha continuado estudiando leyes, lo que el padre prefiere, lo que es más útil, o teología, la reina de las ciencias, los *Studia divinitatis*. Es lo que dice el canciller florentino Coluccio Salutati, defensor de los estudios clásicos, a finales del siglo XIV: esos estudios, los humanos, sin los otros, los divinos, no pueden alcanzar verdadera ciencia (Di Camillo, 1976, 34, n. 26). También alude aquí don Diego a los modernos romancistas de los que su hijo no hace mucho caso, lo que nos permite introducir la cuestión del humanismo vulgar (Toffanin, 1967) o vernáculo (Lawrance, 1986), inseparable de la traducción. Don Quijote mismo defiende luego a los ‘modernos romancistas’:

Y a lo que decís, señor, que vuestro hijo no estima mucho la poesía de romance, doime a entender que no anda muy acertado en ello, y la razón es esta: el grande Homero no escribió en latín, porque era griego, ni Virgilio no escribió en griego, porque era latino; en resolución, todos los poetas antiguos escribieron en la lengua que mamaron en la leche, y no fueron a buscar las estrañeras para declarar la alteza de sus conceptos; y siendo esto así, razón sería se estendiese esta costumbre por todas las naciones, y que no se desestimase el poeta alemán porque escribe en su lengua, ni el castellano, ni aun el vizcaíno que escribe en la suya (Cervantes, 1994, 740).

Todo lo cual va incluido en su defensa de la poesía como ciencia, y añade a lo dicho aquello de que el poeta compone cosas, cosas útiles también, y que hay un dios en él; esto se parece mucho, por un lado, a la definición de poesía del marqués de Santillana y, por otro, a la doctrina humanística desarrollada antes por el mismo Coluccio Salutati, frente a la escolástica y otras formas de racionalismo de su tiempo. La poesía, para Salutati, es ciencia porque es sobre todo invención y no mera

deducción (Grassi, 1993, 64 y ss.), puro lenguaje hacedor de cosas, no lenguaje que se limita a juzgar las cosas supuestamente hechas desde siempre.

La transición desde un modelo medieval de cultura a otro postmedieval puede entenderse como una nueva manera, que es muy vieja, de ver la relación entre las palabras y las cosas, lo que supone también el fin de la relación vertical de dominio, o de punto de vista único, que mantiene la lengua latina, la única regulada por arte o gramática, con las lenguas vulgares, y el comienzo de una relación horizontal, de igualdad o diálogo, entre ellas; esto ocurre porque, por un lado, con el impulso humanista, la lengua latina busca recuperar su antiguo esplendor, inseparable de la emulación que había mantenido con la lengua griega; por otro, las lenguas romances o vulgares promueven entre sí una emulación paralela, proceso que comienza ya desde el siglo XII, al irse dotando de escritura mediante el uso que hacen de los antiguos métodos retóricos de traducción y luego, desde finales del siglo XV, al fijar esa escritura sus propias reglas en una gramática.

El llamado humanismo vernáculo o vulgar —¿por qué no romance o romancista?— tendría su origen, como programa, con Dante y su *De vulgari eloquentia*, obra latina, mientras que el humanismo latino nacería con Petrarca, considerado a menudo como el primer moderno, y no sería comprensible sin el otro, o sin el contacto con el mundo bizantino y la recuperación de la enseñanza del griego en la península italiana durante los siglos XIV y XV. Antes ya, sin embargo, en el siglo XIII, el maestro de Dante, Brunetto Latini (Grassi, 1993, 78 y ss.), usa ya del italiano y del francés para traducir a Cicerón y componer su retórica, y visita la corte de Alfonso X, quien desecha el latín a favor del castellano, la nueva lengua oficial, que fija los romances centrales de España.

Luego, la recuperación de la retórica durante el siglo XV, a través de Cicerón y de Quintiliano, es inseparable de una reconsideración de la manera de traducir. El reencuentro con los textos originales griegos permite una imitación más plena y consciente, el latín sale del dominio clerical o escolástico y las lenguas vernáculas toman como modelo la traducción humanista del griego al latín para traducir tal como Cicerón traducía, bien desde el latín al romance, bien entre lenguas romances.

Durante la Edad Media la forma de expresión escrita predominante es la paráfrasis en latín en forma de glosa o comentario amplificatorio, o la abreviación o compendio, pues el texto antiguo, griego o latino, no puede trasladarse según sus propias coordenadas ideológicas. La materia sagrada, la Sagrada Escritura, se impone con su sentido trascendente o prefijado y todo es visto a su través, sin que sea posible recuperar, o recrear, el contexto en el que las obras fueron creadas. Todo se interpreta según el contexto receptor. Entre los siglos XII y XIII algo parecido a la traducción en el sentido retórico ciceroniano, como imitación y emulación en lengua romance o vulgar, es el origen mismo de las literaturas modernas; pero el texto de que se parte, casi siempre en latín, suele ser un mero pretexto para la ampliación, en el sentido medieval de dilatación de la materia: romancear equivale a adaptar o trasladar a un contexto de oralidad mediante la recién estrenada escritura romance, escritura que, por una parte, va fijándose poco a poco subordinada a la norma o gramática latina y, por otra, depende de esa oralidad para su transmisión y desarrollo.

El mismo impulso del humanismo latino que, durante el siglo xv, lleva a querer revitalizar el latín clásico, conduce, tras el fracaso, a su definitiva textualización o especialización; el nuevo término 'traducir' implicaría primero, con Leonardo Bruni, que se traduce del griego al latín en el viejo sentido retórico, en un plano de rivalidad con la fuente, es decir, en un plano de igualdad, pues lo que se plantea el traductor como escritor es la cuestión de conciliar belleza y fidelidad de acuerdo con la doctrina de la imitación, paso previo a la emulación o superación del modelo, la creación literaria propiamente dicha. Desde ese mismo plano de igualdad, las lenguas derivadas del latín, antes subordinadas, comienzan a ser consideradas lenguas de cultura, con su propia gramática, y, por tanto, también, lenguas de traducción, capaces de crear sus propios modelos y, a su vez, en progresiva textualización, favorecida por la imprenta.

Un primer ejemplo de esta doctrina de la imitación a las lenguas vulgares es la traducción al castellano, la primera de Platón a una lengua moderna, que hace Pedro Díaz de Toledo, hacia 1446, del *Fedón*, el diálogo sobre la inmortalidad del alma, traducción de segunda mano hecha sobre el texto latino de Bruni. En el prólogo a su traducción (ed. Round, 1993, 226) además, utiliza ya Díaz de Toledo los términos *traduzir* y *traducción*, sin dejar de señalar lo que hay de utópico no sólo en su propia traducción, sino también en la de Bruni, pues si es difícil de guardar la elegancia y elocuencia de la lengua latina que utiliza el humanista italiano no lo es menos, argumenta el español, guardar en latín la majestad del habla que tuvo el griego de Platón.

Hay que entender también que en este contexto el griego era una lengua viva, aunque ya muy alejada del griego clásico, y el latín, pese a los esfuerzos de los humanistas, ya no lo era. Por ello, no estaría de más llamar la atención sobre la diferencia de sentido que hubo en latín, después de la época clásica, entre trasladar —de *trans-ferre*, supino *translatum*—, transportar algo inerte, y traducir —de *traducere*—, llevar o conducir algo vivo, diferencia que existe también en otras lenguas (Radó, 1978, 191). Así, aunque muchas veces los dos términos son intercambiables, *trasladar* se encuentra también en el sentido de interpretar o traducir literalmente, mientras que *traducir* se refiere sobre todo al traslado del sentido, reviviendo en una lengua lo que vive en la otra. De ahí que *traducir* fuera equivalente, en el contexto del humanismo, a traducir retóricamente, en sentido ciceroniano, lo que conviene especialmente a los textos escritos en cuanto éstos necesitan ser recuperados oralmente, como algo vivo, pues lo escrito —y cada vez más desde la invención de la imprenta— fija o fosiliza la palabra, la deja como muerta, y debe ser resucitada. Sería ésta una manera traductológica de explicar aquello de san Pablo de que la letra mata.

El propio Bruni utiliza la metáfora del viaje en una carta de 1407 a Niccolò Niccoli (Renier, 1989, 247) para referirse a la traducción en este sentido, comparándola a una doncella que llega a Roma procedente de Grecia; después de la fatiga y la suciedad acumulada en el trayecto, necesita aún pulirse y adecentarse para ser presentada en público, le falta esa *extrema manus* o última mano compositiva que aparece en otras fuentes y que no es sino la fase retórica final de la elocución o *elocutio*; pero el problema es que ese público al que la doncella traducción va a presentarse queda reducido a unos pocos humanistas que no usan el latín sino en su pequeño círculo, o

que incluso prefieren el toscano para escribir y traducir, tal como ya comprobó Erasmo en su estancia en Italia. Es el toscano, más que el latín, la nueva lengua viva de traducción, la que va servir de modelo para el desarrollo de otras lenguas vivas como el castellano, y en competencia con ellas.

La recuperación humanista de la retórica supone, pues, una revitalización del lenguaje imposible ya para el latín, lengua que era ya propiedad de las ciencias, divinas o humanas, en su sentido racionalista, o deductivo, empezado por la teología. De ahí la reacción sistemática combinada de la fe religiosa, tanto católica como protestante, y de la fe racionalista que lleva a la ciencia moderna. La Iglesia, desde la predicación, o a través de la enseñanza, hizo un gran uso del poder de la retórica, pero no sin censurarla o castrarla, pues conocía bien su poder; además, quedaba subordinada a la filosofía y a la ciencia en cuanto adorno verbal o almacén de fórmulas que ayudan a persuadir de una verdad que es independiente del lenguaje y está más allá de él, en otro dominio. El humanista, en cambio, hombre retórico, tiende más bien a creer que no es posible esa separación y que la verdad queda relativizada siempre, en relación con una lengua, un contexto, un espacio y un tiempo; que la retórica nació en la ciudad, en el *ágora* o plaza pública, donde todos pueden hablar; cree en la democracia, en suma, aunque sólo fuera para unos pocos.

No en vano el mundo griego era la *pólis*, el hombre era un animal político, pues la vida en la ciudad era la única digna de ser vivida. Pero ya en Grecia, como luego en Roma, encontramos una evolución que se repetirá en las ciudades libres italianas: del ciudadano, *polítes*, con sentimiento comunitario de pertenencia a la *pólis*, al individuo, el *idiótes* o *cosmopolítes*, ciudadano del mundo, o sea, de ninguna parte, despolitizado (López Eire, 1997, 20 y 26). En Italia, el fracaso del humanismo, sobre todo del humanismo laico (Gilman, 1978, 305) va asociado al de las ciudades libres, algo inseparable de la condena de cualquier intento de renovación religiosa o del epicureísmo, asunto éste que en España se manifiesta en algunos escritores conversos (Roth, 1995, 184). Lo que acaba por triunfar es el precapitalismo cosmopolita de los imperios marítimos, compensado con la más estricta regulación de la vida cotidiana por parte de la ortodoxia religiosa asociada a las monarquías absolutas.

## II

El texto del *Quijote* sobre el hijo de don Diego de Miranda remite también a un aspecto propio del humanismo castellano y relacionado con Salamanca. Se trata de los conversos. Resulta que los Miranda figuran entre las familias de origen converso, o entroncadas con los conversos, que mencionan en el siglo XV Lope de Barrientos y Fernán Díaz de Toledo junto a los Anaya y los Mendozas y Ayalas (Roth, 1995, 377-378), y figuran también entre los conversos en París y Flandes, según Américo Castro (1972, 168-169).

Los caballeros romancistas como el marqués de Santillana, cabeza de la familia Mendoza, proceden de la nobleza nueva asociada a los Trastámaras desde 1362. Serían por tanto 'modernos romancistas' en un doble sentido, por su clase y por su pluma; y los letrados en sus casas y cortes, la mayoría conversos y a veces entroncados con

ellos, fueron educados en buena parte en Salamanca. Tienen en común, unos y otros, un rasgo humanista: el considerar el pasado como precedente y modelo para resolver sus problemas, frente al anacronismo 'medieval' de proyectar el presente sobre el pasado, tal como se da en Alfonso X, por ejemplo (Morrás, 1996, 68). Además, hay que tener en cuenta que la cultura judía, como la musulmana, venera la antigüedad clásica durante la Edad Media en un grado mayor, o menos anacrónico, que la cristiana (Roth, 1995, 184).

Como se sabe, el término 'converso' es especialmente aplicado a los judíos convertidos al cristianismo en los reinos de Castilla y Aragón entre 1391 y 1492, incluyendo a los descendientes hasta la tercera o cuarta generación, si se aplica la doctrina bíblica, en el libro del Éxodo (20, 5), de las tres o cuatro generaciones de castigo por los pecados de los padres (Marcos Marín, 2001, 149). Unos dos siglos transcurren entre el nacimiento de Pablo de Santa María (1350), el primer converso relevante y padre de Alfonso de Cartagena, a mediados del siglo XIV, y la muerte de Fernando de Rojas, cuyo suegro fue condenado por la Inquisición por haber dicho en público: «Lo de acá vemos, que lo de allá no sabemos qué hay» (Gilman, 1978, cap. 3).

Con el siglo XV como eje, el dominio cultural de los conversos cultos es abrumador en ese tiempo, en parte por haberse educado en latín —la lengua oficial de la Universidad— y ligarse a oficios y ocupaciones imprescindibles de tipo administrativo o funcional, o de servicios, que habían desempeñado antes los judíos. De acuerdo con las recientes investigaciones la conversión de los judíos fue pocas veces forzada y se debió más bien a motivos de conveniencia ligados a la pérdida de sus creencias, sobre todo las mesiánicas, y de su ideal de comunidad, algo que puede relacionarse con el auge del individualismo burgués reflejado en el discurso de Pleberio al final de la *Celestina*, que un crítico de la obra ha visto como «anticipo de la visión económica humanista que se acabará plasmando en la escuela de Salamanca, desde donde influirá en los teóricos europeos del capitalismo de los siglos XVII y XVIII» (Marcos Marín, 2001, 147-148).

Veamos algunos datos: en 1411 los judíos salmantinos se convirtieron en gran número tras la predicación del dominico valenciano san Vicente Ferrer, y la sinagoga pasa a ser la iglesia de la Vera Cruz; y en 1413 la escuela judía, la madrasa, fue donada a la Universidad como hospital de estudiantes (Roth, 1995, 67). Por otra parte, el más antiguo Colegio Mayor, el de San Bartolomé, es fundado en por Diego de Anaya en esas mismas fechas, comenzando a funcionar hacia 1416. De manera poco clara se atribuye al fundador, quien tuvo problemas con el papado, el más temprano estatuto de limpieza de sangre, aplicable a los colegiales, poco observado en todo caso (Roth, 1995, 230 y 274); además, las bulas de 1414 y 1418 que autorizan la fundación del Colegio parece que fueron falsificadas en el siglo XVI para incluir una discriminación que no existió en el XV (Netanyahu, 1995, 244 y ss.; 1000 y ss.).

Salamanca, como Bolonia, fue famosa sobre todo por su escuela de Derecho, al contrario que París u Oxford, donde primaba la teología; y el Colegio de San Bartolomé tomó como modelo el de San Clemente de la ciudad italiana, fundado a mediados del siglo XIV para albergar alumnos españoles. Los alumnos de origen converso parecen haber sido mayoritarios en la Facultad salmantina y entre los más tempranos

e importantes estuvo Alfonso de Cartagena, quien conoció de la existencia del humanista italiano Leonardo Bruni en su segunda visita como embajador a Portugal, a la corte de don Duarte, a través de un alumno portugués del Colegio de Bolonia, quien le facilitó la traducción de la *Ética* de Aristóteles que hizo Bruni al latín, sobre la cual mantuvo una famosa polémica, así como otra de san Basilio sobre los estudios liberales (*de liberalibus studiis*), que tradujo hacia 1455 para Santillana el ya citado Pedro Díaz de Toledo, otro converso colegial de San Bartolomé, utilizando por primera vez en castellano la expresión 'estudios de la humanidad' (Lawrance, 1990, 84). El término latino, *Studia humanitatis*, lo había usado antes, por primera vez en España, Alfonso de Cartagena en el *Defensorium unitatis christianae*, su libro en defensa de los conversos, de 1449-50.

Hacia 1422 Cartagena había traducido al castellano, por encargo del rey don Duarte, el primer libro retórico de Cicerón, *de inventione*, obra importante en su original latino para todo estudiante de Leyes, pues esta materia lleva siempre asociado, como fundamento, el aprendizaje previo de la retórica, sobre todo en lo que se refiere al género judicial. Desde 1403, en que el italiano Bartolomé Sanzio ocupó la primera cátedra de Retórica en Salamanca, la enseñanza de esta materia mejoró con la publicación de la *Rhetorica* de Juan Hispanus de Hospiciis, que profesó entre 1411-1425, retórica que destaca por las numerosas citas del *De Inventione* (Faulhaber, 1979).

El mismo Cartagena relaciona la retórica y el Derecho en el prólogo a su traducción:

Y ademas desto es de saber que algunos cuidan que la Retorica toda consiste en dar doctrinas especiales para escribir o hablar o trasmudar o ordenar las palabras, mas non es asi. Pues aunque della sale la buena ordenanza del hablar, non es este su total intento. Ca gran parte della se ocupa en enseñar como deben persuadir e atraer a los juezes en los pleitos y otras contiendas y a las otras personas en otros hechos quando acaecen. Y quien bien lo quisiere considerar hallará que el oficio que entre nos tienen los juristas que llamamos abogados, ese era principalmente el de los retoricos antiguos e lo que estos oy quieren hacer allegando testos y determinaciones, los otros hacían diciendo razones hermosas cada uno en fauor de su parte, y a las veces inserir aquellas pocas leyes que entonces había, lo cual bien puede ver quien las famosas oraciones de aquellos tiempos leyere [fol. 4r.].

Y ocurre que en Salamanca, como en Bolonia, predominaba el *mos italicus*, es decir, el estudio del Derecho a través de la tópica, un compendio de fórmulas, adagios, precedentes y opiniones, o lugares comunes, que fundamentaban el Derecho romano y que eran aplicables a cada caso como problema, sin una sistematización abstracta válida o deducible para todos los casos, como luego se daría en el método axiomático, sobre todo a partir del siglo xvii (González Bedoya, 1990, 76 y ss.). En el *mos italicus* de los llamados 'glosadores de Bolonia' y de sus comentaristas del siglo xiv, Bártolo y Baldo, la relación entre retórica y jurisprudencia se hace más evidente, pues para estudiar Derecho había que pasar antes por el bachillerato en artes liberales, retórica sobre todo, y la tópica en particular, basada en la de Cicerón, con *de inventione* como libro obligado, y luego, también, los textos llamados el Bártolo y el Baldo,

todavía citados al comienzo de la novela corta titulada *La tía fingida, cuya verdadera historia sucedió en Salamanca el año de 1575*, atribuida a Cervantes.

El último de los grandes humanistas italianos, Juan Bautista Vico, crítico del racionalismo cartesiano imperante a comienzos del siglo XVIII, dice en el capítulo que dedica a la jurisprudencia de su tiempo comparada con la antigua romana:

Los filósofos romanos, propiamente, eran los mismos jurisconsultos, en cuanto que pusieron su sabiduría en el solo conocimiento de las leyes como fruto de la experiencia [...] Por ello, los romanos definían la jurisprudencia con la misma definición que los griegos la sabiduría, como «conocimiento de las cosas divinas y humanas» [...] Felicísimo, en efecto, aquel estado en el cual el culto de las leyes, como de un dios desconocido, lleve la dirección de los ciudadanos. [...] Y así las leyes, sin excepción, se hacían inmóviles, hasta el punto de que si [...] la utilidad aconsejase admitir algo contra las leyes, eso lo posibilitaban los jurisconsultos mediante ficciones y cualesquiera comentarios jurídicos, para que en cuanto al derecho nada se cambiase. [...] las ficciones jurídicas no fueron sino extensiones de la antigua jurisprudencia y excepciones a las leyes, con las cuales excepciones [...] los jurisconsultos adaptaban no como los nuestros, los hechos a las leyes, sino las leyes a los hechos, [...] para que las leyes permanezcan intactas (Vico, 2005, 81 y ss.).

Entre dos juristas de Salamanca, Alfonso de Cartagena, al comienzo del siglo xv, y Fernando de Rojas, a finales, encontramos otros dos antiguos colegiales de Salamanca de renombre, asiduos de la casa y corte del marqués de Santillana: Juan de Mena y Juan de Lucena. De Mena, poeta y funcionario de la corte de Juan II, dice Hernán Núñez, el Pinciano, profesor de retórica y griego en Salamanca, en el prólogo a la edición de *Las Trescientas* (Sevilla, 1499, fols. IIIv.-Vr.), que fue nieto de Ruy Fernández de Peñalosa e hijo de un Pedrarias, quizás el hijo mayor de Diego Arias, converso (cf. Roth, 1995, 121). Fue modelo para los escritores del siglo de oro, comenzando por el *Arte de la lengua castellana* (1492), la primera gramática de una lengua romance, del colegial de Salamanca y Bolonia, y profesor también de Salamanca, Antonio de Nebrija. El prólogo de la *Celestina* apunta a Mena y a Rodrigo Cota, otro converso, como posibles autores del primer acto; también podría serlo Juan de Lucena (Pérez López, 2004, 142), hijo del médico Martín de Lucena, apodado el Macabeo, al servicio de la casa de Santillana; Juan fue secretario, tal vez, de Alfonso V de Nápoles y autor del *Libro de la vida beata* (1463), en el que finge una contienda entre el marqués, quien le llama ahijado, Juan de Mena, Alfonso de Cartagena y él mismo, acerca de si la felicidad puede darse en este mundo. No falta en este diálogo el tema de la *translatio studii* en boca de Santillana, cuando atribuye a Cartagena el traslado o trasplante de la filosofía a Castilla, nacida en Grecia y luego sembrada por Italia (ed. Paz y Melia, 1892, 112-113). Cappelli (2002, 58-62), tras citar el texto, establece la secuencia cronológica del tópico desde Alfonso X a Alfonso de Palencia y señala que es en el prólogo al *Triunfo del marqués* donde aparece de forma diáfana, con Santillana como último y mayor heredero de la «doctrina e gloria de la elocuencia». Al comienzo de la segunda parte interviene el marqués con un discurso sobre las artes liberales, la filosofía, la poesía y la teología, y llama a ésta, como luego don Quijote, «reina y señora de las ciencias» (Cervantes, 1994, 158).



## III

En la Castilla del siglo xv los caballeros romancistas como Santillana, procedente de los nuevos nobles encumbrados por la dinastía bastarda Trastámara, necesitan de los letrados de origen converso —nuevos cristianos— por el apoyo ideológico que les brindan mediante la edición y traducción de textos clásicos y composiciones encomiásticas, en su afán de justificarse frente a la nobleza menor de las ciudades y la creciente burocracia de juristas, textos que anteponen los méritos personales —la virtud— frente a la nobleza hereditaria; y los letrados de origen converso a su servicio necesitan de esta nueva nobleza encumbrada en el poder como apoyo en su deseo de integración social frente a las reticencias de los cristianos viejos, lo que les obliga también a la defensa de la unidad de los cristianos y de su propio origen, como hace Cartagena.

Santillana es la figura que encarna el ideal de las armas y las letras en una sola persona en el poema titulado *Triunfo del marqués*, escrito a su muerte, en 1458, por su secretario de origen converso Diego de Burgos; ese ideal va asociado a un humanismo vernáculo integrador de antiguos y modernos que depende, como ejercicio retórico, de la traducción de textos latinos y toscanos y de su adaptación a otro contexto, con una idea de la imitación como deseo de superación, o *aemulatio*. No sólo se traducía para los que desconocían el idioma original, sino para ayudar a leer el original y, por tanto, para mejor imitarlo, como sería el caso de Santillana, 'defectuoso de letras latinas', como le hace decir Lucena en su diálogo (ed. cit., 1892, 113). En un contexto bíblico, es decir, judeo-cristiano, la figura del marqués en el poema puede interpretarse como tipológica, o profética, a la espera de un nuevo imperio que él mismo profetiza por boca de la Fortuna al final de la *Comedieta de Ponza* (estrofas 117 y 118).

Hasta el siglo xv no se dan en el reino castellano las condiciones que, en competencia y colaboración con Italia, van a conducir al imperio católico y al desarrollo pleno de las lenguas vernáculas en competencia entre sí y con el latín. Castilla, la futura sede política de la monarquía, va tomando posición frente a Italia y su recuperación del mundo clásico, para pasar luego, durante el siglo xvi, a tomar posesión: toma prestado, saquea, se apropia de los viejos y nuevos materiales y los renueva para constituir la cultura hispano-italiana hegemónica, con su base espiritual en Roma y en la educación jesuítica de la que partirá Descartes para sentar las nuevas bases culturales —antirretóricas— del nuevo poder, el de la Francia borbónica que a lo largo del siglo xvii y durante el xviii desplazará al anterior, no sin resistencias del lado humanista: Vico sería el caso más destacable.

Se ha sugerido (Lawrance, 1990) que el prólogo al *Triunfo del marqués de Santillana* puede interpretarse como el manifiesto del humanismo castellano, sobre todo en la comparación establecida en su parte central entre Cicerón y Santillana, presentado éste como un nuevo Cicerón que supera a los italianos, tal como el orador romano lo había hecho con los griegos; antes de esto, Diego de Burgos describe la casa o círculo de Santillana y detalla los motivos de éste para rodearse de sabios:

Mas como el varón de alto ingenio viese, por discursos de tiempos desde Lucano a Séneca y Quintiliano y otros antiguos y sabios, robada y desierta su patria de tanta riqueza, doliéndose de ello trabajó con gran diligencia por sus propios estudios y destreza, y con muchas y muy claras obras compuestas por él mismo igualarla y compararla con la gloria de los famosos hombres de Atenas o de Academia y también de romanos, trayendo a ella gran copia de libros de todo genero de filosofía en estas partes hasta entonces no conocidos, enseñando él por sí a muchos y teniendo hombres muy sabios que a la lectura de otros aprovechasen. Después de esto mostrando y declarando el sentido y las moralidades que las poéticas ficciones en sus hablas tienen veladas, dando a conocer el fruto que de la sabia elocuencia se puede seguir, argumentando la delectación que se toma de las grandes y peregrinas historias, por las cuales los ánimos generosos a grandes hazañas y virtudes son incitados, y no menos trayendo a memoria el proveimiento que de ellas se debe tomar para los infortunados casos humanos y dando en toda doctrina orden de documentos a todo estado de hombres para hacerse muy enseñados (137-138).

El prólogo de Diego de Burgos tiene como fuente la obra de Leonardo Bruni *Cicero novus* (c. 1416), en la que el italiano enmienda, en latín, el texto griego de Plutarco sobre la vida del escritor latino, y cuya traducción al toscano, presente en la biblioteca del marqués, fue encargada por Nuño de Guzmán, amigo de Santillana. Bruni presenta a Cicerón como modelo de 'vida civil', el defensor de la libertad republicana y el padre de las letras italianas. Ayudado por otra traducción previa, hace una traducción libre del texto griego para ensalzar los aspectos de Cicerón que le interesan, con el fin de lograr una síntesis adecuada entre el político-militar y el filósofo-orador, pero sin que se sepa bien si está defendiendo con ello un humanismo cívico que el autor latino está lejos de representar en lo que escribe sobre él (Takada, 1998).

Esta síntesis es justamente la que Diego de Burgos utiliza para Santillana, en un afán de superación de los autores toscanos del *trecento* que, aunque exagerado, no deja de ser profético de la monarquía católica y el siglo de oro:

Así que ya, por su causa, nuestra España resplandece de ciencia tanto, que muy bien le podrían decir los elocuentes hombres de Italia, si en algún grave negocio le oyeran, lo que Apolonio orador dijo en alabanza de Tulio, el cual, como a Rodas hubiese llegado y allí, a su ruego, Tulio hiciese en griego una declaración [...]: «Yo te loo, oh Cicero, y de tí vengo en gran maravilla, [...] pues he traído a mi memoria cómo en los tiempos pasados por armas y gobernación de república y por instituciones domésticas los griegos sobre toda nación florecían, en las cuales cosas ya los romanos con maravillosa industria y virtud nos tienen ventaja. Una sola cosa que nos era quedada, la doctrina y gloria de la elocuencia, por ti veo que nos es quitada y a ellos con gran loor traspasada, así que ninguna cosa egregia ni singular ya queda cerca de nos. Pues si Apolonio así se dolía que de los griegos por industria de Tulio la elocuencia fuese a los romanos llevada, cuanto más, con razón, hoy los de Italia se deben doler y quejar que por lumbre e ingenio de este señor a ellos sea quitada y traída a nuestra Castilla y ya en ella a tanta gloria florezca que notoriamente se conozcan superados (160).

En el poema de Diego de Burgos encontramos la integración de los sabios del mundo antiguo clásico, o grecorromano, con los modernos hispano-italianos en torno

al encomio y al triunfo del marqués, con el salto de Quintiliano y Lactancio a Dante, y de Boccaccio a Enrique de Villena (estrofas CVI y ss. y CLVII y ss.). Mientras que entre los héroes y caballeros se cuentan los de cualquier procedencia, sean antiguos, medievales o modernos, históricos o fabulosos, los sabios quedan limitados al mundo clásico y al hispano-italiano: es significativo que no se encuentre ningún ejemplo de autor medieval o cristiano, latino o vernáculo, hasta Dante, si se exceptúa el 'converso' del siglo IV Lactancio Firmiano (CVI y CLVII), profesor de retórica antes de hacerse cristiano y cuya veneración por los clásicos hace que los humanistas lo tomen a menudo como modelo.

Tanto Santillana y su círculo como sus sucesores parecen darse cuenta de la necesidad de adaptar a Castilla y sus problemas lo que les llega de Italia. La transición desde el círculo de Santillana al del arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo, entre 1458 y 1464, supone un nuevo contexto en el que los problemas para los conversos son cada vez más agudos frente a los que dudan de su sinceridad, sean cristianos viejos o judíos. Esa transición podría ser ejemplificada en dos diálogos, *El libro de la vida beata* de Juan de Lucena, que adapta en castellano el pensamiento estoico de Bartolomeo Fazio y el de su rival Lorenzo Valla, y el *Liber dialogorum*, escrito en latín por Alfonso Ortiz, al servicio de Carrillo, diálogo que presenta al arzobispo defendiendo ideas paulinistas próximas a las de Valla frente a diversos sabios antiguos. Algunos de los rasgos escépticos, con tintes agnósticos e incluso ateos, que se advierten en el diálogo de Lucena (Cappelli, 2002, 162, nota 2), podrían relacionarse también con las ideas de Santillana en el *Bías contra Fortuna* (Lapesa, 1957, 175, 215 y ss.) dentro de una moral estoica o senequista defensora del suicidio y una concepción pagana, o sincrética, de la vida futura con evidente influencia del humanismo laico, una morada superior de héroes y sabios como la que aparece en las estrofas 38 a 100 del *Bías* y que luego Diego de Burgos repite y desarrolla en su *Triunfo de marqués* (estrofas LIII-CXVI). Lucena, además, al final de su diálogo, introduce como 'nueva opinión' la de los que creen que el alma es mortal (ed. cit., 1892, 195).

Para Toffanin (1967, 59 y 109), el humanismo comienza con Dante, hay una continuidad entre paganismo y cristianismo que se manifiesta sobre todo en la creencia en lo divino, o en otra vida, o en la inmortalidad del alma, algo que, aparentemente, comparten Dante y los humanistas. La excepción, en la antigüedad, sería Epicuro, excepción que sigue actuando soterradamente. El crítico italiano (6 y ss.) interpreta el pasaje de Farinata y Cavalcanti del canto X del *Infierno*, el de los herejes, como referido al ateísmo de moda entonces, en el que el mismo Dante pudo caer, de ahí su apartamiento de la *diritta via*, o camino recto del comienzo del poema, al que Virgilio como guía le devuelve; y para Dante, como para los humanistas, una manera de afrontar la herejía suprema, la epicúrea, era volver a los antiguos y al origen del cristianismo, pues la continuidad entre paganismo y cristianismo correría paralela a la judeo-cristiana, esto es, la que hay entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y cuyo máximo exponente es san Pablo, el gran converso.

Dante no está solo. Petrarca, primero y principal representante del humanismo latino, se debate, como san Jerónimo, entre ser cristiano o ser ciceroniano (Fumaroli, 1980, 78), entre la miseria que predica el cristianismo, sólo superable en otra vida, y

la pasión por los textos antiguos, que ensalzan la dignidad de la vida del hombre; pero es su obra de moderno romancista, entre Laura viva y Laura muerta, lo que le hace inmortal y lo que influye en la poesía española durante varios siglos, comenzando por la del marqués de Santillana, con sus sonetos y sus triunfos, obras alegóricas éstas mal comprendidas. A Petrarca y a Boccaccio se refiere Dante, el guía del autor en el *Triunfo* de Diego de Burgos, como «E dos que modernos mi tierra engendró» (estrofa CCVII).

Boccaccio, quien recibe de Petrarca la idea de imitación creadora, se decanta por la vida, no sin ironía, en su propia obra inmortal como romancista, *El Decamerón*, escrito poco antes de que comiencen las masivas conversiones castellanas, conversiones que podrían explicarse en parte, no sin sarcasmo, con el segundo relato de la primera jornada, un tema usado en la predicación medieval por los dominicos, pero investido aquí por la gracia imitadora del moderno romancista: el judío parisino que viaja a Roma lo ve claro, una religión cuyos clérigos viven en la más absoluta corrupción y se mantiene viva a pesar de todo, ha de ser la verdadera; y el judío se convierte, aplicando una lógica paradójica que es útil para su vida: para qué seguir discutiendo con el amigo cristiano sobre la interpretación de los mismos libros, vivamos juntos en paz en este mundo, que es lo que cuenta: «Y el judío fue luego hombre bueno y valioso y de santa vida», termina el cuento.

La continuidad entre paganismo y cristianismo, paralela a la judeo-cristiana entre el Antiguo y el Nuevo Testamento aparecen representadas por Virgilio (final de *Geórgicas*, II) y san Pablo en el diálogo sobre la felicidad del principal humanista latino del siglo xv, Lorenzo Valla, diálogo con dos, o tres, versiones diferentes, desde *de voluptate* (1431) a *de vero falsoque bono* (1339-41). El asunto es debatido según tres puntos de vista: el estoico, el epicúreo y el cristiano; al final, se conviene que el cristianismo ofrece la mejor manera de lograr la buena vida, pero no en este mundo. Valla dice preferir los argumentos de los epicúreos sobre los de los estoicos, cuya doctrina es más compatible con las enseñanzas cristianas, pero lo que hace es reinterpretar el epicureísmo apelando a la Biblia y a san Pablo contra los teólogos escolásticos de su tiempo, o contra Platón, Aristóteles y los estoicos, para confirmar su teoría del placer, según la cual Dios no debe ser amado por sí mismo, sino como creador de lo bueno que hace posible la vida. Poesía y retórica son para él herramientas que convergen para conseguir no ya la expresión adecuada de todo ello, sino su descubrimiento, su revelación. Como la Biblia, la poesía se expresa por alegorías y enigmas, la hermosa cobertura cuyo sentido profundo se intuye de manera diferente por cada cual, en tiempos diferentes y en distintas circunstancias.

De ahí, quizás, la ambigüedad del diálogo, pues la aparente solución final, cristiana, como luego la del Lucena romancista en el *Libro de la Vida beata*, es sólo una manera de no salirse de los límites de la ortodoxia sin dejar de plantear el problema y de aportar algunas posibles soluciones sin comprometerse demasiado. La forma dialogada es el vehículo retórico adecuado para ello y lo que Valla parece defender es, simplemente, el punto de vista retórico que parte de la hipótesis, o cuestión concreta —*quaestio finita*—, para llegar —si es que procede— a la *infinita*, o tesis, y no al

revés como hacen los filósofos racionalistas, o los juristas axiomáticos según lo expuesto antes.

Y la fábula final, el jardín o paraíso terrestre con el que termina el diálogo, no es un adorno, pues Valla considera que todo adorno, *kósmos*, tiene un función, creadora u ordenadora, no es algo superfluo (Lorch, 1985, 223), sino un ejemplo o inducción retórica, que es lo que propugna Valla, frente a la escolástica, inducción que permite comprender directamente una situación concreta (Lorch, 1985, 116), desechando tanto la inducción lógica o generalizadora como la deducción, según la distinción de Aristóteles en la *Retórica* (I, 2); o como dice Vickers (1986, 180) Valla propugnaría la subordinación de la dialéctica, como arte más especializado o limitado que es, a la retórica.

No olvidemos la figura de san Pablo predicando en Atenas delante de un auditorio de epicúreos y estoicos, tal como aparece en los Hechos de los apóstoles (17, 18-32): los epicúreos, que le llaman palabrero (*spermólogos*), serían los que se burlan tras escuchar su sermón y oírle hablar de la resurrección de los muertos; y los estoicos los que se interesan por el asunto. Una escena parecida ocurre en Jerusalén (23, 6-9), en un contexto más peligroso, cuando Pablo se declara fariseo, contra los saduceos que no creen en la resurrección ni en los ángeles, y le quieren muerto. Es un tema reinterpretado también por Heidegger (Struever, 2004, 50-51) y por su discípulo Gadamer (1991, 268) en un sentido conciliador de ambas posturas: la teología no como algo teórico o racional, o apegado a la letra del texto sagrado, sino como forma de reflexión comunitaria ligada a la fe, la caridad y la práctica, el diálogo infinito con la duda y el ateísmo en nosotros mismos y en los demás. En Valla, poesía, retórica y teología convergen en la vivencia de la *divina res*, el placer que nace, ante todo, de un asombro ante la naturaleza, cuya divinidad deriva de permitir a la vida humana emerger y afirmarse en el universo (Lorch, 1985, 72, 225, 277), lo que implica, a su vez, fe en la vida, y esperanza en ella, y caridad para con el prójimo, es decir, aplicación del sentido común, el *sensus communis*, que es lo que mantiene unida una comunidad, pues, dice Gadamer (2003, 48 y ss., 59), «la presencia de Dios consiste justamente en la vida misma [...] el sentido común es un complejo de instintos, un instinto natural hacia aquello que fundamenta la verdadera felicidad de la vida». Éste sería propiamente el sentido retórico y humanístico de la teología poética, en cuanto poder de la palabra para hacer las cosas y renovarlas históricamente.

La filosofía del humanismo latino que culmina en Valla (Grassi, 1993, 121 y ss.) dura poco, o deriva hacia la mera filología, como la que practica el hijo de don Diego Miranda. La reina de las ciencias, la teología, en su vertiente escolástica, pasa a dominarlo todo, asociada a la intolerancia inquisitorial y a la defensa de la monarquía católica. A pesar de ello, los escritores romancistas, como sus antecesores cuatrocentistas, prosiguen la tarea retórica básica del humanismo: traducir e interpretar, imitar y parafrasear, intentando superar el modelo, o emular. El resultado, desde la *Celestina* a Calderón o Gracián, lo conocemos como literatura de los siglos de oro.

## BIBLIOGRAFÍA

- CAPPELLI, G. M., *El humanismo romance de Juan de Lucena. Estudios sobre el «De vita felici»*, Madrid, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2002.
- CARTAGENA, A. DE, *La Rhetorica de M. T. Ciceron*, a cura di Rosalba Mascagna, Napoli, Liguori, 1969. Edición basada en el Ms. Escorial T-II-12, que edita también J. L. Villacañas, Biblioteca Saavedra Fajardo: <<http://saavedrafajardo.um.es/Biblioteca>>.
- CASTRO, A., *De la edad conflictiva*, Madrid, Taurus, 1972.
- CERVANTES, M. DE, *Don Quijote de la Mancha*, Ed. M. de Riquer, Barcelona, RBA, 1994.
- DI CAMILLO, O., *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia, Fernando Torres, 1976.
- FAULHABER, C., «Las retóricas hispanolatinas medievales (s. XIII-XV)», *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 7 (1979), pp. 11-62.
- FUMAROLI, M., *L'âge de l'éloquence*, Genève, Droz, 1980.
- GADAMER, H. G., «Hermeneutique et pensée religieuse», en: *L'art de comprendre*, Paris, Aubier, 1991, pp. 259-273.
- *Verdad y método*, 10.ª ed., Salamanca, Sígueme, 2003.
- GILMAN, S., *La España de Fernando de Rojas*, Madrid, Taurus, 1978 (1.ª ed., en inglés, Princeton University Press, 1972).
- GONZÁLEZ BEDOYA, J., *Tratado histórico de retórica filosófica, II. La nueva retórica*, Madrid, Nájera, 1990.
- GRASSI, E., *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993 (1.ª ed. en alemán, 1986).
- LAPESA, R., *La obra literaria del marqués de Santillana*, Madrid, Ínsula, 1957.
- LAWRANCE, J., «On Fifteenth Century Spanish Vernacular Humanism», en: *Medieval and Renaissance Studies in Honour R.B. Tate*, Oxford, The Dolphin Book, 1986, pp. 63-79.
- «Humanism in the Iberian peninsula», en: *The impact of Humanism on Western Europe*, London, Longman, 1990, pp. 220-258.
- «La traduction espagnole de [...] St. Basile», *Atalaya*, 1 (1991), pp. 81-116.
- LÓPEZ EIRE, A., *Retórica clásica y teoría literaria moderna*, Madrid, Arco Libros, 1997.
- LORCH, M., *A Theory of Pleasure. Valla's Defence of Life*, Manchen, W. Fink Verlag, 1985.
- LUCENA, J. DE, *Libro de la vida beata*, en: *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*, Ed. A. Paz y Melia, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892, pp. 105-208.
- MARCOS MARÍN, F., «La Celestina como conflicto de comunidades», en: *Los Judíos en la literatura española*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, pp. 135-152.
- MORRÁS, M., «Una cuestión disputada: Viejas y nuevas formas en el siglo XV», *Atalaya*, 7 (1996), pp. 63-102.
- NETANYAHU, B., *Los orígenes de la Inquisición*, Barcelona, Crítica, 1999 (1.ª ed., New Cork, Random House, 1995).
- PÉREZ LÓPEZ, J. L., «La Celestina de Palacio, Juan de Lucena y los conversos», *Revista de Literatura Medieval*, XVI (2004), pp. 121-147.

- RADO, G., «Les noms du traducteur et les vicissitudes d'un néologisme», *Babel*, 3-4 (1978), pp. 190-194.
- RENER, F., *Interpretatio. Language and Translation from Cicero to Tytler*, Amsterdam, Rodopi, 1989.
- RICO, F., *El sueño del humanismo*, Madrid, Alianza, 1984.
- ROTH, N., *Conversos, Inquisition and the Expulsion of Jews from Spain*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2002 (1.ª ed., 1995).
- ROUND, N. (ed.), *Libro llamado 'Fedrón': Plato's Phaedo translated by Pedro Díaz de Toledo*, London & Madrid, Tamesis, 1993.
- STRUEVER, N., «Garin, Camporeale, and the Recovery of Renaissance Rhetoric», *Modern Language Notes*, 119 Supplement (2004), pp. 47-55.
- TAKADA, Y., «Leonardo Bruni's Cicero Novus», en: *4th Conference of the International Society for Classical Tradition*, University of Tübingen, 30th July, 1998. <[http://www.desk.c.u-tokyo.ac.jp/download/es\\_1\\_Takada.pdf](http://www.desk.c.u-tokyo.ac.jp/download/es_1_Takada.pdf)> pp. 65-79.
- TOFFANIN, G., *Perchè l'Umanesimo comincia con Dante*, Bologna, Zanichelli, 1967.
- VICKERS, B., «Valla's Ambivalent Praise of Pleasure: Rhetoric in the Service of Christianity», *Viator*, 17 (1986), pp. 271-319.
- VICO, G. B., *Elementos de retórica: El sistema de los estudios de nuestro tiempo y Principios de oratoria*, Madrid, Trotta, 2005.