

## La palabra exiliada. El cronotopo como expresión de ideología anticultural

José Luis Ocasar Ariza\*  
(George Washington University, Madrid)

Las expresiones del espacio y del tiempo en el género del diálogo tienen, habitualmente, una función poco relevante, y sólo en las obras mayores aportan una categoría simbólica significativa. Los procedimientos para mostrar el espacio en que se enmarca el diálogo son, normalmente, sumarios y formularios; igualmente, a menudo el coloquio transcurre fuera del tiempo y sólo al final aparecen menciones a elementos exteriores que determinan el fin del diálogo.<sup>1</sup> Obras como *El banquete* de Platón, las *Tusculanas* de Cicerón o, en España, algunos diálogos de Alfonso de Valdés, Cristóbal de Villalón, Pedro Mexía o, entre los anónimos *El viaje de Turquía* o el *Diálogo entre Caronte y el ánima de Pedro Luis Farnesio*, entre otros, son excepciones entre la masa cuya atención al cronotopo es mínima, puesto que la argumentación es el elemento primordial para los autores del género.

Una demorada exposición de las circunstancias de espacio y tiempo tiene una variedad de razones dentro del género: acentúa la sensación de realismo<sup>2</sup> y al mismo tiempo proyecta a los personajes en un entorno que el lector puede imaginar y descodificar simbólicamente, es decir, aporta una información adicional macerada en la tradición literaria. El carácter de esta información, sin embargo, queda en la mayor parte de los casos preterida por los autores, más interesados en lo que se transmite por la vía de los parlamentos. También, por otro lado, la atención a las circunstancias de la enunciación puede causar que las palabras de los dialogantes pierdan valor universal, pasando de argumentos *ad humanitatem* a argumentos *ad hominem*, pues lo que resulta válido en ciertas circunstancias puede no serlo en otras.

Por estas razones, las complejidades que las circunstancias de espacio y tiempo proyectan sobre el coloquio son sentidas por los autores más como un problema que como una posibilidad. El autor, interesado en la argumentación, suele, por ello, recurrir a recursos muy codificados y de mero expediente para mencionar cómo el final del día lleva a terminar la argumentación, para señalar algún elemento del entorno que permita hacer una analogía o para enmarcar sumariamente el coloquio en un ámbito simbólico adecuado y normalmente tranquilo.

Algunos diálogos del siglo XVI, no obstante, deciden explorar en profundidad las posibilidades que las circunstancias de la enunciación proporcionan para caracterizar y contextualizar la argumentación. En la primera mitad de siglo destaca sobre todo el *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alfonso de Valdés, que con sus entradas y salidas de personajes, su embarque y sus parlamentos con el barquero, que las acotaciones llenan de acción (empujones, risas...), llevan el diálogo a un punto de gran dinamismo. En la segunda mitad del siglo XVI los *Coloquios de Palatino y Pinciano* de Juan Arce de

---

\* Trabajo realizado en el marco del proyecto financiado por el MINECO de España FFI2012-33903 (Instituto Universitario Menéndez Pidal, UCM).

<sup>1</sup> Jesús Gómez (1988: 30 y 37); Vian Herrero (2010: CCLXII). Ferreras (603) puntualiza que tres cuartas partes de los coloquios presentan un espacio referencial específico, si bien el tratamiento es habitualmente tópico.

<sup>2</sup> Por ejemplo, según Sigonio (184) la ausencia de mención a circunstancias de lugar y tiempo acarrea falta de credibilidad: "Huius enim praeteritio officii incredibile est quantum ei sermoni adimat auctoritatis et fidei, ut cum ea legas quae nec temporis nec loci habeant commemorationem, prorsus ut sunt, falsa et ficta esse existimes".

Otálora llevan el tratamiento del espacio y el tiempo a complejidades y hallazgos sin precedentes en el género.<sup>3</sup>

La riqueza de las referencias al entorno espacial de los *Coloquios* de Otálora es abrumadora. Su estudio detallado (desde la cartografía del territorio recorrido, absolutamente explícito en distancias y toponimia, hasta la realista presentación de ventas, dormitorios y mesones) es susceptible de adquirir grandes dimensiones. Pretendemos en este artículo analizar aquellos aspectos de la representación espacial que actúan como expresión simbólica de una ideología basada en la crítica y el secreto.

### 1. “Bien es que volváis a la plática, pues somos vueltos al camino”

Palatino y Pinciano conversan a lo largo de su viaje entre Salamanca y Valladolid en los trayectos de ida (jornadas 1-7) y vuelta (8-17), que presentan diferente extensión debido a los distintos recorridos que siguen.<sup>4</sup> Las dos urbes se presentan en gran medida como entes intercambiables, polos similares de un recorrido de ida y vuelta. Ambas ciudades castellanas, universitarias, son comparadas en la jornada VIII, estancia 2ª, en un momento estructuralmente destacado: el comienzo del viaje de regreso, cuando el recuerdo de ambas está fresco y presente en los estudiantes. En el cotejo de las virtudes y defectos, como ocurre a menudo, se omite una sentencia clara que determine una jerarquía que ponga conclusión tanto a los *laudes urbium* como a la deprecación contra la otra ciudad.<sup>5</sup>

Ambas poblaciones, no obstante, no son escenario del diálogo. En puridad, sólo el comienzo de la jornada VIII tiene lugar dentro de los muros de Valladolid y constituye una escena sin materia debatible, llena de acción y de desconcertante ambigüedad con unas mujeres. Las primeras palabras de la obra se pronuncian ya fuera de Salamanca,<sup>6</sup> y las llegadas a las poblaciones, villas, aldeas o posadas intermedias son marcadas por el hecho de que las cuestiones de la vida cotidiana (concertar alojamiento, pensar los caballos, comer, etc.) pasan a reemplazar la materia debatible, que se refugia en el camino. Arce de Otálora elige para su coloquio y para el *thema* principal un escenario variable y, básicamente, rural.

La muy meditada estructura de los *Coloquios* está basada en la homología entre marco dialógico y temática debatible: un marco variable hace posible la aparición de múltiples asuntos opinables. Pero, teniendo en cuenta que el *thema* principal es la vida del letrado, el cual es eminentemente urbano, vinculado a las aulas universitarias y al

<sup>3</sup> Bajtin definió el cronotopo como “la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura” (Bajtin, 237) y en sus análisis se centraba especialmente en las cuestiones temporales. Dentro de los distintos tipos de cronotopo, nos centraremos obviamente en el del camino, que es el más importante en la novela (251) y el que configura los *Coloquios* de Arce. La pregunta básica es, como dice Deffis de Calvo (140), “¿de qué manera puede el cronotopo dar cuenta de los desplazamientos semánticos entre el sentido literal y el no literal de las alegorías espaciotemporales?”

<sup>4</sup> El primer viaje desde Salamanca transcurre por las localidades de Valparaíso, Corrales de los Ciegos, Zamora, Toro, Villalar, Tordesillas y Simancas; el segundo, partiendo de Valladolid, por Villanubla, Medina de Rioseco, Medina del Campo, Valdeastillas, Carpio, Fresno, El Pedroso, Arcediano y Moriscos.

<sup>5</sup> “PINCIANO: [...] quédese por sentenciar la causa y dése el proceso a un tercero sin sospecha, y a cada una de las partes le quede su derecho a salvo para allegar de nuevo lo que quisiere. Porque tampoco quiero que por mi sentencia valga menos Salamanca, pues es nuestra madre, donde tenemos nuestro domicilio, y no es justo que por nosotros pierda punto de su honra, sino que quede en su estado y buena fama, *sine villa capitatis diminutione*. Que yo, aunque he abogado por Valladolid, no tengo menos afición ni obligación a Salamanca ni os podré negar que tenga cosas particulares excelentes y dignas de loar. Todos los pueblos para los buenos y virtuosos son buenos, y para los ruines, ruines” (634). Desde ahora, los números entre paréntesis remiten a mi edición de los *Coloquios*.

<sup>6</sup> “PALATINO.- Agora que estamos fuera de Salamanca [...]” (27) son las primeras palabras del diálogo.

mundo del derecho y los tribunales, las opciones naturales de Arce podrían haber sido un jardín o patio (como se hace en *El Sholástico*), una casa o sala (como el diálogo en segundo grado de la *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente*), calles (como en el *Aula de Cortesanos* de Castillejo o el *Coloquio sobre la dentadura* de Martínez de Castrillo), una iglesia (bien sea en el interior, como en el *Diálogo de Lactancio y un Arcediano* de Alfonso de Valdés, bien sea en el exterior, como en el *Coloquio del convite* de Pedro Mexía). En lugar de eso, Arce de Otálora saca a sus personajes del entorno urbano, en una disociación tema/escenario que suscita algunas preguntas.

Para Arce, la palabra empieza allí donde termina la ciudad, de tal modo que al final de la jornada VII la conversación se detiene cuando los estudiantes vislumbran la Puerta del Campo de Valladolid (que daba a la calle de Santiago) y en la jornada XVII, al llegar a Salamanca. Es decir, los *Coloquios* empiezan y terminan en el extrarradio, fuera de la urbe. Los muros de las ciudades no acogen la palabra de los estudiantes, como si la materia universitaria y jurídica se arrancase de su contexto natural.

Que el diálogo tiene como requisito esencial un entorno no urbano lo pone de manifiesto un detalle: al llegar a Valladolid y separarse, se puede entender que los dos amigos quedan en verse al día siguiente: “Entendamos mañana, que es día de San Miguel, en ver la feria y las damas” (600). Sin embargo, ese día y los siguientes que supuestamente pasaron juntos Palatino y Pinciano no son materia dialógica y lo que los amigos pudieran haber hablado no se incorpora a la obra. Arce deja en el silencio dialógico esos días vallisoletanos y sólo al emprender el regreso la palabra de los estudiantes pasa a lo escrito. Lo que se dice dentro de los muros de la ciudad no es recogido por la escritura, que parece no encontrar en ellos las condiciones de su desarrollo. En este sentido, el silencio de la obra puede ser tan elocuente como sus palabras. ¿Por qué excluir el marco urbano de una conversación que transcurre por multitud de escenarios y toca una gran variedad de temas?

Al establecer el pacto dialógico, Palatino y Pinciano hacen explícitas las condiciones del camino al que su diálogo está vinculado: “Nosotros salimos a holgarnos y no a otra cosa; procuremos de buscar ocasiones y medios para ello” (27); la vía “es camino real fresco y llano y abonado” (29)<sup>7</sup>; y precisamente ofrece “libertad de hablar en todo”, pues “por estos campos no nos han de oír sino las aves del aire” (59).

La libertad de expresión que proporciona el alejamiento de la urbe se hace en los *Coloquios de Palatino y Pinciano* un rasgo y un requisito. No se trata de la *parreshía* política de la democracia, sino de su correlato *in absentia*. En efecto, los estudiantes insisten una y otra vez en que el motivo del viaje es la recreación, el holgarse. El placer se asocia al camino que representa la vida humana, según Pinciano: “El hombre, dice el Filósofo que es animal sociable y alegre y conversable. Si esto no se muestra en el camino, ¿dónde se ha de mostrar?” (62). Conversación, placer y camino forman una tríada que fundamenta la hermenéutica de los *Coloquios*, pues la obra propone la vindicación del placer como motor vital y dicha vindicación huele más a epicureísmo que al mensaje cristiano que considera la vida como un valle de lágrimas.

<sup>7</sup> El camino ancho y cómodo era una evidente imagen de la condenación desde la moralización de la mitología clásica, como imagen de la elección de una vida fácil y regalada. La letra pitagórica es su emblema y sus menciones son numerosísimas. Por ejemplo, para Sancho de Muñón, *La tercera Celestina*, el camino ancho es la guía a la muerte eterna (313). Cuando en la jornada XVI, estancia 5, la vía se divide en tres, el primer pensamiento de Palatino es tomar el camino ancho (1299) y cuando, por tomar el estrecho, llegan equivocadamente a Aldeanueva del Arzobispo (hoy Aldeanueva de Figueroa), Pinciano afirma que la elección ha sido “*rectum ad errore*” (1302). Es difícil exagerar la importancia de estas afirmaciones, que representan una radical divergencia respecto de las lecturas moralizadas imperantes.

Se debe tener en cuenta que, aunque hoy estemos lejos de la idea de que el epicureísmo consiste únicamente en la entronización del goce material como *summum bonum*, a mediados del siglo XVI el superficial e insuficiente conocimiento de la doctrina de Epicuro activaba en las mentes inquisitoriales la alarma ante cualquier mención reseñable del placer, especialmente en obras didácticas.<sup>8</sup> Por eso, por tratarse de un diálogo de tono marcadamente hedonista, crítico contra el sistema educativo e irónico con respecto a la iglesia, la nobleza, la monarquía y muchas otras instituciones sociales, el discurso que Arce pone en boca de sus interlocutores no podía tener lugar en el ámbito urbano que en principio le estaría destinado según el *decorum*, pues dicho discurso requiere sobre todo libertad, y el subtexto es que en la corte no la hay.

Al analizar la vinculación de los asuntos debatibles con el cronotopo, se advierte bien que el *thema*, es decir, la vida y trabajos de los letrados bajo el lema bíblico “Qui addit scienciam addit dolorem”, es siempre tratado en ámbitos alejados de la urbe. Las estancias que se dedican a él son las siguientes: III, 4-7; IV, 5-11; VI, 5; VII, 6-9; VIII, 4-8; IX, 4-8; XI, 2-6; XII, 1-8; XIV, 8-10; XV, 4-8; y XVII, 3-4. En varias de ellas se vincula específicamente (casi siempre por Palatino) la materia principal con el apartamiento de poblado:

-“De aquí adelante, que le habemos perdido de vista [a Valladolid] iremos saliendo de su jurisdicción y podremos levantar la liebre y hablar en otra cosa” (634);

-“Ya estamos en el camino real y no tenemos más que hablar de Toro ni de sus cosas. Continuemos con nuestra materia [...]” (246);

-“Lo que faltare deste auto se podrá quedar para otro día, que ya llegamos a los arrabales” (372);

-“Ya que caminamos ribera de Duero arriba, como los zamoranos, razón es de continuar nuestra historia, que me parece que ha mil años que no hablamos en ella” (419);

-“Y agora que estamos en el camino real y no tenemos que hablar de Zamora, será bien que cumpláis la postura y comencéis a contar algo de nuestros duelos y dejar los ajenos [...]” (186);

-“Quédese por agora, que a buen tiempo se nos acabó el punto, que ya estamos a las puertas desta buena villa de Rioseco, donde podremos hacer una estación y parar un poco a dar cebada” (766);

-“La enmienda será que agora, como salgamos al camino, hablemos otro tanto y más en burlas [...] aunque ya, como nos vamos acercando a Salamanca, no habrá burla ni cosa que nos regocije ni dé placer” (1154);

-“Bien es que volváis a la plática, pues somos vueltos al camino” (1229).

Queda explícitamente formulada la relación que tiene la conversación sobre la educación con el camino, es decir, con un ámbito alejado de la ciudad. Se debe plantear la tesis de que el viaje de Palatino y Pinciano es un alejamiento de los centros de

<sup>8</sup> Una más ajustada apreciación de la doctrina del Jardín la emprenden Erasmo y los humanistas italianos. Cuando Timoteo elogia los jardines de Eusebio relacionándolos con los Epicuro en el erasmiano *Banquete religioso*, este no solo no discrepa, sino que denuncia cómo el lugar se vincula con un placer honesto. Y en el *Epicureus* encontramos el famoso *Nemo magis promeretur cognomen Epicuri, quam adorandus ille Christianae philosophis princeps*. (Nadie merecería mejor el nombre de epicúreo que el adorado creador de la doctrina cristiana). A partir del siglo XVI se va desarrollando lo que Michel Onfray ha titulado *El cristianismo hedonista* o sea, la infiltración del epicureísmo desde Erasmo a Montaigne. En España destaca la *Defensa de Epicuro contra la común opinión* (1635) de Francisco de Quevedo, si bien éste pretende hacer un Epicuro estoico y cristiano.

conocimiento canónico, las ciudades universitarias, que simbolizan la *paideia* de la España del XVI. Los *Coloquios* serían así, desde la representación del espacio, un alegato contra todo el sistema cultural del quinientos (defendimos esta tesis en Ocasar 2008).<sup>9</sup>

## 2. El espacio del saber

No obstante, aunque Arce de Otálora establece el diálogo principal en un territorio asocial, esto no debe ser entendido como que la obra propone una misantropía radical o que se sitúa en los ámbitos de la abstracción. Por un lado, cada día los interlocutores hacen alto en pueblos y posadas; la sociabilidad, por lo tanto, no está alejada de las circunstancias del coloquio. Por otro, Salamanca, la *alma mater*, el símbolo del conocimiento al que se renuncia, es el lugar al que se regresa, como si, después de desmenuzada la academia, la vida en el exterior no fuese ya posible.

Con respecto a la primera cuestión, podría pensarse que si Arce pretende denigrar la sociedad española, sus interlocutores quedasen en una especie de limbo, en esa indiferenciación del cronotopo que hemos afirmado es el tratamiento general del diálogo renacentista, y también el de la novela griega de aventuras, como analiza Bajtin (252 y ss.). Pero paradójicamente, apenas podríamos encontrar obra en el Renacimiento español en que los referentes sociales estén más presentes. No sólo los pueblos y villas por los que pasan Palatino y Pinciano son explícitamente citados y documentados, sino que en casi cada parlamento hay referencias y alusiones a usos sociales, personajes, saberes, anécdotas, notas locales, costumbres, hechos históricos, retratos vívidos de la cotidianidad, refranes, dichos, descripciones, etc. En cada parada los dialogantes nos describen las casas de hospedaje, las dueñas, la comida que ingieren, las acciones cotidianas. El referente real es abrumador y los *Coloquios* se caracterizan por su inequívoco realismo, irónico pero luminoso. La presencia de los interlocutores en su entorno es cómoda y propia de *connoisseurs*; relatan leyendas y usos locales, la historia de monasterios, castillos y personajes, relacionan continuamente los temas de conversación con amigos o con figuras históricas. Arce luce su experiencia de viajero avezado y despliega multitud de detalles de la vida cotidiana, fundiendo el humanismo y el costumbrismo.

Aparentemente es difícil conciliar esta idea con la tesis de una crítica holística a dicha sociedad y a su sistema cultural; cuando el rechazo a la realidad social fundamenta una obra, como ocurre, por ejemplo, en el anónimo *Diálogo de Scipión Africano y Sócrates*, las referencias espaciotemporales suelen desaparecer y los personajes debaten en un escenario idealizado fuera del tiempo y, en este caso, en torno a la edificación de una aldea ideal.

El diálogo de Arce, por el contrario, fiel a su espíritu escéptico, no se proyecta hacia un mundo ideal ni propone utopías al estilo de Moro ni retratos perfectos al modo ciceroniano.<sup>10</sup> La crítica no parece edificar un hombre ni una sociedad nueva, sino que

<sup>9</sup> El vínculo de la conversación y el camino es explotado desde la Gracia clásica, con los peripatéticos (O'Sullivan 2011). En general es vehículo adecuado para la narración (*El sobremesa y alivio de caminantes* de Timoneda), pero para los diálogos y obras ideológicas hay que tener en cuenta las palabras de Pérez Cortés (1998, 46): “En ciertos lugares debe observarse silencio absoluto, en otros se habla con dios y a dios, en otros se recibe instrucción, palabras de consuelo o simplemente se tratan cuestiones seculares. Esta jerarquía de lugares impide o propicia cierto uso de la palabra. Es pues, el mismo error el que hace decir cosas muy dignas en lugares impropios y obscenidades en lugares respetables. Sólo hay algo que unifica esta dispersión extraordinaria de sitios: la necesidad en todos ellos de mantener alguna forma de autocontención verbal”.

<sup>10</sup> El mismo tratamiento antiidealista referido a la amistad lo hemos analizado en “La amistad dialógica en tiempos recios” (Ocasar 2014).

acepta los comportamientos y usos sociales no sólo sin querer discordar, sino deseando conscientemente mimetizarse: “Las cuatro témporas y días de ayuno, ayunarlas hemos como lo manda la Sancta Madre Iglesia, porque somos obligados y por no dar mal ejemplo” (52); “Ahora me aparto un poco a rezar y a hacer del hipócrita, como vos soléis; por que no me tengan estos mis feligreses por profano, quiéroles dar buen ejemplo” (707).

Ésta es la sutileza y la dificultad de la obra de Arce: pasar revista corrosiva a los fundamentos de la sociedad desde dentro, a través de unos personajes integrados y en principio arquetípicos y reconocibles.<sup>11</sup> Reconocemos aquí una táctica de raigambre escéptica: ante la imposibilidad de creer fuertemente en un ideal alternativo, el escéptico se adapta a los usos sociales imperantes, pues no tiene otros.<sup>12</sup>

No hay otro mundo. Por eso Palatino y Pinciano vuelven a Salamanca, de cuyos muros salieron para holgar y para criticar, pues ambas actividades se hallan proscritas dentro del mundo urbano,<sup>13</sup> si dejamos aparte pasatiempos inofensivos y murmuraciones vecinales. La verdaderamente demoledora crítica que se hace al sistema educativo —y por extensión a toda la *episteme* de la época— se realiza *fuori le mura*, constatando que las condiciones de la palabra en la España del quinientos eran restrictivas. Los caminos son los reinos de la libertad, donde sólo los pájaros del aire pueden oír a los que conversan. Posadas y pueblos son los puntos de sociabilidad y en ellos los diálogos o bien desaparecen, pues se dirigen a terceros personajes —desde la reina Juana hasta los criados y mesoneros— o bien son escamoteados por el autor a la llegada, o bien se emplean en descripciones de la comida y bebida y consideraciones acerca de ellas. El hombre es animal social, según el lugar común aristotélico, pero esta sociabilidad se presenta en el diálogo mediante una palabra amortiguada.<sup>14</sup>

La crítica del sistema epistemológico que mantiene la sociedad sólo puede realizarse si queda asignada a una topografía que asegure la libertad, y tal lugar sólo puede ser el camino y la lejanía de oídos delatores. Este rasgo es un correlato espacial del tratamiento de la amistad (en la traducción que Arce realiza del Plutarco erasmiano), analizada en otro lugar (Ocasar 2014). Si allí se propugnaba la crítica libre como una característica de la amistad (que debe huir de la lisonja y afrontar los reproches del que, por hacerlos, no es enemigo sino amigo), aquí se establece, desde el cronotopo, que la crítica debe realizarse lejos de los oídos no amistosos, al no cumplirse en la sociedad el requisito de considerar al crítico como un amigo, sino como un hereje o un desleal.

<sup>11</sup> La figura del estudiante como personaje paradigmático se encuentra descrita en M. Chevalier (1982, 1-18).

<sup>12</sup> Sexto Empírico señala que, al suspender el juicio para conseguir la ataraxia, la norma de vida práctica debe ser "...un tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, que nos enseña a vivir según las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales" (*Esbozos Pirrónicos*, 57). Esto es lo que pondrá en práctica Montaigne, lo cual es socialmente conservador, por supuesto. Vid. J. L. Suárez Sánchez de León (1997). Estas consideraciones han sido ya tratadas en Ocasar 2004 y 2008.

<sup>13</sup> “PALATINO: [...] aunque ya, como nos vamos acercando a Salamanca, no habrá burla ni cosa que nos regocije ni dé placer” (1154). Sobre esto volveremos en las conclusiones.

<sup>14</sup> El rechazo a tratar del tema con terceras personas es explícito: “PINCIANO.-Mejor es que nos sobre [el tiempo] y que nos vamos de espacio a nuestro placer, hablando con los que topáremos. PALATINO.-No tenemos de hablar sino a solas, y volver a nuestro tema, que le habemos olvidado mucho” (1037). La representación de la *phronesis* dialógica en Arce contrasta con formulaciones mucho más radicales en diálogos coetáneos con los que, sin embargo, está claramente conectado, como *El Crotalón* o el *Viaje de Turquía*. Palabras de Pedro de Urdemalas en esta última obra: “El caso es que la verdad es hija de Dios y yo soy libre y nadie me ha de coser la boca, que no la dexaré de decir donde quiera y en todo tiempo” (117).

### 3. “Malcontentos de república”

Se desprende de aquí que el apartamiento de los amigos para diseccionar el sistema del saber no es una misantropía sin lugar y fecha. La propuesta de los *Coloquios* no es la soledad o el eremitismo. Como escribía el amigo en la carta inicial del diálogo, la soledad de la aldea es difícil de sobrellevar (15). Y ya ha quedado apuntado que los estudiantes se adhieren a la definición aristotélica del *zoon politikon*. La extrema sociabilidad de Palatino y Pinciano, que, intuimos, debe de haber sido la de un Arce de Otálora integrado y respetado, conlleva una antropología positiva o al menos risueña. Son las circunstancias las que obligan al apartamiento y al silencio. No es la naturaleza del ser humano la que empuja a lo apartado, sino España y sus circunstancias.

De acuerdo con este planteamiento, podremos relacionar este diálogo con otros textos con los que comparte rasgos que podrían permitir establecer una familia ideológica sintomática de una veta dentro del humanismo y con conclusiones que afectarían a la cultura general del siglo.

En primer lugar, al considerar los *Coloquios de Palatino y Pinciano* como un ataque al sistema cultural del quinientos, enlazamos esta obra con otras que en la literatura áurea son susceptibles de ser entendidas como expresión de un descontento generalizado con la estructura mental y educativa del país. No otro es el horizonte del ya mencionado *Diálogo de Scipión Africano y Sócrates*, anónimo y posiblemente de mediados del siglo XVI, es decir, coetáneo de los *Coloquios de Palatino y Pinciano*. En el prólogo, el autor, imposibilitado de habitar en la república platónica ni en la ciudad de Dios agustiniana, decide “aborrecer las otras, y escondiéndome en algún lugar solitario comenzar a carecer de la elación de señores, de la soberbia de ricos, de la ignorancia del vulgo y, en fin, de todo, porque todo me enfastidiaba” (Vian ed. 1223). Presenta entonces a Escipión y a Sócrates, “malcontentos de república”. El primero, como el autor, busca alejarse de una sociedad corrompida, pero debe seguir la naturaleza social del hombre.<sup>15</sup> Encuentra a Sócrates, “que suele huir lo poblado” y comienzan un diálogo mucho más filosófico de lo que suele ser habitual en el quinientos español. Tras afirmar que el saber no proporciona felicidad (1229), Sócrates expone una filosofía de búsqueda de una verdad que es más religiosa que filosófica y que requiere “derribar las fuerças al entendimiento para conocer este Solo que en el conocimiento de no merecer conocerle suele hallarse” (1231). En esta versión renacentista de la escalera del *Tractatus* de Wittgenstein, que había que arrojar después de haber subido por ella (es decir, un conocimiento basado en la imposibilidad del conocimiento), los interlocutores deciden apartarse del mundo en mutua compañía, pues “la empresa que tomamos de buscar el Solo no sufre soberbias ciudades ni conversaciones diversas” (1233).<sup>16</sup>

Los interlocutores se muestran desengañados ante la falsedad global de sus respectivas sociedades, Roma y Atenas,<sup>17</sup> y por ello su diálogo tiene lugar en un poco

<sup>15</sup> El autor, “para no venir en el extremo de Timón [el misántropo]” (1223), decide fundar una pequeña aldea. Escipión afirma que “la soledad no del todo me contenta porque no carece de inconvenientes” (1225). Igualmente, Sócrates afirma que “soledad y contentamiento no se hallan” (1227).

<sup>16</sup> El cronotopo del encuentro, diferente al del camino, se hace por consiguiente eterno en esta obra, anclado en la abstracción. Escipión y Sócrates quedan para siempre detenidos en ese encuentro-búsqueda inmóvil. El camino que, dicen, van a emprender, no es parte del coloquio.

<sup>17</sup> Hay que matizar que Sócrates se muestra menos insatisfecho que el Africano, pues Atenas ha sido para él escuela de sociabilidad, donde él ha tenido que soportar y ser soportado. No obstante, renuncia a ella en solidaridad y homenaje a Escipión (1233). Por otra parte, un lector del siglo XVI, como un contemporáneo, ya sabía a qué atenerse sobre el pago de Atenas a su filósofo. La muerte de Sócrates es un dato relevante en la historia de las relaciones entre el pensamiento crítico y las sociedades donde pretende desenvolverse.

preciso paraje, solitario y apartado e implícitamente próximo a ambas; poco importa la distancia real entre las dos ciudades: Roma y Atenas están hermanadas en el universo cultural del Humanismo, configurando una continuidad. Escipión y Sócrates se sitúan fuera de lo poblado pues, aunque el discurso compartido que elaboran tiene, como ha notado Vian, un sesgo más religioso que filosófico (con la separación entre filosofía y teología propia del humanismo), lo cierto es que en ningún momento aparece rasgo doctrinal alguno del cristianismo: los interlocutores van a buscar el Solo y a fundar una aldea sobre la Virtud. El término *Solo* aplicado a Dios está lejano de la terminología cristiana ortodoxa,<sup>18</sup> y la virtud es un concepto no necesariamente religioso. Esta peculiaridad del *Diálogo* tiene que ver, sin duda, con que la obra haya permanecido inédita. El paisaje espiritual del diálogo anónimo es una especie de yermo existencialista, un vacío simbólico del que ha desaparecido cualquier religión conocida. La iglesia podía cobijar a Lactancio y al Arcediano de Alfonso de Valdés cuando se trata de reformar el catolicismo, pero aquí las inquietudes religiosas del anónimo no encuentran un marco homólogo y deben transcurrir en un espacio abstracto exterior a toda topología cristiana.

El apartamiento de las urbes es uno de los modos simbólicos de la crítica social, que, en tiempos recios, busca el modo de desenvolverse. En el caso del *Diálogo de Scipión y Sócrates*, el tono filosófico que mantienen los interlocutores está en correspondencia con un marco dialógico también inconcreto y abstracto; la aldea ideal es inalcanzable: “Darémosle el término de la tierra pequeño; estenderemos su jurisdicción por la parte del entendimiento hasta el cielo” (1234). Esta inconcreción implica y al mismo tiempo limita una interpretación social.

El carácter claramente marginalizado de la crítica, desplazada al exterior de la ciudad, se ve mejor en *El solitario en la corte*, la primera de las *Paradojas racionales* de Antonio López de Vega. Se trata de un diálogo de 1654, inédito hasta el siglo XX,<sup>19</sup> como los de Arce de Otálora y el anónimo coetáneo. Diferente época, pero paralelismos muy destacados. Según el propio López de Vega, este coloquio se escribió bastante antes que los demás, en estilo más ofensivo, y se corrigió posteriormente para poder obtener los permisos de impresión (35). Es el mismo caso que la obra de Arce, cuyo proceso genético revela una larga labor de enmiendas y correcciones con vistas a la imprenta, labor que en muchos casos atenuaba los rasgos más conflictivos del coloquio.<sup>20</sup>

El señor Gerardo es la figura principal del coloquio *El solitario en la corte*. El narrador (pues se trata de un diálogo de enunciación indirecta), llevado por un amigo, acude a su casa, que es descrita con cierto detalle: se trata de una casa y jardín cerca del campo, es decir, en los límites de la ciudad, donde vive rodeado de libros y apartado de todos, excepto de algunos buenos amigos. El jardín, a donde el señor Gerardo conduce a

<sup>18</sup> “El único” (Al-Ahad) es el primero de los noventa y nueve nombres de Dios, según el Islam. Es llamativo que la crítica del *Diálogo de Scipión y Sócrates* no haya prestado más atención a esta singular denominación que remite, en mi opinión, sobre todo, al Uno de Plotino; véase la *Enéada* VI, cuya lectura por parte del autor del XVI es, creo, más que probable. La existencia de menciones de Plotino en *La ciudad de Dios* de San Agustín es, en mi opinión, insuficiente para remitir a la obra agustiniana como fuente principal del *Diálogo*.

<sup>19</sup> Se encuentra en el ms. 7903 de la BNE y fue transcrito por Erasmo Buceta en 1935. Hay una edición moderna (2005) de Máximo Higuera, a cuyas páginas remiten mis citas. López de Vega (ca. 1586-1656) fue también tratadista de la nobleza, como Arce de Otálora, y como él dejó su última obra, un diálogo, inédito.

<sup>20</sup> Poco a poco van aflorando evidencias en las letras europeas de los procesos de atenuación expresiva efectuados en las reescrituras. Para el caso de los *Dialoghi* de Torquato Tasso, ver A. Corsaro (2012, esp. 176-177).

sus invitados para charlar, “era espacioso, con proporcionada distribución de cuadros y frutales, con algunas fuentes a trechos de forma, artificio y surtidores diferentes, las calles limpias y cubiertas de diversos géneros de parras, las paredes enramadas de jazmines y mosquetas, y todo con tal aseo que mostraba bien la perpetua asistencia y atención de su dueño” (41). La importancia que López de Vega asigna al espacio se convierte en tema del coloquio durante los primeros momentos del mismo, pues a preguntas del narrador, que encuentra contradictoria la voluntad de retiro y la ubicación de la casa en las lindes de la ciudad, el solitario explica las razones del emplazamiento de su villa. “Ni por contemplativo ni por espiritual me he retirado de los concursos” (43), explica. El desierto de una aldea no le conviene por la malicia y el cotilleo de las gentes. La corte, donde nadie repara demasiado en los otros, le proporciona la discreción para estar “sin atender a más que a gobernarme por el dictamen de la razón” (44). Una vez más, notemos que la religión ha desaparecido y que el gobierno de uno mismo según la razón está simbolizado en ese jardín trabajado por el continuo cuidado de su dueño y que se encuentra oculto en el interior de una casa en los límites de la sociabilidad.

El señor Gerardo elabora entonces un extenso alegato contra la forma en que los españoles sienten la cultura y el modo en que discuten y argumentan. Como Arce, proclama que la posibilidad de conversación es un gran argumento a favor de la corte y en contra de la aldea, pero asegura que a Madrid apenas llegan extranjeros de sus patrias “donde las letras tienen más estimación” (48) y que para los españoles “batallas son para ellos las disputas” (51). “Raros son los que tratan de investigar la verdad, de ostentar ingenio y erudición, todos” y “de los faltos de letras, los que en aquella buena disposición de ingenio más sobresalen, son los más intolerables” (51). Cansado, en fin, de la agresividad dialéctica y de la falta de humildad y curiosidad de los nacionales, se ha retirado a su villa, ocupado “sólo de gobernar pacífica y cómodamente la vida privada” (60). Finalmente, el narrador le declara su envidia por “la facultad que a v. m. concedió el cielo para guiar sin embarazo el discurso de su vida por el camino de su inclinación” (63).

En el coloquio de López de Vega el apartamiento es al tiempo extremo y medido: la casa está situada en el límite de la corte, como corresponde a una topografía de la prudencia y expresa la necesidad de conciliar la sociabilidad natural con una imposible convivencia.<sup>21</sup> El ambiente nacional se presenta como invivible debido a la ausencia de *phronesis* asociada a la cultura. Las letras están ausentes de la educación nacional y ello produce hombres de *fastus tartareus*, *supercilium cerbereum*, en palabras que Gerardo toma de Julio César Escalígero.<sup>22</sup> No es, pues, misantropía

<sup>21</sup> En este sentido supone un paso más en el camino hacia una especie de vacío exterior del humanista del que habla Suárez (2008) cuando menciona “este equilibrio de la nueva vida en el recogimiento de sus gabinetes, gabinetes que, por su localización en el ámbito de la ciudad y la corte, limita las tendencias escapistas que hay en el interior de todo proyecto de vida intelectual” (121). El solitario sitúa su biblioteca y jardín escapando de la corte pero aún sin caer en el eremitismo. Cabe establecer que un apartamiento del mundo desde la perspectiva racionalista o ilustrada es un imposible, dado el carácter esencialmente humano y comunicativo de estas orientaciones, que no participan de un *ethos* divino que empuje a la negación del mundo. El caso de *El misántropo* (1666) de Molière es paradigmático de las contradicciones entre alejamiento y racionalismo: Alceste afirma que desea apartarse del mundo pero se mantiene a tiro de los personajes y acciones que detesta. Para un panorama sobre los elogios de la soledad en los diálogos españoles, vid. J. Gómez (2004, 34 y ss.).

<sup>22</sup> Esta breve cita que hace López de Vega merece ampliación. Dice Scalígero: “Los españoles tienen un severo estilo de vida, se exhiben cuando se sientan a la mesa de otro hombre, son fieros bebedores, habladores, bulliciosos, su arrogancia es demoniaca, su falta de respeto infernal, su agresividad asombrosa; su avaricia monstruosa; son fuertes en la pobreza, su firmeza en la fe es preciosa, son envidiosos de todas las naciones y todas están envidiosos de ellos” (*Hispanis victus asper somi, alienis*

general, sino rechazo íntimo a las formas de un pueblo incivil: “que no es mi soledad odio de la especie de los hombres, sino de los concursos y conversaciones de Madrid” (61).

El repudio ante las formas culturales de la España áurea se plasma, por lo tanto, en ciertos escenarios que sufren una evolución: entre las formas abstractas de la evasión social del *Diálogo entre Scipión y Sócrates* y el refugio interior de un jardín situado en los límites cívicos de *El solitario en la corte*, los *Coloquios de Palatino y Pinciano* suponen, con su dinamismo entre las urbes del saber, una vía intermedia: la de la confianza en la palabra y en la comunicación como expresión de un mundo fascinante y tejido simbólicamente de palabras, pero que comporta una selección de interlocutor y de *cornice*. La palabra se exilia, pero aún se confía en ella para relacionarse entre hombres y para expresar el mundo.

#### 4. Linajes de la ignorancia

La huida del paisaje político en estos tres diálogos se asume desde posiciones ideológicas relacionadas de diversas maneras con el escepticismo. En el *Diálogo de Scipión Africano y Sócrates*, el primero disuade al segundo de encontrar ningún contenido en el saber humano: “Aquí verás claramente que el contentamiento que buscas en ese saber no le hay; porque si le hubiera no viniera el deseo de allí sin alguna parte del contentamiento que le precedió” (1229). Ese “derribar las fuerzas al entendimiento”, dado que “es muy ajena la natura celeste de la terrestre, y de los materiales desta no se edifica allá”, supone negar la posibilidad humana del verdadero conocimiento, que sólo puede confiar en Dios como garante de la legibilidad del mundo. Esta es la vía fideísta del escepticismo que floreció con ciertos autores a partir del siglo XVI.

En las *Paradojas racionales* el escepticismo es también explícito: afirma el señor Gerardo que “he llegado a conocer cuán poco se sabe y que donde más se aprende, se aprende poco más que a disputar, quedando siempre la verdad en duda” (54). Y al final, el narrador confiesa que él mismo seguiría la senda del apartamiento de su interlocutor, salvo que en su debilidad, necesita de la sociabilidad: “Yo he menester a todos; v. m. a nadie” (64). La *phronesis* escéptica recorre todas las paradojas de López de Vega, defendiendo los interlocutores privilegiados las diferencias en los puntos de vista, la tolerancia, la razón, la adaptación y el mimetismo,<sup>23</sup> el rechazo a la confrontación y a la violencia, y el gobierno de la intimidad ante una sociedad envilecida por la arrogancia y la ignorancia.

Tanto los *Coloquios* de Arce de Otálora como las *Paradojas* de López de Vega funden su postura escéptica con una orientación epicúrea basada en el placer como guía de las acciones humanas tendentes a la felicidad. Del epicureísmo del primero nos hemos ocupado en varias ocasiones, especialmente en el epígrafe 5. 1. de *La lucha invisible* (2008). Es el placer la clave que explica el rechazo de Arce hacia la vida del letrado, privada de contentamiento, maltratadora del cuerpo y, en última instancia, sin reconocimiento en España, pues “la antigua creencia de que el saber acerca al poder está en abierta crisis desde la segunda mitad del siglo XVI” (Maravall 44). El señor Gerardo de *El solitario en la corte* está retirado en su cuidado jardín, gozando de una buena vida:

---

*mensis largi, alacres bibaces, loquaces, iactrabundi, fastus tartareus, supercilium cerbereum, avaritia immanis, paupertate fortes, fidei firmitas ex pretio, omnibus nationibus & invisibilibus* Poetics libri septem, lib. III, c. 17. Vid. Leerssen, 270. La cita hizo fortuna y aparece en la *Descriptio Orbis & omnium ejus Rerumpublicarum* de Lucas de Linda (245) al poco de morir López de Vega.

<sup>23</sup> La Paradoja Quinta / Diálogo Cuarto supone un auténtico prontuario del disimulador social, en la figura del filósofo que “por no hacerse singular y odioso se conforma con la ley política y con la costumbre cortesana que lo ordena” (167).

“Hacienda tengo a que acudir, libros en que leer y campo por donde pasear” (50). “Deleite” es la palabra que emplea López de Vega para referirse a la actividad intelectual.<sup>24</sup>

Este apartamiento de la sociedad y del saber que la sustenta refleja posiciones ideológicas muy diversas en el cristianismo, e incluso opuestas. Por un lado, tenemos la denigración de raíz religiosa, que afirma que nuestras fuerzas no son suficientes para el verdadero conocimiento, que atañe únicamente a Dios; la teología negativa es su expresión más palmaria y *La nube del No-saber*, anónimo inglés del siglo XIV, una de sus obras esenciales. En esta se llega hasta la anulación de todo tipo de pensamiento, sustituido por el amor esencial (Dios puede ser amado, pero no pensado). Por otro lado, por supuesto, el escepticismo como doctrina filosófica, basada en el “sólo sé que no sé nada” de Sócrates y con el que se relaciona la Docta Ignorancia del Cusano, con su conocimiento consciente de sus límites.<sup>25</sup> Este escepticismo, escindido en las escuelas académica y pirrónica, vive un florecimiento en el Renacimiento, pero sus causas deben ser delimitadas con precisión, pues así podremos establecer conexiones entre obras de diferentes géneros y países, y en concreto entre los *Coloquios* de Arce y ciertas obras coetáneas italianas.

A estas modalidades básicas de desconfianza en el conocimiento humano, que podríamos llamar metafísica-religiosa por un lado y gnoseológica-social por otro (en tanto una mide la pequeñez esencial del hombre en comparación con las grandes verdades, y la otra en cambio se muestra más metarreferencial, más civil y emparentada con la *phronesis*, con el abandono de los sistemas sociales del saber) se les puede añadir otro tipo de abordamiento que podríamos llamar “coyuntural”: ya no es Dios o lo que podemos saber de nuestra mente los que mueven al abandono del conocimiento. Son las circunstancias (biográficas y/o sociales) las que empujan a ciertos autores a denostar las verdades conocidas por los hombres. A esta corriente, creo, pertenece Arce de Otálora y recorre una veta de la literatura del siglo XVI exactamente en los años en que nuestro oidor escribe, poniendo así su reloj cultural en plena hora europea. Son estos autores la cara oscura del luminoso renacimiento.<sup>26</sup>

El florecimiento de un nuevo tipo de conocimiento, basado en las ciencias humanas, el redescubrimiento del saber clásico, la conciencia crítica del hombre, la inmanencia, la dignidad del hombre y otros rasgos similares ha sido una constante en la crítica desde el establecimiento de la idea de Renacimiento por Burckhardt. Ciertamente los siglos XV y XVI fueron una época de gran densidad artística y de abundante actividad artística y científica, lo cual ha respaldado sin duda la visión de una época esencialmente brillante, a despecho de tantas sombras políticas y sociales. Según la gran mayoría de la crítica cultural e historiográfica, a partir de finales del siglo XVI se va produciendo un desgaste en tanta confianza, apareciendo las formas del desencanto, el

<sup>24</sup> “No los buscare [los doctos seglares] para eso, sino para el ejercicio de lo estudiado y para el deleite intelectual” (54); “¿Qué deleite puede sacar de asistir a sus conferencias el que se hallare más adelante [...]?” (57); “[...] lo que tan poco nos importa y tan poco tiene con qué deleitar o entretener el entendimiento del oyente a quien no sirven” (60).

<sup>25</sup> Lucrecio en el *De rerum natura* expone las líneas maestras de la crítica al escepticismo: “Por último, si alguien cree que no sabemos nada, ignora asimismo si esto puede saberse, puesto que confiesa ignorarlo todo. Renunciaré por tanto, a discutir con uno que se empeñe en poner la cabeza donde tiene los pies. Sin embargo, quiero concederle que pueda saber esto; pero, le pregunto, no teniendo experiencia de lo que es la verdad, ¿cómo sabe lo que es “saber” e “ignorar”, de dónde ha sacado la noción de “verdad” y “falsedad”, qué le enseñó a distinguir lo cierto de lo dudoso?” (353).

<sup>26</sup> Entendiendo que nos centramos en las “víctimas” del control ideológico del Estado moderno, pues desde este poder, especialmente eclesiástico, se instala también “una cierta cultura anti-libresca que destierra en el intelectual la curiosidad y la erudición como una forma de *vanitas* y avisa en el lector cautelas necesarias” (J. San José Lera, 88).

rearme de las organizaciones religiosas y el abandono de una *paideia* humanista hacia una fragmentación especializada.

Vives afirma que no hay estado peor para el hombre que “la tiranía de la ignorancia, que es la más grave y tétrica de las servidumbres”.<sup>27</sup> La creencia en que la cultura forma la esencia del ser humano es la columna vertebral del sistema ideológico del quinientos, de tal manera que el Humanismo como movimiento y el Renacimiento como época histórica no pueden ser entendidos sin esta apelación a una humanidad levantada sobre la educación. Y sin embargo, a mediados del XVI varios importantes escritores italianos escribieron invectivas furiosas contra el saber, revelando unas tensiones que encuentran difícil acomodo en las categorías antes mencionadas. Estos escritores son Nicolò Franco (1515-1570), Ludovico Domenichi (1515-1564), Ortensio Lando (1512-1553), Giulio Landi (1500-1579) y Anton Francesco Doni (1513-1574). Este grupo, llamado de los *poligrafi*, es una de las agrupaciones más discutidas y de valoración problemática de la literatura italiana.<sup>28</sup> Muchos de ellos se relacionaron con la breve Accademia Ortolana de Piacenza sobre 1543-1545 y tuvieron una nutrida producción intelectual que oscilaba entre la pornografía y la piedad. Considerados por Croce y otros escritores como nihilistas sin propósitos morales, todos ellos confluyen en atacar la educación que preparaba al patriciado urbano para la vida cortesana; la vida activa de los humanistas se convierte en el blanco de sus invectivas en lengua vulgar, que encontraron, por otra parte, una gran éxito de público, permitiendo a la mayoría vivir de sus libros.

Domenichi, por ejemplo, calificaba a los hombres de letras de *mezzi huomini* y les aconsejaba no casarse para no tener hijos monstruosos.<sup>29</sup> Landi, que, al contrario que los demás, era noble, escribió la *Lode dell'ignoranza* (1551), donde basa la felicidad del hombre en la ignorancia.<sup>30</sup> Doni, dando un paso más, afirmaba que los *studia humanitatis* eran inadecuados para enseñar la virtud,<sup>31</sup> y que las letras no podían competir con la experiencia directa de las cosas.<sup>32</sup> Ortensio Lando, con quien Arce de Otálora muestra tener puntos en común, solía utilizar el discurso *pro et contra* para dejar al lector indeciso y dudoso, como en la *Sferza di scrittori* (Venecia, 1550), cuya segunda parte afirma que la primera estaba escrita en broma y no debía tomarse en serio.<sup>33</sup> De gran interés resultan sus *Paradossi* (Lion, 1543), especialmente la III, “Que es mejor ser ignorante que docto”, cuyo comienzo afirma: “*Quanto più ci consìdro, tanto più mi risolvo che meglio sia il non saper lettere che saperne, poi che quelli che vi*

<sup>27</sup> Juan Luis Vives, “Vida y costumbres del humanista” en *OC*, 680.

<sup>28</sup> Es habitual mencionarlos como “mercenarios de la pluma”. Sobre ellos escribió Paul F. Grendler, a quien sigo aquí. Ver también Jesús Ponce Cárdenas (2012), C. Speroni (1964) y los repertorios de Pignatti (2014) y Corsaro (2012).

<sup>29</sup> “Aggiungesi che questi mezzi huomini ingenerano le piu volte figliuoli stropiati & poco meno che mostri” (*La nobiltà delle donne*, Venecia, 1549, 90); cit. por Grendler 238. Domenichi fue incluido en los índices inquisitoriales; vid. Didacus Sarmiento 1707, 24.

<sup>30</sup> Es evidente la conexión con Arce, quien escribe bajo el lema del Ecclesiastés “Qui addit scienciam, addit dolorem”, y la similitud de términos con el Agrippa de *De incertitudine et vanitate scientiarum*. N. Correard (2012) incluye muy acertadamente el diálogo de Arce entre los inspirados por el lema bíblico.

<sup>31</sup> “Pedone: Si può ancora dir questo, che senza gli studi liberali si può pervenire alla sapienza, imperoché, benché sia necessario imparare la virtù, non di meno non s’impara per gli studi liberali”; y después sigue: “Santi: Conciosia che la sapienza non consista nelle lettere” (Doni 188).

<sup>32</sup> “Santi: [...] vedete che umore è il mio, che io credo che a scriver le tempeste e a provarle vi sia una gran differenza; e chi l’ha lette e poi le prova, dice che lo scritto non insegna sì bene a mille miglia” (ibid., 186)

<sup>33</sup> “Da scherzo e non da senno”, Grendler, 240. Había acuñado el procedimiento en *Cicero relegatus* (Lion, 1533) y *Cicero revocatus* (Venecia, 1534), donde se burla de la polémica sobre el ciceronianismo vituperando y luego recuperando a Cicerón.

*consumârno la lor miglior età, alla fine pentuti e dolenti se ne sono ritrovati*” (B7r). Reconocemos aquí el tipo de invectiva que Arce de Otálora extiende a lo largo de sus *Coloquios*: la vida del letrado se pasa en trabajos y carencias que al final de la vida se revelan inútiles o infructuosos.

Algunos fragmentos de los *Coloquios* evidencian los paralelismos con el texto de Lando. Por ejemplo:

**Arce de Otálora, *Coloquios de Palatino y Pinciano*, Jornada III, estancia 5ª, 199-200**

PINCIANO.-Ultra desto, decía que solos dos efectos hallaba él que obraba la sciencia y letras: el uno, que hinchaban y tosicaban; y el otro, que mataban. Y probábalos con el Apóstol, que dice: "*Sciencia inflat, proinde nolite esse prudentes apud vos metipsos nec alta sapientes*", como si dijera: "Guardaos de aprender y estudiar sciencia, mirad que hincha como veneno o ponzoña". El otro probaba por el mesmo, que dice: "*Littera occidit*", la letra mata. Con esto traía lo de Sanct Agustín, que dice: "*Per se inutil est sciencia sine charitate*", y lo de Esaías: "*Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo*". Decía más, que nunca nuestro padre Adán fuera echado del Paraíso ni nos alcanzara su pecado si no fuera por el apetito que tuvo de saber del bien y del mal, y que por esto y por otras mil razones, él no quería estudiar ni ver libro. Antes estaba mal con aquel Algaceles de que cuenta Angelo Poliziano que estorbó al otro tirano que estaba determinado de quemarlos todos en una hoguera.

**Ortensio Lando, *Paradossi* (1543), 15**

[...] queste parole: "Noli altum sapere, sed time", non volere sapere uomo né investigare le cose alte, ma sta in timore. E Paulo apostolo non mostra egli d'aver sprezzato ogni litteratura poi che Cristo conobbe? non scrisse egli a' Corinti che nulla voleva sapere fuor che Cristo crucifisso? e che [C2r] non era venuto instrutto di umana sapienza né di artificio retorico? Non dice similmente la Scrittura che la scienza gonfia? Se gonfia, e non edifica gli animi in Dio, che ne vogliamo noi fare? Non si afferma ancora nella medesima che la sapienza di questo mondo è nel cospetto d'Iddio una mera stoltizia, e chiunque cercherà le cose alte sarà oppresso dalla gloria, ammonendoci nell'Ecclesiastico a non cercar cose sopra la capacità degli intelletti nostri? Non minaccia Iddio per bocca del profeta di voler distruggere la sapienza de' savi, e riprovare la prudenza de' prudenti? [...] Averroè che fece il gran Comento, fu fatto scoppiare con una ruota sul petto; ad Algazele cascò la goccia; Gioan Scoto, leggendo in Inghilterra, da una subita conspirazione de scolari fu con e temperatori amazzato. [C3v] [...] parlerò ancora de' moderni, e incominciarò dal Petrarca che morì subitanamente; [...] Angelo Politiano finì suoi giorni percuotendo del capo e muri;

No hemos detectado evidencias de que Arce conociese la obra de Lando, pero participan de un ánimo irónico y perturbador, utilizando con soltura la Biblia, los clásicos y los modernos para poner en solfa valores establecidos. Creemos que utilizan fuentes similares (la mención de Lando a Algazel y a Poliziano con unas líneas de separación, de forma distinta al jurista, pero con obvia relación, es reveladora, al igual que las mismas citas de Isaías y san Pablo) y, en todo caso, el propósito es ciertamente el

mismo. Las diferencias de estilo, derivadas de los diversos géneros que emplean, no impiden advertir las concomitancias.

Pues bien, frente a la orientación urbana y el canto a la vida activa de los humanistas, los polígrafos se orientan hacia el apartamiento y la soledad. Lando escribe en la misma obra que es mejor nacer en aldeas que en ciudades y que únicamente en soledad puede el hombre alcanzar la paz.<sup>34</sup> Es la misma solución que había ofrecido Franco en la Lucerna de sus *Pistole vulgari* (1539), oponiéndose a las alabanzas de las ciudades de los humanistas como L. B. Alberti (F. Grendler, 232-237).

En resumen, en las décadas centrales del siglo XVI se producen en Italia y en España una serie de obras que se decantan por el abandono de la vida de la *polis*, no para volver a la contemplativa de las comunidades monacales, sino precisamente como desengaño ante la insuficiencia de los logros de los humanistas. Los *studia humanitatis* son presentados bajo un prisma desfavorable, como una cueva de vacíos y pomposos medradores, de parleros sin sabiduría y sin que merezca la pena dedicar a ellos una vida de privaciones y de estudios convencionales y tediosos.<sup>35</sup>

## 5. La palinodia

Las estancias 3 y 4 de la Jornada XVII de los *Coloquios de Palatino y Pinciano* encierran una contradicción palpable con toda la obra anterior. Vinculando su cambio argumentativo al espacio, Pinciano afirma: “Antes que lleguemos a Salamanca, os quiero desengañar y haceros entender que, con cuanto mal y trabajo os he contado de las letras y ciencias, es muy mayor vivir sin ellas, y deciros cómo en el mismo trabajo dellas está la gloria y descanso y la virtud y honra” (1376). Este viraje encuentra el escepticismo y la sorna de Palatino, que replica: “Eso será cantarme la palinodia” y afirma que ya es demasiado tarde para ello. A partir de ese momento, Pinciano elabora un centón algo apresurado de citas y autoridades, *chreiai* y ejemplos, con los que retractarse de lo dicho. Allí están las afirmaciones de que el hombre ha sido creado para el trabajo (1376), que la verdad es buena y alcanzarla es el fin de la ciencia (1382), que verdad y virtud van unidas (1382), que las letras nos asemejan a Dios (1385), que los hombres sin ciencia son menos que hombres, y con ella son dioses (1385), que las letras nos hacen ricos y ciudadanos del mundo (1387) y que su fin es la gloria (1390).

Son viejos tópicos de los encomios humanistas y Palatino se hace eco de este olor a insinceridad: “Aína será trabajo oiros tantas loas dél. Decidme el moderno que junta esas concordancias y hablemos en otra cosa, que eso va muy en seso para remate de cuenta” (1379). A lo que Pinciano responde: “El moderno soy yo, que las he juntado para provocarme a trabajar, que soy haragán y he menester espuelas para ello”. Por supuesto, podemos estar bastante seguros de que tras estas palabras están las del propio Arce, gran lector y erudito. Palatino oscila entre la impaciencia y la presentación de objeciones: si ya han establecido que la verdad es imposible, perseguirla es tarea inútil (1380 y 1382). Finalmente, después de un extenso discurso continuo de su amigo, da por terminado el punto con estas palabras: “No me digáis más, que me canso. Yo me contento con lo dicho y protesto de trabajar de hoy más [...]” (1389). Es patente la falta de entusiasmo de Palatino, que después vuelve a insistir en que, para “echar el sello a esta plática” (1389), conviene en declarar la ciencia como “la cosa más excelente y

<sup>34</sup> *Paradosso XV*: “Che meglio sia nascere ne’luoghi piccioli che nelle populose città”. Y en la V afirma que es mejor ser loco que sabio. Según Colie (462-463), las *Paradojas* fueron el modelo en sus respectivos temas y se convirtieron en clichés ampliamente imitados.

<sup>35</sup> El descrédito de los humanistas no es, obviamente, algo novedoso: fue ya notado por Burckhardt y comentado por Kristeller, Garin y muchos otros estudiosos desde entonces.

preciosa del mundo, pues cuesta más cara que todas las otras cosas juntas y tiene los principios más trabajosos” (1390).

Reconocemos aquí un procedimiento caro a nuestro oidor y patente también, como hemos visto, en Lando: la palinodia, el volver sobre los pasos y desdecirse, lo cual envuelve el mensaje en una nube de ambigüedad totalmente buscada. No creemos, por ello, que las estancias finales cuenten como una refutación de toda la línea argumentativa del diálogo, sino que responden más bien al carácter enciclopédico del texto —que no podía dejar de anotar las autoridades opuestas a su tesis—, a la ironía y ambigüedad —que persigue dejar en la duda la sinceridad del *thema* o de su anulación final— y, finalmente, a la verdad que corresponde mantener en el nuevo espacio urbano al que se regresa.

## 6. Conclusiones

Algunas obras áureas, sobre todo diálogos, representan espacialmente la disociación que los autores experimentan respecto de la deriva política y social del país. Cuando este descontento se hace abstracto, el paisaje prácticamente desaparece y se sitúa en un terreno hecho únicamente de palabras, terreno imaginario y desprendido de las circunstancias. Cuando el autor aspira aún a influir, los ámbitos de discusión suelen situarse en entornos tranquilos dentro de las ciudades (los diálogos de los hermanos Valdés, por ejemplo). Cuando quiere tratar el *thema* problemático, Arce de Otálora sitúa a sus interlocutores en un espacio fuera del Estado, convertido éste ya en un ente vigilante, que “traía consigo un control del pensamiento desconocido e imposible ni aún para los peores tiempos del orden feudal” (Márquez Villanueva 244). Explícitamente, los hablantes se alejan espacialmente del moderno aparato represivo, pero para no caer en la abstracción, reflejan mediante sus constantes alusiones, dominio de la onomástica, menciones, costumbres, elementos biográficos, recuerdos, etc., que es de España de la que hablan. Mientras que Italia llevaba al menos siglo y medio de Humanismo, el español, mucho más débil y tardío, da estas muestras de desencanto cuando aún no había estallado la pleamar de la reacción.

Arce de Otálora representa este prematuro otoño del humanismo. Su carácter lucianesco, escéptico, irónico, incluso risueño, su confianza en la amistad concreta y en la expandida de la comunidad de los letrados (Ocasar 2014), todos estos rasgos compensan el retrato desfavorable de la profesión de las letras. Pero la *phronesis* sobre 1560 consiste en alejarse de los centros donde exista la posibilidad de ser escuchado. Sólo el verdadero amigo y por extensión esa “comunidad que rebasa los límites del espacio, puesto que a ella pertenecen los sabios de todas las naciones mientras sus libros sean leídos —es, por lo tanto, más importante que la república en la que cada uno existe sólo durante su vida— y que rebasa los límites del tiempo” (Suárez 2008, 119), sólo estos amigos presentes y ausentes podrán ser los receptores de unas palabras cuyos únicos testigos serán “las aves del aire”.

Este proceso de alejamiento es inherente a la evolución del humanismo y adquiere diferentes perfiles según los países. Cuando Doni sitúa a sus dialogantes en *i marmi*, es decir, en los escalones de la catedral de Florencia, está actuando como el panfletista que vive de sus ataques e invectivas; se emplaza, pues, en el centro del Duomo. El ambiente español era ya más severo, como lo era en Portugal.<sup>36</sup> Se hacía necesaria una filosofía del retraimiento en la que el nombre de Arce se suma a muchos

<sup>36</sup> “Mi amo, aquí hablaré yo / Y cuando en casa estuviéredes / hablad cuanto vos quisiéredes / que nunca vos diré que no / aunque quebréis las paredes” (Gil Vicente, *Obras*, vol. I, 480); ver el comentario a estos versos que un criado dirige a su amo filósofo en Cardoso Bernardes (134)

otros, como Pedro de Valencia o Arias Montano,<sup>37</sup> y que tiene un eco europeo. Palatino y Pinciano nunca llegan a Salamanca; sus palabras, al menos, nos llegan suspendidas lejos de poblado.

---

<sup>37</sup> Suárez, 141 y 178-180. Los ejemplos podrían multiplicarse conforme va avanzando el siglo XVI; véanse, por ejemplo, los análisis de Bouza, especialmente los referidos a don Juan de Silva, quien en 1592 escribía encomiando “la libertad de los bosques, que todavía es alguna” (211).

**Obras citadas**

- Arce de Otálora, Juan de. José Luis Ocasar Ariza ed. *Coloquios de Palatino y Pinciano*. Madrid: Turner, Biblioteca Castro, 1995, 2 vols.
- Bajtin, Mihail. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1989.
- Bouza, Fernando. *Poder y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*. Madrid: Akal, 2011.
- Chevalier, Maxime. *Tipos cómicos y folklore (Siglos XVI-XVII)*. Madrid: Taurus, 1982.
- Colie, Rosalie L.. *Paradoxia epidemica. The Renaissance tradition of paradox*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- Correard, Nicolas. ““Qui addit scientiam, addit et laborem” (Ecc. I, 18): la vanité de savoir dans la littérature serio-comique de la Renaissance”, *Études Épistémè*, 22 (2012), <http://www.etudes-episteme.org/2e/?qui-addit-scientiam-addit-et> . Consultado por última vez el 8 de febrero de 2015.
- Corsaro, Antonio. “Riscrittura e autocensura nei *Dialoghi* di Torquato Tasso”. En María José Vega, Iveta Nakládlová eds. *Lectura y culpa en el siglo XVI. Reading and Guilt in the 16th Century*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2012. 173-188.
- . “Ortensio Lando”, en *Cinquecento plurale*, <http://www.nuovorinascimento.org/cinquecento/lando.pdf> , consultado por última vez el 28 de julio de 2014.
- Deffis de Calvo, Emilia I. “El discurso narrativo y el cronotopo en *El Criticón* de Baltasar Gracián”. En *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO*. Toulouse-Pamplona: GRISO-LEMSO, 1996. 139-146.
- Doni, Anton Francesco. Ezio Chiòrboli ed. *I marmi*. Bari: Laterza, 1928.
- Ferreras, Jacqueline. *Los diálogos humanísticos del siglo XVI en lengua castellana*. Murcia: Universidad de Murcia, 2003.
- García Salinero, Fernando ed. *Viaje de Turquía*. Madrid: Cátedra, 1987.
- Gómez, Jesús. *El diálogo en el Renacimiento español*. Madrid: Cátedra, 1988.
- . “El soliloquio de raíz agustiniana como límite del diálogo”. *Revista de Literatura* LXVI, 131 (2004): 23-47.
- Grendler, Paul F. “The rejection of Learning in Mid-Cinquecento Italy”. En *Culture and Censorship in Late Renaissance Italy and France*, London: Variorum Reprints, 1981. 230-249.
- Diógenes Laercio. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Barcelona: Teorema, 1985, 2 vols.
- Jones, Howard. *The epicurean tradition*. London: Routledge, 1989.
- Leersen, Joep. *National Thought in Europe. A cultural history*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Linda, Lucas de. *Descriptio Orbis & omnium ejus Rerumpublicarum*. Amsterdam: Iacob de Zetter, 1663, [http://books.google.ca/books?id=0ZRYAAAAQAAJ&pg=PT236&lpg=PT236&dq=fastus+tartareus&source=bl&ots=DdFCKQ6Q7Z&sig=207Lf8Zv4gjQ3LqRKUK6paVV0Os&hl=es&sa=X&ei=SoMaUc\\_nFO-x0AHXooCAAQ&redir\\_esc=y](http://books.google.ca/books?id=0ZRYAAAAQAAJ&pg=PT236&lpg=PT236&dq=fastus+tartareus&source=bl&ots=DdFCKQ6Q7Z&sig=207Lf8Zv4gjQ3LqRKUK6paVV0Os&hl=es&sa=X&ei=SoMaUc_nFO-x0AHXooCAAQ&redir_esc=y), revisado por última vez el 2 de agosto de 2014.
- López de Vega, Antonio. Máximo Higuera ed. *Paradojas racionales*, Madrid: Trifaldi, 2005.
- Lucrecio. Eduardo Valentí ed. *De rerum natura*. Barcelona: Bosch, 1976.
- Maravall, José Antonio. *La oposición política bajo los Austrias*. Barcelona: Ariel, 1972.

- Márquez Villanueva, Francisco. "Ideas de la *Católica impugnación* de fray Hernando de Talavera". En *De la España judeoconversa*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2006. 229-244.
- Muñón, Sancho de. Rosa Navarro Durán ed. *Tragicomedia de Lisandro y Roselia*. Madrid: Cátedra, 2009.
- Ocasar Ariza, José Luis. "Marcas formales de la filosofía escéptica en diálogos españoles del siglo XVI". María Luisa Lobato López y Francisco Domínguez Matito eds. *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2004, II. 1377-1388.
- . *La lucha invisible. Estudio genético-literario de los Coloquios de Palatino y Pinciano, de Juan Arce de Otálora*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2008.
- . "La amistad dialógica en tiempos recios", *Studia Aurea* 8 (2014): 369-386.
- Onfray, Michel. *El Cristianismo hedonista. Contrahistoria de la Filosofía, II*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- O'Sullivan, Timothy M. *Walking in Roman Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Pérez Cortés, Sergio. *La prohibición de mentir*. México: Siglo XXI, 1998.
- Pignatti, Franco, "Bibliografie. Nicolò Franco". En *Cinquecento plurale*, <http://www.nuovorinascimento.org/cinquecento/franco.pdf>, consultado por última vez el 28 de julio de 2014.
- Ponce Cárdenas, Jesús. "Cauces de la imitación en el Renacimiento: Gutierre de Cetina y Nicolò Franco", *e-Spania* 13, jun. 2012; <http://e-spania.revues.org/21485#ftn75>; consultado por última vez el 28 de julio de 2014.
- Quevedo, Francisco de. Eduardo Acosta ed. *Defensa de Epicuro contra la común opinión*. Madrid: Tecnos, 1986.
- San José Lera, Javier. "Libros y lectura en los procesos inquisitoriales de los profesores salmanticenses del siglo XVI", María José Vega, Iveta Nakládalová eds. *Lectura y culpa en el siglo XVI. Reading and Guilt in the 16th Century*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2012. 63-91.
- Sarmiento, Diego. *Novissimus librorum prohibitorum et expurgatorum index*. Madrid, 1707.
- Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos, 2003.
- Sigionio, Carlo. Franco Pignatti ed. *Del dialogo*. Roma: Bulzoni, 1993.
- Speroni, Charles. *Wit and Wisdom in Italian Renaissance*. Oakland: University of California Press, 1964.
- Suárez, Juan Luis. *Herederos de Proteo. Una teoría del humanismo español*. Huelva: Universidad de Huelva, 2008.
- Suárez Sánchez de León, José Luis. *El pensamiento de Pedro de Valencia: escepticismo y modernidad en el Humanismo español*. Badajoz: Diputación de Badajoz, 1997.
- Vian Herrero, Ana ed.. *Diálogo de Scipión Africano y Sócrates*. En Ana Vian Herrero dir., *Diálogos españoles del Renacimiento*. Toledo-Madrid-Córdoba: Almuzara, Biblioteca de Literatura Universal, 2010. 1208-1247.
- Vian Herrero, Ana. "Introducción general". En Ana Vian Herrero dir. *Diálogos españoles del Renacimiento*, Toledo-Madrid-Córdoba: Almuzara, Biblioteca de Literatura Universal, 2010. XIII-CCCII.
- Vives, Juan Luis. Lorenzo Riber ed. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1946.