

**Construyendo el canon.
Cartagena entre realidad y ficción literaria en el *De vita felici* de Juan de Lucena**

Guido Cappelli
(Università di Napoli L'Orientale)

La trayectoria de Juan de Lucena es especialmente reveladora de las tendencias culturales del primer clasicismo español. Su relación con la cultura humanística italiana, sus lecturas, sus vínculos con los círculos castellanos más vanguardistas, hacen de su obra maestra, *De vita felici* (“La vida feliz”), un laboratorio extremadamente eficaz para entender las formas de evolución de la cultura humanista en la España del primer Renacimiento, sus intereses intelectuales, sus lecturas, sus objetivos ideológicos. Escrito, a la manera humanista, en forma de diálogo, permite acercarse a los mecanismos de la transformación cultural que caracteriza las letras castellanas durante el siglo XV.¹ Transformación en sentido secularizado, tanto de los temas como de la lengua (y del estilo). Transformación de la que Alfonso de Cartagena es un pionero y Lucena es, al mismo tiempo, un protagonista y un historiador, en tanto en cuanto pertenece a la generación siguiente. El principal significado del *De vita felici* es, en efecto, a mi entender, este: una operación de establecimiento de un nuevo *canon* cultural, otorgando prestigio de fundadores –o incluso instituyéndolos como fundadores– a los intelectuales que en la generación anterior habían introducido elementos del Humanismo italiano en Castilla.

En la dedicatoria al rey Enrique IV, Lucena describe a los personajes de su diálogo:

Al reverendo Alfonso de Cartagena, présul burgense, hago mantenedor de la cuestión, y al magnífico Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana, con el príncipe de nuestros poetas, Juan de Mena, como si vivos altercasen, ventureros, do al partir de la tela, intervengo [...] Resucité estos Petrarcas, sepelidos ya de días, porque de su gravísimo nombre haya este mi libelo mayor autoridad. (4; véase la nota complementaria del editor *ad loc.*)

Los “Petrarchas” son, pues, tres intelectuales de la pasada generación que se erigen en emblema de una estación cultural de la que serían los fundadores, instituyendo así una primera genealogía humanista en Castilla, liderada precisamente por Alfonso de Cartagena.² Su función es, por un lado, política, tratándose de tres individuos muy cercanos, desde distintos ámbitos, al poder; cultural, por otro, al ser presentados éstos como *auctoritates*, es decir, contribuyendo a fundar una suerte de *canon* moderno e indígena.

En lo político, Lucena representa un cuadro idealizado en el que las diferencias que, en la realidad, habían marcado las trayectorias de los tres (en particular el controvertido

¹ Citaré de la edición por Miguel. Sobre la obra, véase, al menos, Cappelli; Di Camillo (2008); Miguel (2014, 9*-164*), todos con bibliografía precedente.

² Sobre la caracterización de los personajes y también la preeminencia de Cartagena (Miguel 2014, 138*-149*).

papel del Marqués de Santillana), se atenúan y se resuelven en una atmósfera de superior concordia, que sin duda refleja una propuesta de ‘pacificación’ en nombre de valores unificadores: la elección del Marqués, el caballero símbolo de esos ‘nuevos valores’ en que se conjugan la valentía guerrera y la dimensión cultural, *arma y litterae*, indica claramente tal intención. El diálogo se abre bajo el signo de una muy precisa caracterización, que refleja una propuesta política que apunta a la *concordia ordinum*, al amparo de la cual resulta objetivamente reforzado y autorizado todo el discurso. Concretamente, Santillana encarna la aristocracia ‘ilustrada’, empeñada en un esfuerzo cultural de evolución de valores en sentido humanista; Cartagena, un obispo converso, representa al poder eclesiástico más comprometido con la política monárquica; y Juan de Mena es el “intelectual orgánico” a la propia monarquía. Nos centraremos, por consiguiente, solo en los puntos en los que Lucena –a través de la figura, autorizada y estilizada, del obispo de Burgos, personaje principal del diálogo (“en días y dignidad nos vas adelante”, 8)– introduce temas *ajenos* a su modelo, que, como todos saben, es el *De felicitate vitae* del mediocre humanista italiano Bartolomeo Facio (sobre la obra, véase el reciente Tufano 2016).

1. Latín y romance

Comencemos con la preocupación por el lenguaje, que Lucena identifica como el elemento principal para una reestructuración de la fisonomía cultural castellana. Justo al principio de la primera parte, al contestar al Obispo que ha planteado el tema de debate en términos estrictamente estoicos,³ el Marqués se desvía del argumento propiamente dicho y entona un elogio del castellano del Obispo, que se nutre de lenguas clásicas, lo que lo dignifica y lo eleva al nivel de lengua del pensamiento:

Nuestro romance, señor obispo, ajeno de moral filosofía lo pensaba. Jamás creí poderlo acomodar en cosas tamañas. Tú agora, ni grecas letras ni latinas heciste hacerte mengua. Tan polida, tan breve, tan alta y tan llana nos diste tu conclusión, que nos diste *nueva doctrina del hablar castellano*. (10, cursiva mía)

A lo que Cartagena contesta con una invectiva de tono humanista:

Nuestra lengua, primera bárbara, hecha romana después, algarismo se es tornada. Si cerca es del latín, lejos es ya del palacio. Palabra latina no se habla de gala, y por desfrazo góticos aes letronizados de un palmo se escriben. Nosotros, señor Marqués, no vayamos tras el tiempo, forcemos tornar el tiempo a nosotros, hablemos romance perfecto y, do será menester, hablemos latino; qui lo entiende, lo entienda, el otro quede por necio. Murmuración invidiosa no temamos y grosera redargución tengamos en poco: la una se roe royendo, y de grossa la otra revienta. (*ibidem*)

³ El pasaje traduce a Facio (109), con vivacidad pero fielmente: “Ésta sola felice vida se dirá, honesto mantenimiento de bevir al qu’ es contento, que ni cura la sobra, ni siente la mengua; que allende desto, nada busca y más no desea; carece de ansiedat del ánimo y de molestia del cuerpo; qui todo esto no ha, ni bien venturado se puede llamar ni felice” (110); la definición original se halla en las *Tusculanas* de Cicerón (V, X, 29): “cui nihil deest et quod in suo genere expletum et cumulat est.”

La intención de censura de las costumbres culturales de la corte, ya observada por la crítica en el pasado (Round), se expresa aquí en los términos propios del Humanismo italiano, como crítica de la decadencia presente de los estudios, un tema que recorre la obra (cf. Parte II, 62ss. sobre el “abandono de la ciencia y del saber”), y que aquí se materializa en la ‘letra gótica’, viva imagen de la barbarie lingüística y cultural. La lengua castellana se ha convertido en *alguarismo*, es decir, “cifra”, número careciente de estética y difícil de leer; eso se debe al hecho de que la Corte, modelo tradicional del buen hablar, ha dejado de ser dechado de expresión correcta, hasta el punto de que la escritura misma de la Cancillería, debido a la ignorancia de los funcionarios, se ha hecho ininteligible, con su ridícula y gruesa letra gótica (“y por desfrazo gótico [...]). Para los humanistas italianos, en efecto, se trataba de formas gráficas inventadas por los bárbaros germanos, cuya “locura” (“insania”) hizo que “novas ipsi et sua ineptia gentis barbariem indicantes cifras pro litteris adinvenerint”, tal y como asevera Flavio Biondo en su *Italia illustrata* (Biondo 374), obra bastante difundida en la Roma de mediados del siglo y que muy probablemente Lucena llegó a conocer; igual de contundente había sido, poco antes, Valla, al equiparar él también la barbarie goda y la depravación de la escritura, en un pasaje del proemio al III libro de sus *Elegantiae*, donde queda claro el nexo entre lengua y ortografía:

Nam postquam hae gentes [*los Godos*] [...] Romam ceperunt, ut imperium eorum, ita linguam quoque [...] accepimus [...] Argumento sunt codices gothice scripti, quae magna multitudo est. Quae gens si scriptura romanam depravare potuit, quid de lingua presertim relictas sobole putandum est?⁴ (Casamassima, 124, 130-131; Rizzo, 114-26)

Es, desde luego, un momento de crisis, una época “transitiva”, como dijo Juan Marichal. El remedio consiste en volver a la propiedad del lenguaje, para lo cual lo mejor –en opinión de los ‘humanistas romances’– es insertar en el romance una buena dosis de latinismos, se diría que adaptar las estructuras de la lengua moderna a las de la antigua: “fablemos romance perfecto, y do será menester, fablemos latino”: al ‘latino’ Lucena deja el ámbito de la conversación entre “iniciados”; para el romance propone un proceso de elevación a través de los latinismos, en función de dignificación y enriquecimiento de la lengua.⁵ Puede ser útil recordar la posición del Cartagena real ante análogo problema, respondiendo a una carta-pregunta del Marqués: “ver vuestra linda elocuencia en nuestra lengua vulgar, donde menos acostumbrarse suele que en la latina, en que escribieron los oradores passados, cosa es por cierto que por su gentileça e singularidad debe a todo ome ser agradable” (seguido por una serie de consideraciones sobre la unión de virtudes militares e intelectuales –“que a muchos parecen superfluas”–, que culminan en una amplia reflexión sobre la nobleza de España).⁶

⁴ Por otra parte, es sabido el significado cultural que, desde Petrarca, y luego, más decididamente, con Poggio, tuvo el laborioso paso de la complicada letra ‘gótica’ a la pulcra *littera antiqua*: baste sólo con remitir a los ‘clásicos’ Ullmann y Petrucci. Lucena, que era “lector de cifras” formado en la cancillería pontificia, ciertamente tenía interés por este asunto: cf. Medina.

⁵ Véanse los comentarios de Morreale (12) y, en un contexto más amplio, Maravall (1998³, 273).

⁶ Respuesta del muy noble e sabio Obispo de Burgos a la *Questión fecha por el noble [...] Iñigo López de Mendoza* (237); hay una edición reciente al cuidado de Gómez Moreno (346ss.). La posición de Cartagena

En todo caso, el programa contenido en las palabras de Lucena está en la línea del esfuerzo de renovación que se estaba produciendo en la literatura culta de aquellos años, con Mena en primerísima fila. Como afirma Margherita Morreale: “Lucena intenta latinizar el romance entreverándolo de latinismos y pseudolatinismos. No por eso escasean las formas populares, en cuyo empleo y combinación muestra también gran libertad, logrando un efecto híbrido comparable al que analizó tan acertadamente María Rosa Lida en la obra de Juan de Mena” (14); el texto al que se refiere es Lida (151). Por otra parte, la confianza en el romance y el deseo de dotar al castellano de una fisonomía propia que estuviese a la altura del latín es un rasgo del Cartagena ‘real’, con su labor de traducción de Cicerón y Séneca, aunque desde posiciones mucho menos ‘extremas’, con respecto al latinismo, que las de Mena o Lucena (y por ello mismo más en la línea del desarrollo posterior).⁷

2. *Translatio studii*

Al hilo de la cuestión del latín y romance, y de manera funcional a la propuesta de renovación cultural, aparece el tópico de la *translatio studii*, evocado por el Marqués en su respuesta al Obispo:

Bien veo, reverendo Padre, que por mi ocasión te esfuerzas romanar lo que apenas latino se pronuncia. Nació en Grecia la filosofía. Sócrates la llamó desde el cielo; después de Sócrates, al tiempo que Bruto liberó a Roma, Pitágoras la sembró por Italia. Tú agora trasplántasla en España. ¡Beata ella, felice Castilla! Para ella nasciste quando nasciste, no para ti solamente. Tú de caballería, de re pública, de re cristiana escreviste vulgar, y las obras famosas del moral Séneca nuestro vulgarizaste. Si con Joan de Mena hablastes a solas, latino sermón razonarías, yo lo sé ¡o me mísero! Cuando me veo defectuoso de las letras latinas, de los hijos de hombres me cuento, mas no de los hombres (10-11).

El proceso de canonización literaria del Obispo, que aquí es evidente, es funcional a la propuesta de una nueva literatura de la que Cartagena sería una de las máximas *auctoritates*, modelo de tratadística vulgar (“Tú de cavallería, de re pública, de fe cristiana [...]”),⁸ y gran impulsor de la difusión de los clásicos. Lucena lo hace resumiendo dos directrices del pensamiento de Cartagena: Séneca *moral* y *nuestro*, es decir, la autoridad de la literatura clásica como fuente de valores morales acordes con el cristianismo; y la hispanidad del mismo Séneca, hecho bien conocido, y como tal muy útil aquí, por ser inmediatamente reconocible dentro de ese discurso de autoconciencia cultural.

Pero hay más, porque el uso del tópico es indicio de la conciencia de innovación que tienen quienes lo introducen, ya que, por el mismo hecho de estar formulado, significa

ha sido analizada por Morrás.

⁷ Véase Morrás (45-49 y 77-85). Es notable que la calificación de *groseros* dirigida a los críticos que “suelen reprehender lo que no entienden” (Hernán Núñez) aparezca, en contexto muy semejante, al principio del *Laberinto* (estr. 33g; véase el comentario de la editora, 78, de donde la cita de Núñez).

⁸ Efectivamente las tres definiciones sintetizan a la perfección el quehacer del Cartagena ‘real’, con significativo olvido (no venía al caso en ese contexto) de Cicerón (no parece acertada la opinión de Di Camillo (1975, 248), quien afirma que con seguridad Lucena desconocía la obra de Cartagena).

una reivindicación de excelencia *exclusiva*. Y, una vez más, es en los ‘humanistas italianizantes’ del entorno de Santillana donde hay que buscar los pródromos de una idea que, hacia finales de siglo XV –cómo no, con Nebrija–, aparecerá en toda su plenitud.⁹ Tanto el *Proemio* de Santillana como el *Tratado de la perfección del Triunfo militar* (1459) de Alfonso de Palencia (un camino hacia levante en busca de la ‘virtud’) están, se diría, centrados en el concepto de *translatio*, ofreciendo un vínculo con nuestro *tópos*; pero es en el *Prólogo* al *Triunfo del Marqués de Santillana*, de Diego de Burgos, donde éste aparece en su forma más desarrollada, constituyendo el argumento mismo de toda su primera parte. El pasaje más significativo es cuando menciona al propio Marqués como último y mayor heredero de la “doctrina y gloria de la elocuencia”, nacida en Grecia y pasada por Italia; un camino que el Cartagena de Lucena ha hecho recorrer a la filosofía:

Pues si Apolonio así se dolía que de los griegos por yndustria de Tulio la elocuencia fuese a los Romanos levada, quanto más con rrazón oy los de Ytalia se deven doler e quejar que por lumbre e ingenio deste señor a ellos sea quitada e traýda a nuestra Castilla e ya en ella a tanta gloria floresca que notoriamente se conoscan sobrados.¹⁰

La crítica cultural tiene su *pendant* hacia el final del diálogo, en posición estratégica, aquí sí en relación directa con el conocimiento de la lengua latina: antes de emprender el discurso final sobre la beatitud ultraterrena, el Obispo lanza una dura acusación contra “los palancianos”, los hombres de la Corte, cerrando el círculo que había abierto con sus declaraciones iniciales:

Los palancianos del tiempo loan el motejar, y el gramatejar desloan. Aquello corona, y esto les es vituperio. Ninguno dellos sabe latín, y apenas buen castellano; y si alguno por no ser corrido, lo desfraza, barbarismo son sus hablas, y sus letras, tildones descarmenados [...] ¡Oh ignorancia cortesana! Contrahácense niños o gallinas que descarban, y vergüénzanse remedar a Julio César, que con tanta elegancia quanto hacía el día escribía de noche (104).¹¹

⁹ Nebrija parece presentarse a sí mismo como ‘encarnación’ de la *translatio*, al comparar su obra “para desarraigar la barbarie de los ombres de nuestra nación” a la de los apóstoles Pedro y Pablo en Atenas y Roma: “porque así como aquellos [...] no acometieron unos pueblos oscuros y no conocidos, mas el uno a Atenas y entrambos a Antioquía, ciudades en aquel tiempo muy renombradas en el estudio de las letras; después el uno y el otro a Roma, reina y señora del mundo, así hoy, para desarraigar la barbarie de los hombres de nuestra nación, no comencé por otra parte que por el Estudio de Salamanca [...]” (prólogo al *Diccionario español-latino*: véase Green (11ss.; en esp. 24-26) – es el cap. I de la parte I, titulada justamente “autorrealización”; el prólogo a la *Gramática castellana* también retoma la que parece una variante del tópico: Asensio (donde menciona la hostilidad creciente hacia el árabe, sinónimo de ‘lengua incomprensible’); y también Navarrete (34-51) con referencias a Nebrija y Encina. Para las ramificaciones europeas del fenómeno, sobre todo en el siglo XVI, interesantes pistas ofrecen Garin (24-25) y Maravall (1998³, 220).

¹⁰ La mención del *Proemio* de Santillana se debe a Maravall (1998³, 219); la de Palencia, a Serverat (113 y n. 167). El *Prólogo* de Diego de Burgos se lee en Schiff (460-464; nuestra cita en 461). Me es grato recordar que, sin la habitual amabilidad de Gonzalo Pontón, nunca hubiera llegado a conocer este valioso testimonio; véase también Navarrete (1997, 32-33) con referencias a Santillana y Diego de Burgos.

¹¹ Quizá pueda haber habido un influjo por parte de la conocida obra de Piccolomini, *De curialium miseriis epistola* (65-66). La sugerencia irá pareja con el epíteto despectivo lanzado en la *Epístola exhortatoria* contra quien no sabe latín: el “asinus bipes” que, como ha mostrado Rico (núm. XXVI), Lucena emplea

Los “tildones descarmenados” se hacen eco del “desfrazo (gótico)” y de los “hahes letronizados” del principio, como complemento y remate de esta suerte de ‘programa cultural’ basado en un castellano vivificado por la aportación del latín: en el cruce de alusiones entre el principio y el final de la obra, se cifra en pocas líneas –y al hilo del *tópos* de las armas y las letras– el ideal de un idioma romance capaz de convivir, en condiciones de igual prestigio, con el latín, bagaje específico imprescindible, para Lucena, de todo funcionario profesional de la corte.

3. Nobleza y condición conversa

En el medio de la descripción de la vida de los pastores, Mena elogia la vida beata de los pastores bíblicos (“desde el padre de Isaac fasta el fijo de Isaí, fueron pastores los que fueron beatos”, 47), apelando directamente al Obispo, en su condición de converso: “En esta simple y pura vida tus padres ancianos fueron deificados” (*ibid.*). Esto da pie a la respuesta del prelado, ocasionando uno de los *excursus* más intensos de la obra, la “defensa de los conversos”. El asunto es demasiado extenso para que tenga sentido, en este contexto, recordar todas sus manifestaciones a lo largo de la historia medieval española.¹² Pero el texto de Lucena ilumina suficientemente los términos del problema, aún más por la autoridad del Cartagena-personaje, máxime tratándose de alguien que había afrontado realmente la cuestión conversa, y lo había hecho poniéndola en estrecha relación con la cuestión de la nobleza. Se trataba, en definitiva, de buscar nuevas razones de identidad y legitimación, acordes con la realidad social, para un sector de la sociedad en grave dificultad, después de la *Sentencia-Estatuto* de Toledo de 1449, subsiguiente a los *pogroms* acontecidos en aquellos años.

La estrategia de integración de la minoría judía no parecía funcionar, y los intelectuales conversos debían ser bien conscientes de ello: de ahí, por ejemplo, el absolutismo monárquico de Cartagena, contrapuesto a la actitud crítica y de limitación de las prerrogativas reales del Arzobispo Carrillo –enemigo político de Cartagena–, una diferencia que se puede explicar con el intento por parte del obispo de Burgos de identificar la monarquía como garantía de equilibrio entre los diferentes componentes del Reino.¹³ Lucena retoma esta línea, la de un poder fuerte, capaz de amparar y favorecer el ascenso de las clases no nobiliarias, ciudadanas, dotadas de cierta cultura –entre ellas los conversos– y al mismo tiempo garantizar la paz social incluyendo a la nobleza en un satisfactorio proyecto nacional, en un momento en que esta misma nobleza, o parte de ella, estaba dispuesta a un esfuerzo de transformación de su sistema de valores y de sus horizontes culturales. Cartagena, por su parte, se había dedicado activamente a la defensa de los conversos en el *Defensorium unitatis christianae*, un texto escrito hacia 1450, que

sacándolo de su protector Piccolomini en función de “apología de las *litterae humaniores*” (aunque –a la luz de la cultura que Lucena exhibe en *De vita felici*– tampoco creemos imposible que éste se remontara a Juvenal, IX, 92). Por otra parte, la relación directa del autor con Pío II, junto con alguna referencia a sus *Commentarii*, corrobora la hipótesis de su conocimiento de la obra de éste: Cappelli (88 nota 67); véase también Binotti (51-80; esp. 61-68 para una serie de paralelos –aunque no todos seguros, en mi opinión– con el *De liberorum educatione* y la *Epistola* a Sigismundo de Austria del propio Piccolomini).

¹² Consúltense ahora Muñoz Solla y Valero Moreno.

¹³ Sobre la política, al parecer algo errática, de Enrique IV hacia los conversos, véase Perea Rodríguez.

guarda directa relación con los hechos de Toledo y ha sido calificado como “la muestra más depurada de un proyecto de concordia religiosa y civil.”¹⁴

No sorprende, pues, que en el *De vita felici* se abra un espacio también para esta cuestión, en cierta consonancia con el propio *Defensorium*.¹⁵ Su argumentación se basa sustancialmente sobre dos puntos, ambos polémicos: la ‘nobleza’ del pueblo judío, por un lado, y la unidad de todos los pueblos en la fe, por otro. El primero se halla en el arranque de la intervención del Obispo, donde la *indignatio* culmina en el viejo tópico del *mundo al revés*:

Si antigüedad es nobleza, ¿quién tan lejos? si virtud, ¿quién tan cerca? o si, al modo de España, la riqueza es hidalguía, ¿quién tan rico en su tiempo? Fue Dios su amigo, su Señor, su legislador, su cónsul, su capitán, su padre, su hijo y, al fin, su redentor. ¡O inmortal Dios! ¡Todos los oprobrios son ya transmutados en gloria, y la gloria contornada en denuesto! (48).

Naturalmente, la versión literaria de Lucena recoge —con la vivacidad expresiva propia de su prosa— los aspectos más aprovechables, en un contexto polémico, de la compleja argumentación del *Defensorium*. En efecto, una tan decidida profesión de ‘nobleza’ no era sostenible en el contexto doctrinal de la obra teológica del docto burgalés, que en cambio se preocupa por demostrar la existencia de una nobleza israelita anterior a la condena, con el objetivo claro de conseguir su conservación en el proceso de integración en las filas de una sociedad castellana cada vez más en manos de ‘cristianos viejos.’

Leamos, por ejemplo, un pasaje del capítulo sexto del teorema tercero de la segunda parte:

Entre los descendientes de Israel también hay una gran diferencia, como la había en el tiempo en que vivían en la tierra asignada a sus antepasados. Aunque descendiesen de las mismas tribus, las diferencias de clases eran enormes [...] por consiguiente, es muy justo, y no es contrario a la fe católica, que se respete el privilegio de estas características distintivas [...] manteniéndose íntegra e intacta la excelencia y respeto a los más altos, distinguidos y nobles varones.¹⁶

La segunda argumentación de Lucena recoge, de forma más clara, la idea, expresada por Cartagena en términos agriamente polémicos, según la cual, al recibir el bautismo, se anulan las procedencias étnicas, para crear otra comunidad, la cristiana, “una en la fe”:

¹⁴ Muñoz Solla y Valero Moreno (19).

¹⁵ Coincidencia constatada por Di Camillo (1975, 256-257), con un pequeño *misreading*, al no darse cuenta de que la declaración final del Obispo (“de cuantas generaciones de bevir connumeraste fast’ aquí, ninguna es más ni tan cercana de felicitat cuanto ésta”, 148), que él define como “muy audaz” por entender que está referida a los judíos, va dirigida, en realidad, a la vida de los pastores, de la que se hablaba antes del *excursus*, perdiendo, pues, toda su supuesta ‘audacia’. Interesante, en cambio, la idea de tomar en consideración el *Liber dialogorum* de Alfonso Ortiz, como ‘respuesta’ a las posturas de Lucena (250 ss.).

¹⁶ Cito de la trad. de Verdín-Díaz (208); la edición latina y nueva traducción ha sido realizada por García Fuentes; véase también García Fuentes (2022, 333-355).

Así, también los infieles gentiles idólatras, sin Dios, sin ley y sin religión, a quien solo era pecado lo que natura, madre común, les prohibió, igual con las bestias, y aun no todo, en gran vituperio de toda nobleza y dignidad privados, eran llamados gentes. Ahora ya, si alguno descende dellos, de los eneydos troyanos, de los grecos agamenitas, de los godos germánicos, o de los Doce Pares de Francia, sea cuán vicioso sea, es gentil hombre, poco menos igual con Apolo; y si de los danitas, de los levitas, de los macabeos o de las doce tribos de Israel, sea cuán virtuoso, cuán lejos de vicio sea, “Vaya, vaya, que es marrano”, poco más bajo del polvo”. Infieles cristianos que tal dicen, ¿marrados tengan los ojos! Lllaman marrado el cuento perfecto, y errado el que entra en carrera (48-49).

En efecto, Cartagena, aunque obviamente con un *modus procedendi* mucho más equilibrado y distanciado, defiende tal convicción: basándose en una articulada discusión sobre el carácter complementario de la Ley antigua y de la nueva, llega el obispo a decir:

Se cumplió, pues, todo [la llegada a la ley por parte de los israelitas] en el momento en que las cosas contenidas en la ley, espiritualmente cumplida e imperfecta, recibieron la perfección y fueron culminadas con la más alta de las implementaciones por el mismo y en el mismo Cristo nuestro Señor. Aquellos otros, en cambio, que procedentes de diferentes naciones reciben la fe católica, muestran de manera manifiesta llegar a una ley completamente nueva para ellos, ya que jamás [...] la habían percibido en los libros de los gentiles. Se saca en conclusión, por consiguiente, que una vez libre el entendimiento y purificada el alma, los israelitas que reciben la fe de los libros de la ley escrita [...] reconocen claramente lo que se consideraba como figurado o alegórico; los gentiles, en cambio, lo escuchan como algo nuevo y saludable desconocido por sus filósofos (Parte I, cap. VI, 122-124).¹⁷

Las afinidades son notables: el “cuento perfecto” del diálogo de Lucena se convierte en el más doctrinal, pero no menos polémico, *la más alta de las implementaciones*; la afirmación evangélica (Juan, 10, 16) de la unidad de la Iglesia: “un solo pueblo, un solo cuerpo, cuya cabeza es Cristo”; “no se hable más de dos linajes, sino de uno solo, y de un solo pueblo bajo un solo rey, bajo un solo pastor llamado David, que es el Cristo” (Parte II, teor. III, cap. I, 189; cap. III, 198),¹⁸ también aparece en el diálogo, en un tono más vivaz, acorde con el género literario, y es Lucena-personaje que lo afirma: “¡Cuáles suyos,

¹⁷ Este pasaje explica también, al menos en parte, cierta conocida resistencia del obispo a aceptar plenamente los clásicos antiguos en el canon de las *auctoritates*. Hay otros pasajes pertinentes a nuestro tema, como el que se refiere a la nobleza ‘teológica’, la más alta, como prerrogativa propia de los antiguos judíos, en términos que justifican la interpretación del protonotario: “¿Quién más prudente que Salomón? ¿Quién más justo que Samuel? ¿Quién más fuerte [...] que David...?”; tampoco les faltó la nobleza civil, en palabras del mismísimo Moisés: ‘tomé yo de vuestras tribus hombres sabios y nobles etc.’” (Parte II, teorema IV, cap. III, 222), rematando el todo muy claramente: “recibamos dentro del grupo de los nobles a aquellos en los que eran evidentes, aunque [a causa del pecado de traición] oscurecidos, los vestigios de la nobleza” (*ibid.*, cap. XXI, 287).

¹⁸ Sobre la vigencia de la idea de *corpus mysticum* en la Castilla del siglo XV, véase Maravall (1973², 211).

ni cuáles ajenos! Una ley, una fe, una religión, un rey, una patria, un corral y un pastor de todos” (84).

El *Espejo de verdadera nobleza* de Diego de Valera desarrolla su apología de los conversos dentro del más amplio esquema absolutista del derecho exclusivo por parte del *princeps* de conferir las *dignitates* (según la doctrina de Bartolo de Sassoferrato), pero también ofrece ideas sobre la nobleza del pueblo elegido en sintonía con las posiciones de Lucena: nos interesa en especial el cap. IX, donde se refutan “cinco dudas en esta materia”, la cuarta de las cuales trata de “si los convertidos a nuestra fe, que según su ley o seta eran nobles, retienen la nobleza de su linaje después de cristianos”. La argumentación retoma claramente el planteamiento de Cartagena, insistiendo de forma todavía más contundente en la legitimidad de atribuir los tres tipos de nobleza (natural, civil y teológica) a los judíos. El capítulo es denso y requeriría un detenido análisis; fijémonos solo en los pasajes que guardan mayor semejanza con los planteamientos en cuestión:

Si de la nobleza abtoridades queremos, muchas podemos fallar, ca escripto es en el quarto capítulo del *Deuteronomio*, onde fablando de los judíos, dize: ‘¿quál es otra nasción así noble?’, como si dijese ninguna[...] Pues si a la theológica nobleza avemos respecto, ¿en cuál nasción tantos nobles fallarse pueden como en la de los judíos, en la cual fueron todos los profetas [...] e finalmente nuestra bien aventurada señora Sancta María, y el su bendito fijo Dios e onbre verdadero nuestro redemptor, el qual este linaje escojió para sí por el más noble? [...] E si acatamos a la natural nobleza, ¿quién de virtudes morales más fue dotado que Josué? ¿quién más que Judas macabeo? Pues si la nobleza viene de las dignidades, ¿quién en mayor dignidad fue constituido que aquel que de la mano de Dios la rescibió así como Saul? (103).¹⁹

Los conversos aparecen aquí como el factor dinamizador principal de la renovación cultural castellana. Lucena tuvo plena conciencia de ello y orientó su obra hacia el reconocimiento de este papel, que no fue solo cultural, sino que apuntaba a una dimensión política, de convivencia e interacción entre las dos culturas de la Biblia, que habían convivido durante siglos en la Península y que vivían una fase de transición dramática, a veces violenta: los conversos habían entendido que el Humanismo –con su exaltación de lo humano por encima de diferencias confesionales– podía ser un factor integrador y de cohesión sobre el que construir, en el umbral de la Modernidad, una España articulada en la diversidad y amalgamada en lo cultural.

Sabemos que la Historia tomó otra dirección, cono lo advirtió, entre los primeros, Fernando de Rojas, cuyo “Petrarcha” no vale a encubrir una sórdida historia de sexo y dinero. Los Reyes Católicos se disponían a emprender un glorioso camino imperial, un camino totalmente distinto, con el que, quizás, la España de hoy aún no ha hecho debidamente las cuentas.

¹⁹ En el nivel estilístico, se puede observar que la abundancia de anáforas interrogativas induce a preguntarse por esta curiosa afición que la polémica conversa tiene por este estilema; sobre el problema converso en Valera, véase Gerli, 19-36; otras indicaciones sobre autores conversos (aunque con alguna consideración en mi opinión discutible), en Kaplan, 53-68; y también Conde, 24-28.

Obras citadas

- Asensio, Eugenio. "La lengua compañera del imperio." *Revista de Filología Española* 43 (1960): 349-413.
- Binotti, Lucia. "La *Epístola exhortatoria a las letras* de Juan de Lucena: Humanismo y educación en la Castilla del siglo xv." *La Corónica* 28.2 (2000): 51-80.
- Biondo Flavio. *Italia illustrata*. Basilea: Froben, 1521.
- Cappelli, Guido M. *El humanismo romance de Juan de Lucena. Estudios sobre el "De vita felici"*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2002.
- Cartagena, Alfonso de. *Respuesta del muy noble e sabio Obispo de Burgos a la Questión fecha por el noble [...] Iñigo López de Mendoza [...] al muy sabio e noble perlado* etc. En Mario Penna ed. *Prosistas castellanos del siglo XV*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1959.
- Cartagena, Alfonso de. *Defensorium unitatis christianae*. Héctor Javier García Fuentes ed. y trad. Salamanca: Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y de Humanidades Digitales/Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (Biblioteca Cartagena), 2022.
- Casamassima, Emanuele. "Litterae Gothicae. Note per la storia della riforma grafica umanistica." *La Bibliofilia. Rivista di storia del libro e delle arti grafiche di bibliografia ed erudizione* 62 (1960): 109-143.
- Conde, Juan Carlos. "El siglo xv castellano a la luz del *Diálogo de vita Beata* de Juan de Lucena." *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 4 (1985): 11-34.
- Di Camillo, Ottavio. *El humanismo castellano del siglo XV*. Valencia: F. Torres, 1975.
- Di Camillo, Ottavio. "Juan de Lucena's Rewriting of Bartolomeo Fazio's *De vitae felicitate*: on the many uses of humanist ethical theories." En Ana Vian & Consolación Baranda eds. *Letras humanas y conflictos del saber. La filología como instrumento a través de las edades*. Madrid: Instituto Universitario Menéndez Pidal/Editorial Complutense, 2008. 35-67.
- Facio, Bartolomeo. *De humanae vitae felicitate*. En Felino Maria Sandeo, *Epitome de regibus Siciliae et Apuliae*. Hannoviae: Typis Wecheliani apud haeredes Joannis Aubrii, 1611. 106-148.
- García Fuentes, Héctor Javier. "El uso de Aristóteles en el *Defensorium Unitatis Christianae*." *eHumanista* 50 (2022): 333-355.
- Garin, Eugenio. *La cultura del Rinascimento*. Milán: Il Saggiatore, 1995³ [1ª ed. 1964].
- Gerli, E. Michael. "Performing Nobility: Mosén Diego de Valera and the Poetics of Converso Identity." *La Corónica* 25.1 (1996): 19-36.
- Gómez Moreno, Ángel. "La *Qüestion* del Marqués de Santillana a don Alfonso de Cartagena." *El Crotalón. Anuario de Filología Española* 2 (1985): 335-363.
- Green, Otis H. *España y la tradición occidental: el espíritu castellano en la literatura desde 'El Cid' hasta Calderón*. Madrid: Gredos 1969. 3 vols.
- Kaplan, G. B. "Toward the Establishment of a Christian Identity: the *Conversos* and Early Castilian Humanism." *La Corónica* 25.1 (1996): 53-68.
- Lida, María Rosa. *Juan de Mena poeta del prerrenacimiento español*. México, D. F.: Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios/Colegio de México, 1950.

- López de Mendoza, Íñigo, Marqués de Santillana. *Respuesta del muy noble e sabio Obispo de Burgos a la Questión fecha por el noble [...] Íñigo López de Mendoza [...] al muy sabio e noble perlado*. En Mario Penna ed. *Prosistas castellanos del siglo XV*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1959.
- Lucena, Juan de. *De vita felici*. Jerónimo Miguel ed. Madrid: Real Academia Española/Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2014.
- Maravall, Juan. *Antiguos y Modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*: Madrid, Alianza, 1998³ [1ª ed. 1966].
- Maravall, Juan. *Estudios de historia del pensamiento español, I: Edad Media*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1973² [1ª ed. 1967].
- Marichal, Juan. “El proceso articulador del siglo XV: de Cartagena a Pulgar.” En *La voluntad de estilo: Teoría e historia del ensayismo hispánico*. Barcelona: Seix-Barral, 1957. 21-52.
- Medina Bermúdez, Alejandro. “El *De vita beata* de Juan de Lucena: un rompecabezas histórico (II).” *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 16 (1998): 151-156.
- Mena, Juan de. *Laberinto de fortuna*. Carla de Nigris ed. Barcelona: Crítica, 1994.
- Miguel, Jerónimo. *Introducción a Juan de Lucena, “De vita felici”*. Madrid: Real Academia Española/Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2014. 9*-164*.
- Morrás, María. *Prólogo a Alonso de Cartagena, Libros de Tulio. “De senetute”. “De los ofícios”*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1996.
- Morreale, Margherita. “El Tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad.” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 9.1 (1955): 1-21.
- Muñoz Solla, Ricardo, & Valero Moreno, Juan Miguel eds. “Conversos en la encrucijada, 1391-1492. Texto, exégesis, doctrina, historia e identidad.” *Philologia Hispalensis* 37.2 (2023).
- Navarrete, Ignacio. *Los huérfanos de Petrarca. Poesía y teoría en la España renacentista*. Madrid: Gredos, 1997.
- Perea Rodríguez, Oscar. “Enrique IV de Castilla y los conversos. Testimonios poéticos de una evolución histórica.” *Revista de Poética Medieval* 19 (2007): 131-175.
- Petrucchi, Armando. *La scrittura di Francesco Petrarca*. Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1967.
- Piccolomini, Enea Silvio. *De curialium miseriis epistola*. Wilfred P. Mustard ed. Baltimore: John Hopkins Press; Londres: Oxford University Press, 1928.
- Rico, Francisco. *Primera cuarentena y tratado general de literatura*. Barcelona: El Festín de Esopo, 1982.
- Rizzo, Silvia. *Il lessico filologico degli umanisti*. Roma: Storia e letteratura, 1984.
- Round, Nicholas G. “Renaissance Culture and Its Opponents.” *Modern Language Review* 57 (1962): 204-215.
- Schiff, Mario. *La bibliothèque du Marquis de Santillane*. Paris: E. Bouillon, 1905.
- Serverat, Vincent. *La pourpre et la glébe. Rhétorique des états de la société dans l’Espagne médiévale*. Grenoble: Université Grenoble Alpes Éditions, 1997.
- Tufano, Vera. “Il *De humanae vitae felicitate* di Bartolomeo Facio tra modelli classici e fonti patristiche.” *Mélanges de l’École française de Rome. Moyen Age* 128.21

(2016). [En línea](#).

Ullmann, Berthold L. *The Origin and Development of the Humanistic Script*. Roma: Edizioni di Storia e letteratura, 1960.

Valera, Diego de. *Espejo de verdadera nobleza*. Mario Penna ed. *Prosistas castellanos del siglo XV*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1959.

Verdín-Díaz, Guillermo. *Alonso de Cartagena y el “Defensorium unitatis christianae”*. Oviedo: Servicio de Publicaciones, 1992.