

## Antecedentes y encrucijadas de la vida activa y contemplativa en la Castilla del Cuatrocientos

Juan Miguel Valero Moreno  
(Universidad de Salamanca & SEMYR)

*Para Sonia Gentili*

### 1. Preámbulo<sup>1</sup>

Homo natura civile est animal; et qui absque civitate est per naturam, non per fortunam, aut nequam est, aut potior quam homo (I, 9; 1253a) ... Sermonem vero homo habet solus omnium animalium (I, 10; 1253a).<sup>2</sup>

Cuando definimos al hombre como un animal político que habla asumimos una tradición extravagante con respecto al texto de Aristóteles que hoy nos es dado conocer. Con el término “animal” trasladamos su equivalente latino, que no se corresponde con exactitud al griego, y con “político” pretendemos mantener la especificación griega, que contradice a la usual en el latín clásico y medieval “civile”.

Asumimos también, por lo general, que lo político forma parte de la naturaleza del hombre, y no de, en realidad, una evolución que conduce al hombre, por estadios sucesivos que lo liberan de la mera subsistencia o de la *vita nuda* (tal y como se expresa en distintos textos clásicos), a la posibilidad de revestirse de su *humana conditio*, esto es, su carácter fundador y creador, acción que es correlativa a la adquisición y desarrollo de una herramienta comunicativa esencial, el lenguaje. Esta capacidad distintiva, generadora de una cultura o civilización que pueda ser relatada y, en consecuencia, transmitida, es un

---

<sup>1</sup> Este estudio se enmarca en el Proyecto de Investigación *Petrarca y el humanismo en la Península Ibérica*, FFI 2011-24896 (Ministerio de Ciencia y de Innovación - Ministerio de Economía y Competitividad). Una versión preliminar, más breve, se presentó en la École Française de Rome, en el Congreso Internacional *L'homme comme animal politique et parlant. Circulation des doctrines et des pratiques entre la France et l'Italie médiévales*, Roma (École Française de Rome-Sapienza Università di Roma-Università di Bologna-CNRS UMR 7597-Universität Wien), 16-17 de mayo de 2013, bajo la dirección de Irène Rosier-Catach.

<sup>2</sup> Cito el texto según la traducción de la *Política* de Leonardo Bruni, que sirvió de base al importante comentario de Pedro de Osma (*Comentarii in libros De republica Aristotelis secundum novam Leonardi Aretini traductionem*, Salamanca, Juan de Porras, 1502). De este texto se conservan también dos manuscritos: Córdoba, Biblioteca del Cabildo de Córdoba, ms. 136; Pamplona, Biblioteca Capitular de Pamplona, ms. 23. Según su moderno editor hay que circunscribir el momento de composición del comentario al período en que Pedro de Osma ejercía la docencia como catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Salamanca, entre 1457 y 1463, y muy probablemente entre la factura del comentario de Osma a la *Ética* y el año de 1463, en que pasa a desempeñar la cátedra de Prima Teología, esto es, entre 1460-1463 (Labajos 2006: I, 62). Sobre la participación en el texto impreso de su discípulo Fernando de Roa y Martín de Frías, véase Labajos (I, 50-61). Aunque no me ocuparé de los textos latinos que atañen al tema en la Península Ibérica, valga este pasaje del comentario de Osma para calibrar su relevancia: “Ex quibus omnibus patet, quod vita civilis et socialis est multo securior quam vita solitaria. Inde etiam ostendi potest quod est naturalis, quia naturale est alicui appetere securitatem sui status et salvationem ejus. Nec tamen ex hoc excludere volumus vitam contemplativam et solitariam tanquam malam et imperfectam, quia, ut latius libro decimo Ethicorum exposuimus, vita contemplativa perfectissima est, solis viris perfectis conveniens; unde vita socialis civilis et activa et contemplativa se habent ut medium et finis, nam vita civilis et activa ordinantur in vitam contemplativam ut in finem, et vita civilis et activa necessaria est ad proficientes et ad perfectionis exercitium; vita vero contemplativa convenit jam virtute perfectis; sicut, igitur, id quod jam perfectum est, praeeminet ei quod ad perfectionem tendit, ita vita solitaria et contemplativa, si debite assumatur, praeeminet vitae civili et activae; si autem absque praecedenti exercitio talis vita assumatur, periculosissima est nisi per divinam gratiam suppleatur; quod in aliis per exercitium acquiritur, ut patet in divo Antonio et Benedicto et aliis.” (I, 114).

arma de doble filo, pues en ella reside también la barbarie y la incompreensión entre los seres humanos, como las narraciones más arcaicas atestiguan.

En tanto que sujetos de pensamiento histórico, las sentencias de Aristóteles, que con frecuencia aparecen descontextualizadas, han sufrido desde sus orígenes un fuerte desplazamiento hermenéutico que obliga al pensador a recorrer la génesis de sus transformaciones desde el *zoé* original o mero vivir común a todos los vivientes (incluidos los dioses) a las distinciones más concretas del vivir humano que en la *Ética Nicomaquea* distingue el objeto de la vida contemplativa o filosófica, la del *bíos theoretikós* (que sagazmente ha individuado Sonia Gentili en Petrarca; 2005: 217-41) de la del *bíos apolaustikós* (la vida del placer) o el *bíos politikós*. Esta es, al menos, la distinción inicial sobre la que advirtió Giorgio Agamben en un libro fundamental, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995).

Pero, en todo caso, remite a aquellas estrategias que, de un modo u otro, fueron condicionantes al desvelamiento que opera Agamben. Me refiero al libro de Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958), que su misma autora tradujo al alemán con el título de *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1960), donde determina como crucial el giro que el pensamiento cristiano y en concreto el medieval forzó sobre la oposición *vita activa / vita contemplativa*, mutado este hacia una verdad teológica y no filosófica, y cancelando así el *otium* activo que había fecundado el pensamiento romano, como modo de vida ideal en el que conjugar el *bíos theoretikós* con el *politikós*.

Este es también el enclave que, con otros condicionantes, hubo de dirimir Petrarca al tratar de conciliar, a lo largo de su vida u obras, la tradición pagana y la cristiana. La secuencia que la tradición impone en una personalidad como la de Petrarca, entonces, es altamente significativa. No se suele mencionar, al tratar de las obras más características en este terreno del Aretino, que el libro primero de sus *Rerum memorandarum libri* se titulaba *De otio et solitudine*, capítulo al que seguía otro dedicado al tema *De studio et doctrina*, que para Petrarca son condiciones necesarias de un ocio diferenciado de la mera errancia animal. En *Rerum memorandarum libri* se planteaba, por supuesto, el dilema *vita activa / vita contemplativa*, pero todavía de manera poco orgánica, a modo de *zibaldone* y en una atmósfera semi-pagana y arqueológica. Pocos años más tarde, parte de ese material, procedente de un proyecto abandonado, se integra en una amplia reflexión, ese coloquio en forma de tratado que se llama *De vita solitaria*, iniciado en 1346 pero revisitado con frecuencia hasta 1366 e incluso más tardíamente.

En los preliminares a su amigo Filippo di Cabassole, obispo de Cavaillon, la definición del hombre para Petrarca anunciaba la de Hobbes: “perniciosum quoque et varium et infidum et anceps et *ferox et cruentum animal est homo*” (292-94). El ciclo meditativo iniciado por Petrarca con *De vita solitaria*, continuará en 1347 en *De otio religioso*, dedicado a los cartujos de Montrieux, entre los cuales había ingresado su hermano Gerardo, texto que enriquecerá también en años posteriores.

Si *De vita solitaria* supone, en su complejidad, un reducto para la libertad y la voluntad individuales, la del propio Petrarca y sus amigos, que admite una vía poética y filosófica paralela a la puramente ascética, el *De otio religioso* fija una meta más extrema como renuncia al mundo y, como proclama el libro final de los *Triumpho*, el “*Triumphus divinitatis*”.

Dentro de la tradición que hemos dado en llamar humanística, y según el modelo historiográfico propuesto en tiempos de Hans Baron y luego Eugenio Garin, será necesario esperar hasta finales del siglo XIV a que exista un clima propicio para la redacción de algunas epístolas de Coluccio Salutati y su tratado *De saeculo et religione*, que abrirá de forma definitiva, junto al revivir del Aristóteles político de mano de Leonardo Bruni, una nueva escena al debate entre la vida activa y la contemplativa, como

es la que se manifiesta todavía, de forma muy sensible, en el libro primero de las *Disputationes camaldulenses* de Cristoforo Landino.

La historiografía clásica del humanismo, en efecto, situó el énfasis en la vida activa, cuyo triunfo parecía innegable en la realidad histórica y en modelos textuales, como el de la historiografía, menos sujetos a la doctrina, la filosofía moral o la controversia. El caso de Coluccio Salutati resulta paradigmático, al involucrar en su escritura y en su vida los dos modos de vida en oposición dialéctica y a veces contradictoria. Hans Baron, por ejemplo, declara a Salutati el “primer abogado decidido de la vida activa al proponer la superioridad de la voluntad sobre el intelecto”, y subraya que “pocos humanistas del Quattrocento aceptaron esta doctrina extremista” (1993: 294). Sin embargo, hubo de reconocer que una vez que el proyecto del tratado *De vita sociabili et operativa* (hacia 1372), quedó interrumpido, revirtiéndose una década más tarde en el *De saeculo et religione*, “la reivindicación de la *vita activa* política hecha por Salutati no llegó a convertirse en parte integral de su filosofía y que no figura en los lugares apropiados, esto es, en sus tratados sobre moral” (1993: 119), sino dispersa en su epistolario.<sup>3</sup>

Tratar de esbozar siquiera un panorama de los conflictos interpretativos que condiciona la tradición humanística del debate en Italia no es el propósito de este ensayo.<sup>4</sup> Sin embargo, existe un debate paralelo en la Península Ibérica, en los territorios de dominio castellano, y a lo largo de todo el siglo XV, poco conocido fuera de los estudios hispánicos, pero cuyo contraste pudiera sernos de ayuda para comprender mejor las dimensiones de un conjunto de cuestiones que afectan a toda Europa. Si en la estación de destino es posible fijar algunos textos especialmente relevantes, debidos a letrados como Enrique de Villena, Alonso de Cartagena, Alfonso Martínez de Madrigal, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Juan de Lucena, Pedro de Portugal o Pedro de Osma (varios de los cuales son también los sujetos más activos del aristotelismo vernáculo castellano; cf. Valero Moreno 2015), establecer el punto de partida es más complejo y difuso.

La primera consideración a tener en cuenta es que el tema del “animal político” y su especialización, el debate entre la vida activa y la contemplativa, es transversal en la Edad Media europea y también en la española, por lo que aparece incluso en los lugares menos esperados.

Resulta con todo extraña la poca atención recibida a la presencia de estos motivos en la Península Ibérica en el ámbito de las letras vernáculas. Resulta extraño, digo, porque es precisamente en España, en Toledo, aunque también en otros lugares, donde conviven la traducción de los textos y comentarios que de allí se difundirán a toda Europa (con permiso de Gougenheim 2008) con la producción de textos bíblicos y sus aparatos exegéticos.

<sup>3</sup> Cf. Schalk, a propósito de Salutati: “Che nelle stesse persone gli opposti si trovino così ravvicinati dipende dal fatto che, per lo più, negli umanisti la riflessione dialettica assume forme dialogiche...” (1971: 230). O Kahn: “Even those works which have seemed to modern readers most to reflect medieval attitudes -the *De seculo et religione* and the *De tyranno*, for exemple- may be seen as part of Salutati's conception of the active life” (1985: 153).

<sup>4</sup> Sería ilusorio proponer ahora una bibliografía amplia y razonada. Véase con todo la compilación ya clásica de Vickers (1985) y el más reciente monográfico colectivo de Trottmann (2009), aunque no se dedica ningún capítulo a la Península Ibérica. Para Petrarca, *De vita solitaria*, he seguido la edición de Martellotti (1955); para el *De saeculo et religione*, de Salutati, Ullman (1957); para las *Disputationes camaldulenses*, Garin (1952). Esta década fructífera para los textos humanísticos desembocó en una apreciación muy refinada del tema, pero en ocasiones parcial: no deben olvidarse, por ello, textos más modestos pero de gran difusión, como el *Liber de amore et dilectione Dei* de Albertano da Brescia, por ejemplo, cuyo vigesimocuarto y último capítulo se rubrica “De vita activa et contemplativa”. Para una reciente reevaluación en este sentido, véase Witt (2012; V, 12). Para las transiciones entre Petrarca y Salutati y Salutati y Landino véanse, al menos, Lombardo (1982) y McNair (1994).

El acrecentamiento de herramientas bíblicas (cercano a lo que ocurre en el espacio exegético hebreo en Europa) desde finales del siglo XI coincidirá en su periodo de esplendor, los siglos XII y XIII, con el apogeo del aristotelismo y, en consecuencia, de una redefinición ética y política de todos los territorios europeos paralela a un asentamiento definitivo de la *sacra potestas*.

Comprender estos dos momentos como correlativos e inextricables, además de como característicos de los nuevos ámbitos urbanos, es condición indispensable para llegar a un compromiso de entendimiento.

Por ello el estudio de este tema en Castilla debe comenzar por un *locus* que Petrarca había situado en el párrafo 10 del segundo libro del *De vita solitaria*. Algunos párrafos antes Petrarca había abierto un amplio paréntesis sobre la necesidad de promover las cruzadas a partir de una sombría pintura de la primera (1095), proclamada por Urbano II y centrada en el personaje de “Petrus heremita”. El desprecio que Petrarca muestra por el Islam y el integrismo religioso, que a propósito de una única verdad hace patente, resulta extraño al tono general del tratado. Y, aunque las críticas de Petrarca al efecto nocivo del poder son fuertes, pueden ubicarse en el terreno retórico y literario de la sátira y la moralidad. Es interesante, pues, este desliz hacia una política dura y pragmática que justifica la crueldad ejercida por la antigua Roma en aras de una única civilización.

Este, pues, es el singular contexto anterior al pasaje que me interesa, aquel en que se detiene en las figuras de Juan el Bautista, María Magdalena, Marta y el propio Cristo como exponentes preferidos de lo que el Nuevo Testamento podía ofrecer en torno a la *vita solitaria y contemplativa*.

Porque, en lo que se refiere a los textos bíblicos, el *locus classicus* es, sin duda, Lc 10 38-42, interpretado por todos los comentaristas como enseñanza sobre un *bivium* típicamente cristiano: la elección entre la vida activa (la secular) o la contemplativa (orientada hacia Dios).

## 2. El Texto y sus variantes exegéticas: Marta y María

Si bien la lectura de la Biblia en Castilla es tan superabundante como en otras regiones europeas, tanto en latín como en romance, son escasos los textos vernáculos que han sobrevivido relativos al Nuevo Testamento (cf. Avenoza 2008, 2011). Sin embargo, uno de los más antiguos, el manuscrito escurialense I-I-6, contiene los cuatro evangelios en una versión que no es posterior al reinado de Alfonso X. Puede considerarse, por el momento, el primer testimonio castellano en que puede leerse en su contexto íntegro el pasaje de Lc 10, 38-42, a propósito de Marta y María en Betania, que en la tradición occidental se ha vinculado desde antiguo al tema genérico de la oposición o complementariedad entre vida activa y vida contemplativa. El texto dice así:

<sup>38</sup>Acaecio que mientre *ques* yuan, el entro en un castiello, e una mugier que auie [244d] nombre Martha recibiol en su casa. <sup>39</sup>E aquella auie otra ermana que dizien Maria, *ques* assento cabo los pies de Ihesu Christo e escuchaua la su palaura. <sup>40</sup>Mas Martha trabaiaua se de guisar de comer, e dixo a Ihesu Christo: Sennor, ¿no as cuedado que me dexa sennera mi ermana guisar de comer? Pues dil quem ayude. <sup>41</sup>El recudio e dixol: Martha, Martha, afazendada eres, e estas torbada en muchas faziendas. <sup>42</sup>En uerdad una cosa es mester; mui meior part escogio Maria, que nol sera tollida. (102)<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Léase paralelamente al texto latino de la *Vulgata*: “<sup>38</sup>Factum est autem, dum irent, et ipse intravit in quoddam castellum: et mulier quaedam Martha nomine, excepit illum in domum suam, <sup>39</sup>et huic erat soror nomine Maria, quae etiam sedens secus pedes Domini, audiebat verbum illius. <sup>40</sup>Martha autem satagebat

A mediados del siglo XV, en un entorno particularmente inclinado al debate sobre la vida activa y contemplativa, la corte del Marqués de Santillana y su círculo letrado, Martín de Lucena compuso unos *Evangelios en romance*, poco atendidos hasta ahora por la crítica. En el manuscrito existente de esta versión se lee:

<sup>38</sup>E así fue que mientras fuesen, e él entró en un castillo et una muger, Martha por nombre, lo tomó en su casa. <sup>39</sup>Et aquesta avía un hermana que avía por nombre María, la qual aun asentada çerca los pies del Señor oya la palabra dél. <sup>40</sup>E Martha trabajava çerca del continuo serviçio, la qual estovo es dixo: Señor, ¿non tienes a ira que mi hermana me dexa sola servir?, pues díle que me ayude. <sup>41</sup>Et respondió e díxole el Señor: Martha, Martha, solícita eres e túrbaste çerca de muchas cosas. <sup>42</sup>Çiertamente una cosa es necçesaria a María, la muy mejor parte | escojó, que non se quitará della.<sup>6</sup>

Traeré por último la versión que en el cuarto postrero del siglo XV Gonzalo García de Santa María traslada en su romanceamiento de las *Postillae super epistolas et evangelia* del dominico Guillermo de París (1437-1485), que en las glosas y comentarios aprovecha gran parte de los materiales provistos por el franciscano Nicolás de Lyra:

[En la festividad] De la asumpcion dela virgen Maria.

In illo tempore: intrauit etc. <sup>38</sup>En aquel tiempo entro Jesu en vn castillo. E vna muger por nombre Martha recibio le en su casa: <sup>39</sup>e aquesta tenia vna hermana por nombre Maria que estando asentada cabe los pies del señor oya la su palabra. <sup>40</sup>E Martha procuraua con dili[fol. 73v]gencia todas las cosas paral seruicio: la qual se paro ante el: e dixo. Señor no tienes cuydado que mi hermana me dexa seruir sola, pues di le que me ayude. <sup>41</sup>E respondiendo dixo le el señor Martha Martha cuydadosa estas e turbas te en muchas cosas. <sup>42</sup>Por cierto vna cosa es necessaria. Maria ha escogido la mejor parte: la qual no le sera quitada. (257)<sup>7</sup>

Sirva de paralelo la traducción de Casiodoro de la Reina, acreditada hoy como modelo de la buena prosa castellana:

<sup>38</sup>Y acontecio, que yendo, entró el en vna aldea: y una muger llamada Martha lo recibió en su casa. <sup>39</sup>Y esta tenia vna hermana, que se llamaua Maria: la qual sentandose à los pies de Iesus oya su palabra. <sup>40</sup>Martha empero se distrahia en muchos seruicios: y sobreuiniendo, dize, Señor no tienes cuydado que mi hermana me dexa seruir sola? dile pues, que me ayude. <sup>41</sup>Respondiendo Iesu entonces, dixole, Martha, Martha, cuydadosa estas, y con las muchas cosas estas turbada.

---

circa frequens ministerium: quae stetit, et ait: Domine, non est tibi curae quod soror mea reliquit me solam ministrare? dic ergo illi ut me adiuuet. <sup>41</sup>Et respondens dixit illi Dominus: Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima. <sup>42</sup>Porro unum est necessarium. Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Martín de Lucena, *Evangelios en romance*, Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 9556, fol. 44rab. El manuscrito puede consultarse ahora en reproducción digital en la sede de la Biblioteca Digital Hispánica <bdh-rd.bne.es>.

<sup>7</sup> El texto es transcripción (dudosa en numerosos lugares) del raro impreso salmantino de 1493 conservado en la Universidad de Uppsala.

<sup>42</sup>Empero vna cosa es necessaria. Mas Maria escogió la buena parte, la qual no será quitada.<sup>8</sup>

El episodio de Marta y María es uno de los numerosos ejemplos del arte elusivo que caracteriza a menudo la escritura bíblica tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Al contrario que en los versículos correlativos que dedica Juan (Jn 11; 12, 1-8) a Marta y María (hermanas de Lázaro), donde abundan los detalles, Lucas se expresa con una concisión que deja al lector perplejo por la falta de apoyaturas interpretativas, lo que se refleja tanto en las traducciones como en las exégesis acumuladas en este punto.

No es ajena la extrañeza a la personalidad del evangelista ni a la propia escritura del relato, tal y como ya se subrayaba de antiguo y había quedado reflejado en los textos vernáculos castellanos, desde el Nuevo Testamento del siglo XIII, a la llamada *Biblia de Osuna*, con buena probabilidad adscribible, de nuevo, a la biblioteca nobiliaria de Santillana. En ambos textos, en el prólogo general que precede a los evangelios se hace notar que, al contrario que Juan, por ejemplo, al que Cristo amó mucho y a cuyos pechos aprendió la doctrina, Lucas redactó su evangelio de oídas, como él mismo asume, advertencia que ya de suyo permite explicar o al menos vislumbrar el por qué de los pasajes más enrarecidos:

El tercero fue Luchas el fisico, natural de Antiocha, cuya loor es en el euangelio. E aquel fue dicipulo del apostol sant Paulo e compuso el libro del euangelio en tierra de Acaya e de Boecia, contando algunas cosas altamiente. E assi cuemo el dize en el prologo escriuio mas lo que oyera que lo que uiera. [E I-I-6] || El terçero fue Luchas el fisico, natural de Antiochia, cuya loor es en el euangelio. Et aquel fue discipulo del apostol sant Pablo e compuso el libro del euangelio en tierra de Acaya e de Boeçia, contando algunas cosas altamente. E assy como el dize en el prologo escriuio mas lo que oyera que lo que uiera. (309)<sup>9</sup>

No ha de olvidarse este particular, que encierra en sí una tensión interpretativa en torno a los personajes de Marta y María, en especial de esta última, al desbordarse el texto bíblico por las orillas de la ficción.

El encuentro, en fin, con Marta y María se desarrolla en un momento crucial de la narración del cuarto y último viaje a Jerusalén; en los momentos, pues, inmediatos al inicio de la Pasión. Resulta además un enigmático paréntesis entre la parábola del Buen Samaritano, que es una didascalía al mandamiento más importante, “Amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo” y a la enseñanza de Jesús a sus discípulos de la oración por antonomasia del cristiano, el “Padre Nuestro” u *oratio dominica*. El paréntesis, como digo, no es en principio más que una etapa del camino a Jerusalén en el que Cristo no haría más que reforzar ideas expresadas con anterioridad, como los consejos o admoniciones a aquellos que en Lc 9, 57-61 se ofrecían seguir al Señor pero antes deseaban detenerse en otros asuntos terrenales como enterrar a sus muertos,

<sup>8</sup> Casidoro de la Reina, *La Biblia*, Basilea: Thomas Guarin, 1569. Consultada en línea a través de la Biblioteca Geral Digital da Universidade de Coimbra [www.uc.pt/bguc](http://www.uc.pt/bguc). Existe edición moderna de la misma dirigida por González (2001). La relevancia de este texto ha sido reivindicada recientemente por Muñoz Molina (2014).

<sup>9</sup> Se apreciará en esta cita la continuidad o resistencia de determinadas tradiciones textuales asociadas a la Biblia, como es en este caso la latina de la *Vulgata*. Por lo que respecta a la llamada *Biblia de Osuna* es preciso tener en cuenta que los prólogos al Nuevo Testamento (fols. 168ra-171va) gozan de cierta independencia codicológica y corresponden a la que los estudiosos han descrito como tercera parte del manuscrito 10232 de la Biblioteca Nacional de España. Para más detalle véase la descripción de Vivancos y Vilches (23-32).

despedirse de la familia o acabar de arar la tierra. La dimensión del reino de Dios no es terrena y, por tanto, las ocupaciones del hombre en la tierra poco importan a la *via spiritus*.

Sin embargo, frente a otros lugares paralelos, por haberse percibido en ese lugar concreto algún tipo de excepcionalidad, fue el episodio de Marta y María el que resultó emblemático para la vida de los hombres de letras del medioevo y el renacimiento. En principio podría considerarse un ejemplo en miniatura, para ser entendido, como la oración de alabanza al Padre (Lc 10, 21-22), no por los hombres sabios y entendidos, sino por los sencillos, por los pequeños e incluso por los niños (Lc 9, 47), los simples de espíritu. Lo que sorprende, pues, en cierta medida, es su deriva y su notoriedad en un debate que acucia, sobre todo, a los sabios y entendidos, que toman por referencia estos versículos ciertamente oscuros, una especie de puerta cerrada, “*hostium clausum*” o *huis clos* como la que se relata poco más adelante (Lc 11, 7).

En realidad, no es descabellado considerar que la atención de los letrados a este episodio procede no tanto de la lectura a secas de los textos evangélicos cuanto de sus explícitas interpretaciones, donde se declara sin ambages la pertinencia de las figuras humanas respecto a su correspondencia conceptual.

El seguimiento del laberinto exegético de este breve episodio desde los Padres de la Iglesia al desarrollo de la exégesis bíblica medieval, tomando como punto de partida la conocida como *Glossa ordinaria* y sus derivaciones, así como los modelos de interpretación escolástica, meditativa, etc., no puede cernirse en estas pocas páginas, pues su estudio minucioso desembocaría en un libro caudal.<sup>10</sup> Nos ha de bastar, por el momento, terciar en algunos textos y distribuir la carga de significado a que estos apuntan, que se disuelve en muchos otros con variados matices. El propósito es, con todo, atisbar cómo esta enorme tradición subyacente aflora en la adaptación del paso de Marta y María en los textos vernáculos que se tendrán aquí en consideración.

Me detendré, pues, con cierto espacio, en el texto nodriza, por así decir, conocido como *Glossa ordinaria* y adscrito a la Escuela de Laon (ca. 1090-1130)<sup>11</sup>. La *Glossa ordinaria* califica el episodio de Marta y María de “*exemplum*” y propone su enlace con el tema del “*sermone de dilectione dei*” propio de la parábola del Buen Samaritano, que aquí se amplía y se propone como un pequeño caso jurídico “*in utriusque*”, en el que Cristo actúa como “*iudex*” (cf. glosa interlinear).

En la glosa la atención se centra de inmediato en el sentido translaticio y no en el literal de la visita de Jesús a Marta y María. Se trata, por tanto, de una *quaestio* de orden moral que afecta al modelo de la *vita christiana*, que es de lo que se ocupa esta sección del Evangelio. En consecuencia, se indica de inmediato, y sin más preámbulos, que por las dos hermanas se entienden los dos modos de vida espiritual (subráyese *espiritual* en ambos casos, esto es, no material y espiritual, como será más común en el debate humanístico).

<sup>10</sup> Para dos exposiciones exegéticas de referencia, Fitzmayer (1987) y Bovon (2002). Para la exégesis patristica y medieval, desde un punto de vista tradicional, La Bonnardière (1952; 1986), Csányi (1960) y Solignac & Donnat (1980). Interpretaciones novedosas en Moltmann-Wendel (1980) y Ernst (2009).

<sup>11</sup> Por extraño que parezca la crítica textual de la *Glossa ordinaria*, por la inmarcesibilidad que es congénita a su enorme difusión, se encuentra todavía en mantillas, por lo que todo texto y observación que se maneje queda siempre sujeto a revisión. En todo caso, las líneas generales de la lectura pueden darse por buenas. Me sirvo de la *princeps* de la *Biblia latina cum glossa ordinaria*, Estrasburgo, Adolf Rusch, 1480-1481, 4 vols, según el ejemplar de la Universidad Erfurt-Gotha, Inc 83 (1-4). Existe edición facsímil, acompañada de ilustrativos estudios (1992). El texto más difundido de la *Glossa ordinaria* es, sin embargo, el que se publicó en la *Patrologia Latina* (1852, vol. 114, donde se contiene la continuación de la *Glossa* en la parte que aquí interesa). El texto no es del todo fiable, pero no difiere en lo esencial de la lectura de la *princeps* en la sección que ahora se trata.

Marta representa las obras de la devoción activa, aquella que se derrama hacia el prójimo *ex abundantia cordis*. Debemos asociar a Marta, pues, a la virtud de la *charitas*. María, por su parte, significa el amor que suspira por y se dirige a Dios. A la vida activa corresponden las obras de caridad vinculadas a la misericordia y la compasión, tanto en el cuidado del otro (corregir al que yerra, enseñar al ignorante, atraer a la humildad al soberbio) como aquellas otras necesidades corporales entre las que se cuenta el alimento y cuyo símbolo destacado es el pan.

Este es un aspecto de la traducción del manuscrito escurialense arriba citado que solo se entiende en virtud de la exégesis, pues en el Evangelio estrictamente considerado no se declaran de forma abierta, con toda intención, cuáles son las labores que afanan a Marta.

Todo queda en ese punto tácito o sugerido: puesto que se ha acogido a un huésped (ya conocido, por cierto, aunque este particular tampoco se declare) las reglas de la hospitalidad hacen suponer, pero solo suponer, que Marta prepara para él algún tipo de refrigerio (pero nada impediría pensar en que adereza la estancia para el huésped, prepara los enseres para una ablución, etc., ya que no queda expresa la hora del día y, por tanto, si es o no pertinente ofrecer comida sólida o solo algo de refresco). No plantearse siquiera los detalles mínimos de la vida cotidiana (que la exégesis desestima cuando le conviene) resultaría, sin embargo, contradictorio al ambiente evangélico, saturado por la inmediatez de lo sencillo.

Es por ello por lo que el traductor de E I-I-6 va más allá del texto de la *Vulgata* e interpreta “Martha trabaiaua se de guisar de comer”, porque sabía, desde luego, que ése era uno de los temas centrales de la exégesis. Una glosa interlinear, en efecto, apunta que Marta ministra o prepara las cosas necesarias a los mortales, dado el caso que aquí el hijo de Dios se había encarnado en cuerpo de hombre. Al introducir la idea del alimento y el pan, la glosa no solo anticipa el “panem nostrum quotidianum” de la oración posterior a este capítulo del Evangelio de Lucas, sino que propone un lúcido vaivén entre lo concreto y lo abstracto.<sup>12</sup>

De hecho, la entrada de Jesús en casa de Marta y María se había operado por eliminación. En primer lugar Lucas no concreta el sitio en que Jesús se detiene, salvo que sabemos (Lc 9,51) que había resuelto ir a Jerusalén y que, por lo tanto, se trata aquí de un punto anterior a su destino. Las versiones menos antiguas de la *Vulgata* vierten “castellum” por ‘pueblo’, ‘aldea’, ‘pago’... Sin embargo, lectores e intérpretes se ocuparon de circunscribir este lugar a una topografía explícita, como ya ocurre en el temprano texto de la *Fazienda de Ultramar* en una sección que tiene forma de itinerario y que será repetida luego en muchos otros textos posteriores que tienen que ver con la descripción de Tierra Santa:

dalli [de Bethfage] enbio Jhesu Christo los .ii. dicipulos a Jherusalem, e dixoles: *Ite in castellum, quod contra v[os est]* [cf. Mt 21, 2; Mc 11, 2]. Delant Bethfage [i.i.] luego, es Bethania; alli eran Maria e Marta, ermanas de Lazaro, el que resuscito Jhesu Christo del monument. En aquel logar fue huesped de Simeon el leproso. Alli perdono sos pecados a Santa Maria Magdalena. (206-07)

En uno de los grandes comentarios latinos de finales de la Edad Media, el de Guillermo de París, no solo se retoma esta justificación del *topos*, sino que a ella se ha

<sup>12</sup> Cf. Agustín, *Sermo 179*, 4: “Bonum enim erat, ut per quem facta sunt omnia, esuriret: sic enim felix esset qui pasceret”. Y, naturalmente, el desarrollo del *Sermo 104* (o *Tractatus de martha et maria significantibus duas vitas*). Todo ello con una fuerte implicación respecto al concepto de *diakonía* (‘servicio en/a/de la mesa’) en la interpretación histórica y eclesiológica del pasaje.



asimilado ya, acogiéndose a la tradición, una cronología relativa a la liturgia, pues el episodio de Marta y María fue especialmente recordado en la primera dominica del Adviento (*primus in Adventu*) como, por otros motivos, en el día de la Asunción de la Virgen (figura correlativa sobre la que ya se basaban exégesis anteriores como la Hugo de Saint-Cher; véase *infra*). Precisamente los nombres de Marta y María comparecían casi al inicio de la obra de Guillermo de París, tal y como se advierte en el romanceamiento de Gonzalo García de Santa María, y donde se da cuenta tanto del tiempo como del lugar:

[...] el sabado ante del domingo de rramos Christo vino a Bethania que era castillo de Martha e Maria Magdalena lexos de Jherusalem: cerca media legua endonde fizieron la cena a Christo, e Martha seruia. E vno delos que estauan assentados a la mesa era Lazaro: enesto Maria Magdalena abrio vna pequeña capsas de alabastro de vnguento de nardo espigado precioso: e vnto la cabeça e los pies del señor. Muchos entonces uinieron a Bethania, no solamente por Jesu, mas por que viessen a Lazaro resuscitado. Pensaron empero los principes delos sacerdotes de matar a Lazaro, porque muchos delos judios por causa suya se yuan e creyan en Jesu. El dia siguiente despues de amanecido Jesu Christo se partio de Bethania por yr a Jherusalem (como se uviessse a allegado Jesu a Jherusalem e venido a Bethphage) dize Lyra que era una villa pequeña enla descendida del monte Olivete hazia Jherusalem [...] (6)

La especificación del lugar, claro, se encontraba en Juan, ya evidenciado en Orígenes, por ejemplo (y así otros detalles que siguen Guillermo de París y antes Nicolás de Lira,<sup>13</sup> ambos interesados por la lectura literal), no en Lucas, como aparecía antes señalado con claridad en un especialista en concordancias evangélicas y la explicación historial, Pedro Comestor, que en la sección de *Historia Evangelica* de su *Historia Scholastica* (s. XII), texto de gran difusión y bien conocido por los colaboradores alfonsíes, escribe, a propósito de la resurrección de Lázaro (cap. CVIII): “Erat autem quidam languens Lazarus a Bethania de castello Mariae et Marthae.”, sobre lo que se añade el detalle cartográfico, “Bethania enim non distat a Jerusalem, nisi stadiis quindecim” (1593-94).

El grupo, en fin, de discípulos que acompaña a Jesús (cf. el plural “irent”/“yuan”; pero ya “entró” en García de Santa María y atenuado en Casiodoro de la Reina con el gerundio “yendo”) se esfuma. ¿Qué ha sido de ellos?<sup>14</sup> La glosa no se ocupa porque entiende que Jesús, solo él, ha penetrado en un ámbito bien diferenciado del camino de

<sup>13</sup> La *princeps* de las *Postillae* de Nicolás de Lira se publicó en Roma: Conrad Sweynheym y Arnold Pannartz, 1471-72. La *princeps* de las *Postillae* de Lira junto a la *Glossa ordinaria* apareció algo más tarde, Venecia: Paganinus de Paganinis, 1495. He compulsado, sin embargo, el texto impreso en Nürnberg por Anton Koberger, 1485, que incluye las adiciones de Pablo de Burgos (o Pablo de Santa María), *Biblia cum postillis Nicolai de Lyra et expositionibus Guillelmi Britonis in omnes prologos S. Hieronymi et additionibus Pauli Burguensis replisque Matthiae Doering*, según el ejemplar, consultable en línea, de la Universitäts und Landesbibliothek Düsseldorf. El texto de Nicolás de Lira tuvo tanta influencia en España como en el resto de Europa. A este respecto interesa el trabajo de Laguna Paúl (1979), que estudia el importante conjunto de manuscritos del texto conservados en la Biblioteca Universitaria de Sevilla, mss. 332/145-149.

<sup>14</sup> Ténganse en cuenta, sin embargo, los discípulos que comparecen en la escena según el modelo iconográfico propuesto por Giovanni da Milano en el conjunto sobre María “Magdalena” que ocupa el muro Sur de la capilla Rinuccini de la basílica de Santa Croce en Florencia, datado en 1365. Detalles en Gregori (1972). Cf. S. Agustín, *Sermo* 179, 3: “O beata, o felix [Martha], quae suscipere Dominum meruit; cuius hospites Apostolis facti sunt ambulantes in carne”. La representación más habitual, sin embargo, es exenta, hasta llegar a la desnudez y fuerza simbólica del óleo de Velázquez de la National Gallery.

polvo y guijarros, revestido el nuevo espacio de inmaterialidad. Al atravesar la puerta de la “domus” Jesús deja atrás la vida inicu y queda circundado por las dos formas de la vida inocente (las que no dañan al espíritu): la vida “laboriosa” y la vida “ociosa”, cuya intersección se revela, al modo del pasaje de la Samaritana, como “fons vitae”, con todos los reflejos filosóficos que se quieran aumentar sobre este sintagma.

El espacio puede considerarse ya plenamente alegórico, con sus corrientes cristalinas y sus figuras representativas: María, quieta, contemplativa, absorbe su mente en Cristo; Marta, activa y laboriosa, pugna a su manera por acercarse a Jesús con la voluntad de alimentar a su señor y preparar un convivio digno del huésped sagrado, que alegre con especie jocunda la vida suya y de la casa.

María y Marta se disputan el servicio y la alegría de su señor. No solo complacen a Jesús las obras, también la divina contemplación que manifiesta la actitud ociosa de María. En esta sección del comentario de la *Glossa ordinaria* abundan los términos de estirpe jurídica, alguno tan poco transparente como el genérico “persona”, pero que es de párvula retórica; otros más explícitos como “placitum”, “causam suam”, “iudiciu[m]”, “sermonem remitteret”, “audiendi intentionem”, “repetitio indicium”, “monendae intentionis”, etc. La sencilla visita del huésped se ha tornado en un micro relato jurídico y, en consecuencia, alcanza implicaciones que son válidas para las dos ciudades, la terrestre y la celeste.<sup>15</sup>

El juez se muestra comprensivo con ambas partes de la causa, al decir de la glosa, y especialmente con Marta, antes de que se comunique la sentencia que establece su modo de vida como secundario. Ese doble “Marta, Marta...” del Evangelio es importante, pues establece una familiaridad que no pasa por alto al glosador, pero de la que Lucas nada había dicho: “repetitio indicium est dilectionis”.<sup>16</sup> Es el Evangelio de Juan el que deja claro que Jesús no solo era conocido de Marta y María, sino que existía entre ellas y él una relación de amistad. Y es esta circunstancia la que explica, por ejemplo, que sin mediar más argumentos Jesús entre y sea recibido en esa casa y no en otra, y que María se eche a sus pies para escuchar o contemplar lo que el amigo y señor ha de expresar, sin que se indiquen más particulares.

La actitud de Marta, en fin, es buena y en nada reprehensible, pero se alaba la de María como aquella más cercana a lo que escolásticamente pudiéramos llamar *summum bonum* y no solo *bonum*; luego la opción óptima, encaminada a alcanzar la “coelesti patria”.

Más allá de esta interpretación va (o iba) incluso, un texto que figura próximo a la *Glossa ordinaria* de la *Patrologia Latina*, también atribuido a Strabo, esto es, la *Expositio in quatuor Evangelia*. En él se nos dice que María representa a la Iglesia Teórica: “*Maria, id est Ecclesia theorica, quae verba Christi semper audit: Marta dixit: ut soror sua se adjuvasset quia opus est, activae ut ea contemplativa debeat adjuvare*” (100).

Aproximadamente un siglo después de la *Glossa ordinaria* la exégesis sobre este episodio se había afinado y crecido significativamente, junto a la sofisticación cada vez mayor de los comentarios bíblicos y el instrumental epistemológico que los rodea. En

<sup>15</sup> Bajo esta luz puede entenderse el sentido recto, normal, pero también técnico, del término “querellosa” en los versos de Berceo a propósito de Oria en la *Vida de santo Domingo de Silos*, “manceba de Dios enamorada” (317a), donde Berceo, como ya señaló Aldo Ruffinato (338) aprovecha para incidir en el contraste entre la clerecía y la juglaría (como forma expresa de debate literario): “Queríe oír las oras más que otros cantares, / lo que dición los clérigos más que otros juglares; / yazrié, si la dexassen, cerca de los altares, / o andarié descalça por los sanctos logares.” (318), que es la cuaderna que da entrada a la mención de una síntesis de la historia de Marta y María a partir de Lucas y Juan: “De la soror de Lázaro era much embidiosa, / que sedíe a los pies de Christo, especiosa, / udiendo qué dició la su boca preciosa, / on Marta su ermána andava querellosa.” (319).

<sup>16</sup> Es idea se señala en san Agustín, *De verb. Dom. Serm. 27*.

época apenas inmediata o quizás hasta coetánea de los primeros romanceamientos castellanos circulan textos como, por ejemplo, las *Postille in Bibliam* (c. 1232-1236) de Hugo de Saint-Cher.<sup>17</sup>

Para Hugo, que basa su comentario en numerosas fuentes, tanto patristicas como medievales, el tránsito de Jesús de Galilea a Jerusalén es una “nota (...) historia” (195), así como las relaciones previas de Cristo con las protagonistas del relato, Marta y María, que ya había avisado Ambrosio, por ejemplo. La técnica de concordancia y encadenado de los comentarios de esta época, como la llamada *catena aurea*, que dará lugar a obras maestras de la *recensio* como las *Sententiae* de Pedro Lombardo o el comentario a las mismas de Tomás de Aquino, dispone el texto de Hugo y sus reflexiones, que muestran una aguda conciencia de los procedimientos exegéticos. Lo que importa señalar para más adelante es que esta técnica de composición miscelánea, cuya agilidad para el hipervínculo es extraordinaria, será asumida luego y tendrá su plasmación en las distintas variantes de la ficción, ya sea latina o vernácula.

Por ejemplo, entonces, la conciencia de Hugo de encontrarse ante un mundo de retazos o fragmentos y su función (digamos que a la manera de la *Aurora* de Pedro de Riga) de rápsoda de la exégesis, en una técnica que tiene muchos puntos en común con la elaboración del relato historiográfico. Así, en relación a la presentación de las figuras de Marta y María, se aplica la recolección a la diseminación para proponer una suerte de *estoria unada*, por usar un sintagma alfonsí. Ante la dificultad de continuidad entre la parábola del Samaritano y la *estoria* de Marta y María, el comentarista atribuye a las secuencias de la Biblia no un orden puramente racional, sino un orden que responde al *mysterium* que han de revelar las sagradas escrituras. Por ello la glosa debe encarar también aquello “quod autem praecedentibus quantum ad historiam non continentur” para devolverle así su sentido o causa, pues el texto bíblico “non solet facere quantum ad seriem historiae, ubi recte aliud posti aliud sequitur, sed quantum ad mysterium” (195).

La historia de Marta y María, como ya se indicó más arriba, trata, pues, de la *dilectio Dei et proximo*, y al “exemplum” del Samaritano, que despierta en el lector la misericordia, pone Lucas

aliud exemplum apertius de utraque dilectione in duabus sororibus [...] Per istas dues sorores significantur duae vitae spirituales. Per Mariam sedentem, & audientem Dominum, significatur contemplativa Haec quasi specialiter refertur ad dilectionem Dei [...]. Per Martham ministrantem significatur activa, quae quasi specialiter refertur ad dilectionem proximi, & charitate proximo sociatur. (195).<sup>18</sup>

Esta solución o explicación del “exemplum apertius” da paso, en un primer momento, a una clasificación técnica de los *officia* propios de ambas vidas, que fácilmente puede derivarse a la vida civil (de tono aristotélico, apenas sugerida) o a la religiosa y sus distintas funciones en la administración de la oración y la doctrina. Luego el comentario se adensa al trasladar figuralmente las personas de Marta y María y proyectarlas en la Virgen María, para continuar con una interpretación moral que hace alusión a la vida religiosa. En ambas propuestas interpretativas el sustantivo “castellum” se convierte en central y deriva en una magnífica alegoría de las fortalezas y peligros de la fe cristiana (196-97). Solo tras estas consideraciones el comentarista recuerda, a la voz de “otiosa”, el problema que acució ya a los antiguos filósofos y, en relación a estos y en

<sup>17</sup> La exégesis a Lc 10, 38-42 puede leerse en las pp. 195-196 de la edición que he seguido (1669, VI).

<sup>18</sup> Sigue aquí el comentarista, aunque la haga suya sin más, la idea ya expresada por san Agustín, *De ver. Dom. Serm.* 27.

sincretismo con el nuevo *otio religioso*, en qué modo debe progresar la labor de la Iglesia y los eclesiásticos.

Dicho de otro modo, lo que en la letra se identificaba con un discurso “*apertius*”, un ejemplo al alcance de todos, deriva en un discurso “*clausus*”, al alcance solo de una élite letrada y plagado de sobrentendidos y coberturas.

El comentario de Hugo de Saint-Cher refleja uno de los momentos extremos de la exégesis alegórica del texto sagrado, más moderada en la *Glossa ordinaria* antigua y reconducida a un tenor más literal en la archifamosa del franciscano Nicolás de Lira, y, en consecuencia, permite establecer un balance y un balanceo entre las alternativas del discurso y su interpretación que habrá de tenerse muy en cuenta en la consideración de un par de textos castellanos del siglo XIV que a continuación se proponen.

### 3. Modelos exegéticos y ficción útil en el Trescientos

#### 3.1. Marta y María: ficción y exégesis en un código misceláneo

El primer texto al que haré referencia ha de considerarse, en realidad, un díptico, a saber, las vidas de María Magdalena, por un lado, y la de Marta, por otro, con que se abre el código escurialense h-I-13. El proceso de traslación, reescritura y compilación de los relatos contenidos en este manuscrito, a partir de modelos franceses, parece que podría fijarse a principios del siglo XIV o, en todo caso, en la primera mitad del siglo; materiales, aquellos, no conservados, de los que sería copia más tardía el manuscrito de El Escorial, hacia mediados del Trescientos. Si el código conservado estuviera relacionado, como propuso Rico (1997-1998), con el ámbito toledano (y hasta con las motivaciones del *Zifar*), difícilmente podría imaginarse un contexto donde el abono bíblico favoreciera más el sustrato de la ficción.

Por desgracia, los folios que transmitían el final de la vida de María Magdalena y el inicio de la vida de santa Marta (cuatro folios en esta parte del manuscrito), se perdieron, lo que nos impide conocer sin intermediarios el posible engarce entre uno y otro texto, dado que su colocación y estructura sugiere una relación especular o geminada.<sup>19</sup>

No entraré en un análisis pormenorizado de cada una de las vidas (cf. Gómez Redondo 1999: 1936-52), ni en el desglose de fuentes y motivos que las componen, pero sí he de detenerme en sus aspectos más caracterizadores en relación al tema base de la oposición entre vida activa y contemplativa.

Desde este punto de vista ambos textos son conscientes del contraste que sus posiciones generan respecto a la tradición exegética, que les sirve de punto de partida y sin la cual no se comprenden en absoluto los amplios desarrollos extraevangélicos. Así, por ejemplo, María Magdalena aparece, tras la muerte de Cristo, volcada no a la vida contemplativa (a la que quizás se retira en última instancia), sino a la activa de la predicación, tal y como la definen los comentaristas. Para persuadir a su público María Magdalena no duda en añadir a la retórica de la palabra la hermosura de su talle: “Ella era muy fermosa e de buen donaire e muy sesuda e de muy buena palabra e muy arzeziada; e

<sup>19</sup> La vida de María Magdalena contenida en el manuscrito de El Escorial K-II-12 no proporciona fundamentos suficientes como para colmar esta laguna. Su posición y función, por otro lado, en este otro manuscrito misceláneo, que conforma un amplio *flos sanctorum* fundado sobre todo en versiones de la *Legenda aurea* de Jacobo de la Vorágine, son complementarias, pero no permiten aclarar la intención de los textos contenidos en el manuscrito h-I-13. Véase Walsh & Thompson, eds. (1986). Sobre las posibles fuentes francesas de ambos textos en h-I-13, véase Smith ed. (1989), donde apunta al ms. Thott de la Kongelige Bibliotek de Copenhague para la vida de María Magdalena y al ms. 734 (*olim* 456) del Musée Condé de Chantilly (datado en 1313) para la vida de santa Marta. La edición más actual, con estudio y bibliografía, se debe a Zubillaga (2008), de donde se cita.

començó de predicar las palabras de la vida e de la salut, así que todos se maravillaron de la su beldat e de las sus sesudas palabras, de cómo las mostrava sesudamente.” (8).

Por el contrario, Marta desarrollará un perfil más pasivo en el conjunto de su relato y se decantará, principalmente, por la vida contemplativa, antes que por la activa, *capovolgendo* así la expectativa generada en la lectura del Evangelio. Merece la pena citar por extenso el pasaje en que paráfrasis evangélica y ficción se detienen en un amplio discurso letrado sobre la cualidad de ambas vidas y la relación de Marta con ellas:

E bien pareció cómo nuestro Señor amó a Marta, ca así como queso folgar entre los braços de su madre, así dexó las casas de los reis e de los otros príncepes do podiera posar, e quiso posar e comer e beber e folgar en casa de santa Marta. E allí estableció Él toda religión, e abrió los sacramentos de santa elesia. E en aquella casa fizo Él una elesia de dos maneras de vida, que llaman en latín contenplativa e activa. Contenplativa vida es de los çielos, e activa vida es del mundo; e diolas a estas ermanas anbas, la contenplativa a santa María Madalena e la activa a santa Marta; e otrosí las dio a todos aquellos que después vernán que bevir querrán segunt el estado de santa elesia. En estas dos vidas son todas las reglas de religión e de orden, e los enseñamientos del Viejo Testamento e del Nuevo por que los santos e los amigos de Dios son idos e irán a los çielos. Si nós amáremos nuestro próximo así como a nós mesmos, e ayudarnos segunt nuestro poder, averemos la vida activa con santa Marta. E si nós amáremos a Dios más que a todas las otras cosas, e despreçiáremos las cosas terrenales, averemos la vida contenplativa con santa María Madalena. Fasta agora diximos de la huéspedea de Jhesu Christo quanto ende sabíamos por los evangelios. Agora fablaremos de su vida e de su fin. (17-18)

Todo el pasaje es una explicación del texto bíblico y un compendio, también, de lo que se destila en los comentarios latinos a propósito de las dos maneras de vida (“que llaman en latín”). Cristo, entonces, como *exemplum humilitatis*, ha elegido un seno humilde para su encarnación, compañeros y amigos de vida también humildes, y humildes aposentos en los que consolidar su doctrina (frente a los visos de nobleza que la *Legenda aurea* (caps. 95 y 104), por ejemplo, pretende para las hermanas Marta y María, hijas, con Lázaro, de estirpe regia). En la casa de Marta Jesús establece, pues, los cimientos de la Iglesia y sus dos modos principales de vida, a las cuales se sujetan todas las casas, reglas y órdenes de religión. En sus relatos respectivos, Marta y María se ofrecerán como vivos ejemplos de la conjugación de ambas vidas, la activa, terrena, volcada al prójimo, y la contemplativa, refutación de lo visible y aniquilación del mundo circunstante y circunstancial (del cual resultan ejemplos conmovedores los retiros femeninos de Marta y María, o el de María Egipciaca, también en este códice, junto a las muy difundidas vidas de los Padres del Desierto y otros textos relacionados con la vida solitaria o en comunidades aisladas *stricto sensu*).

Las rúbricas siguientes a la presentación del Evangelio y su sentido, esto es *Cómo santa Marta partió lo que avía en serviçio de Dios*, donde se trata de la renuncia y el desprendimiento de la familia de Marta y su condición de “apostolesa” (19) tras la muerte de Cristo, y *Cómo Jhesu Christo encomendó a santa Marta a sant Maximiano*, donde se presenta a Marta como predicadora, al modo en que ya se hizo con María Magdalena (“Ella era muy bien fecha en el cuerpo e muy fermosa en el rostro e de muy buen donaire; e avía aguda la lengua e era sesuda en hablar”; 22) suponen una meditación sobre el abandono del siglo, la recompensa en la renuncia (que abarca bienes materiales y espirituales) y el bien proyectado en la comunidad a través de esta acción.

Este es el preámbulo que introduce la biografía maravillosa de Marta o su vida y milagros en sede francesa, una vez que Marta y María, junto a san Maximiano, aportan en Marsella e inician la conversión de la Francia meridional, tarea cuyos efectos se extenderán más allá de la muerte, a través de reliquias famosas y grandes fundaciones piadosas que una tradición secular acabó incorporando al bagaje del Reino de Francia, en virtud de sus acciones milagrosas después de muerta, que incluyen al “primero rey christiano de França” (33), Clodoveo.

El episodio más espectacular de la nueva vida de Marta es sin duda el vencimiento del endriago conocido como Tarasca, que demuestra la capacidad simbólica de la labor *civilizatoria* de Marta como difusora del cristianismo (en un mito que sustituye los sentidos involucrados en las labores de Hércules o Perseo entre los paganos y que tendrá luego una fuerza de resistencia folclórica extraordinaria).<sup>20</sup> Iniciada la historia en su clímax emocional (o emocionante), continúa el proceso con la renuncia de Marta al mundo durante siete años de ayunos, privaciones y enfermedades, dedicados a la oración y la contemplación. Este periodo de purificación le dará la base necesaria para ayuntar un “convento de sus hermanos” donde continuará una dura vida de penitencia: “Ella estava siempre en oraçiones, e catava contra el çielo. Ella non era segura de las terrenales cosas. Ella era en cuerpo, e el alma en el çielo.” (24). Durante el periodo comunitario, sin embargo, Marta no solo se dedica a la contemplación, sino que conjuga este ejercicio espiritual con el de la predicación: “Ella avía allí grant hospedado, así como en Betaña; su mesa era comunal a todos. Ella predicava. Ella obrava de sus manos. Ella era a menudo con su convento. Ella predicava a sus gentes e lo que les dezía mostrávagelo por miraglos.” (pp. 24-25). Es esta doble actividad la que le granjea el afecto del pueblo, de los poderosos y de los humildes, la admiración de sus hermanos en la fe y su futuro papel mediador de las almas y asegurador de la vida religiosa de los territorios en que se desarrolló su labor. Esta vida ejemplar, como queda claro en el final de la narración, se oye a manera de *fazaña* y, en consecuencia, tiene visos de relato normativo para la vida cristiana: “Ora pues, buenos hermanos, nós que avemos oída la vida de la bendita santa Marta, vamos allá en su remenbrança (...). Ora sabed todos que aquí es la vida de santa Marta, la bendita huéspededa de Jhesu Christo, que nos mostró las buenas fazañas de la vida activa, (...)” (35).

### 3.2. Don Juan Manuel: la vida de los estados, los estados de la vida

El siguiente texto que paso a referir estuvo destinado al arzobispo de Toledo don Juan, cuñado de don Juan Manuel. Se trata, por tanto, del *Libro de los estados*, cuyo espacio de recepción pudiera coincidir, si no es errada la adscripción toledana del códice escurialense h-I-13, con la atmósfera y motivaciones que daban sentido a las vidas de María Magdalena y Marta. El *estado* al que se refiere este libro no es otro que la *humana conditio* a que el hombre se circunscribe, por elección, por linaje o por cualesquiera otras causas que determinan, en fin, un oficio y un modo de vida. Como advierte la rúbrica con la que se describe sumariamente el contenido del *Libro de los estados*, o *Libro del infante*, este se divide en dos libros (de desigual longitud y condición): “el primero libro fabla de los legos et el segundo fabla de los estados de los clérigos. Et en el primero ha cient capítulos et en el segundo [çinquenta]” (69).

<sup>20</sup> Es muy probable que esta fabulación se proyecte en un relato semejante, como es el de la victoria de san Jorge sobre el dragón, donde al menos en la iconografía la figura de la doncella rescatada de las fauces de la bestia la muestra serena y victoriosa y, al igual que se dice de santa Marta, “el dragón, assí como vençido, estuvo quedo e manso, e ella lo ató con su çinta” (23). Pienso, naturalmente, en las dos famosas pinturas de Paolo Uccello.

Los cincuenta capítulos del segundo libro son, en parte, cursivos o apresurados, ocupándose del octavo al vigesimoprimer de la vida de Cristo desde su encarnación a la Parusía (donde se transparenta de nuevo el engranaje evangélico-exegético). No es en esta sección, sin embargo, en la que se menciona a Marta y María, sino en el capítulo 44, en un segmento del tratado donde, después de haberse ocupado con detalle de la figura del Papa, don Juan Manuel pasa revista a los más altos estados del clero, empezando por los cardenales y siguiendo por el de los patriarcas, título que, en efecto, poseía su destinatario, en tanto que Patriarca de Alejandría. Este capítulo, que ensalza la condición del Patriarca “a semejança de los evangelistas” (363) por encima de la de los cardenales (título que el Papa había negado al arzobispo de Toledo) se desliza por el sendero de la crítica a la iglesia contemporánea (“al tiempo de agora”, 363) por su abandono cada día más notable de la esfera espiritual: “Mas después [del periodo perteneciente al cristianismo primitivo] la Iglesia se ovo entremeter mucho en lo tenporal, tanto que, por aventura, sería muy bien si fuese menos” (363). En definitiva, don Juan Manuel entiende la oposición temporal/espiritual como equivalente directo de los dos modos de vida en cuestión, activa/contemplativa, lo que pasa a declarar con toda nitidez a partir de la Escritura, esto es, no los Evangelios sin más, sino los evangelios con su aparato exegético, donde figuran tales distinciones, como se ha visto repetidamente:

Señor infante, los fechos tenporales et spirituales llama la Scriptura vida activa et vida contemplativa; et las buenas obras que se fazen de obra, así commo limosna et romerías o ayunos, et las otras buenas obras llaman vida activa; et pensar omne en [la] vondat de Dios et en amarle et en cuidar en la gloria del Paraíso, et pensando en esto despreçiar et desanparar las cosas vanas et falleçederas deste mundo, en que verdaderamente non ay sinon vanidat et engaño, et poner toda su voluntad en Dios, a ésta llaman vida contenplativa. Et desto pone una semejança el Evangelio, de sancta Marta et de sancta María Magdalena, et conpara a sancta Marta a la vida activa, et conpara a sancta María Magdalena a la vida contenplativa. Et luego el Evangelio determina esta quistión: que Jhesu Christo dixo por su voca a sancta Marta que por [qué] se entremetía en las cosas tenporales, [et] commo quier que fiziese buenas obras que en muchas cosas sería turbada más que sancta María Magdalena, que tomara vida contenplativa et escogiera la mejor parte, la qual parte nuncal sería tirada.

Et, señor infante, commo quier que las mejorías que a la vida contenplativa de la vida activa en muchos lugares se puede fallar en la sancta Escripura, que só çierto que en ninguna manera non lo podría yo dezir tan bien et atan conplidamente commo es ya dicho, pero porque estas mejorías se dizen en la Escripura esparçidamente, dezírvoslo he yo lo que ende entiendo. (364)

Poco tiempo más tarde, en la parte quinta del *Conde Lucanor*, es decir, en el *Libro de la doctrina* (1335), ajeno en su modo de exposición al de los célebres *cuentos*<sup>21</sup>, dedica nuevo espacio a las dos vidas, “que dizen activa et contemplativa” (281) y a las

<sup>21</sup> El cambio de modelo ya es notado por el propio don Juan Manuel en el proceso de escritura cuando al final del *Libro del conde Lucanor* expresa la petición de don Jaime, señor de Jérica, para que las cosas expresadas “muy llana et declaradamente”, como en los “enxiemplos”, se manifiesten ahora de modo “oscuro” y solo accesible a los hombres de mayor entendimiento, de donde surgen el *Libro de los proverbios* y, finalmente, el *Libro de la doctrina*, como corolario de los anteriores (cf. Taylor, 1986). Este paso de la apertura al cierre es característico, de nuevo, de la tradición bíblica y exegética y, en su combinación, ayuda a comprender lo que Germán Orduna calificó tentativamente como “sistema complejo abierto” (en “...Yo, don Johán, fiijo del infante don Manuel”, estudio preliminar a la edición del *Conde Lucanor* 1994: XVI-XXI).

tres descritas en el *Libro de los estados*. Esto es, en el *Libro de la doctrina*, “los que ponen todo su talante et entendimiento en las cosas del mundo” (280); “los que passan en el mundo cobdiciando fazer por que salven las almas, pero non se pueden partir de guardar sus onras et sus estados” (281); “los que passan en este mundo teniéndose en él por estraños et non ponen su talante en ál sinon en las cosas por que mejor puedan salvar las almas” (281-282). La cuestión reviste especial importancia, pues sirve de cierre a este libro y al conjunto de lo que se conoce como *Libro de los enxemplos del conde Lucanor et de Patronio* en su estado más complejo. De los que deciden llevar la tercera vida escribe don Juan Manuel:

Et digo et atrévome a dezir que, cierto, estos escogen la mejor carrera, porque desta vida se dize en el Evangelio que María escogió la mejor parte, la cual nuncal sería tirada. Et si todas las gentes pudiessen mantener esta carrera, sin dubda sería la más segura et la más aprovechosa para aquellos que lo guardassen. Mas porque si todos lo fiziessen sería desfazimiento del mundo, et Nuestro Señor non quiere del todo que el mundo sea de los omnes desanparado, por ende, non se puede escusar que muchos omnes non passan en el mundo por estas tres maneras dichas. (282)

La composición de la que se puede considerar en buena medida una biblia historial, como es la *General estoria* alfonsí, había dado ya carta de naturaleza al empleo de la Biblia y sus comentarios en la prosa romance, operando una absorción de la cultura latina del *studium* que entretejía, de manera significativa, los textos junto a sus glosas, ya fueran escolares o de carácter más erudito, como ocurre de manera sobresaliente en otro texto temprano como es el *Libro de Alexandre*. El procedimiento no es nuevo ni, por ende, sorprende; pero, sin embargo, la comprensión de este cruce de paradigmas no ha sido siempre todo lo productiva que debiera a la hora de comprender la creación de textos ajenos a la estricta órbita de la cultura exegética latina, lo que ha derivado en lecturas menos orientadas de lo que facilitaba su marco tradicional.<sup>22</sup>

Los razonamientos de don Juan Manuel se extienden en este capítulo y otros lugares de la obra, de modo menos orgánico, pero la síntesis es sencilla y se asemeja a la solución, provisional siquiera, avanzada por los componedores de las vidas de Marta y María: la vida activa y la contemplativa no son excluyentes sino complementarias: “la vida contenplativa non puede ser sin la activa (...). Et así estas dos vidas sanctas non pueden seer la una sin la otra” (365).<sup>23</sup>

Si el texto, los textos, de don Juan Manuel no se plantean el problema desde el punto de vista del humanismo es, pues, precisamente, porque contempla la *quaestio* desde el punto de vista de la exégesis evangélica, donde ambos tipos de vida aparecen especializados en el estado religioso, más bien que en relación con el civil, ético y político, que de Petrarca en adelante será imperativo pensar, así como en el contexto de tradición específicamente aristotélica como es, por ejemplo, el que refleja un texto fundamental de la vida *comunal*, a saber, la obra de Brunetto Latini, activa en tiempos de

<sup>22</sup> Ya Rico (1982, 1986) dejó aviso, entre otros toques de atención, de cómo el prólogo general de Juan Manuel (BNE, ms. 6376) se modelaba de acuerdo a lo expuesto en el *Prologus secundus* (“De intentione auctoris et modo procedendi”) de la *Postilla literalis* de Nicolás de Lira.

<sup>23</sup> No es otra la conclusión que presenta, ya en la década de los treinta del siglo XV, una obra que sigue modelos compositivos entroncados con los de la literatura sapiencial, esto es, el *Libro de los exemplos por ABC* de Clemente Sánchez de Vercial, que asegura que “la vida contemplativa / mester ha la activa”, versitos a los que sigue el ejemplo correspondiente con el tenor de Lc 10, 38-42 (330-31; cf. 333-34: “Vida spiritual e contenplativa / non se puede sofrir sin la activa”).



Alfonso X, y versionada en época de Sancho IV, como muestra la fecha de la copia por Alfonso de Paredes y Pascual Gómez (1292) del *Libro del Tesoro*.<sup>24</sup>

En el libro II, que resulta de una adaptación de la *Ética* de Aristóteles, y tras un capítulo dedicado al “regimiento de las çiudades”, se nota a propósito de las “tres vidas”:

Las vidas señaladas que fazen a contar son tres: el una es vida de cobdicia; e el otra es vida cibdadana, que es de seso e de proveimiento e de honestad. La tercera es de contemplación. E los más de los omnes biven segunt la vida de las bestias, que es llamada vida de concupiscencia, porque sigue todas sus voluntades e sus deleites. E cada una d'estas tres vidas á su fin [Ab: 129r] propria departida de las otras, assí como física á fin departida de la ciencia de lidiar, ca la fin de la física es fazer sanidat e la fin de la ciencia de lidiar es vencer. (152).

#### 4. Las alternativas de los modelos humanístico y escolástico

Siendo el debate entre la vida activa y la vida contemplativa un *tema integral* de la Edad Media, claro está que toda selección de textos o limitación del mismo a sus ejemplos positivos resulta un forzamiento intolerable. Un salto, sin más, de la década de los años 30 del siglo XIV a la consideración de este tema en el siglo XV castellano, en consecuencia, debe ser tomado con todas las precauciones y reparos. Lo que parece cierto, sin embargo, es que desde el punto de vista de lo que hoy se consideran textos literarios en lengua vernácula, ya con la manga más ancha posible, el debate se desarrolla todavía por cauces que, en general, no son los característicos del modelo que sintetizó Kristeller en su célebre ensayo “The Active and Contemplative Life in Renaissance Humanism” (Vickers 1985: 133-52). Es, sin embargo, en el siglo XV, cuando desde sus inicios, como ocurre en Italia, por ejemplo, pero a propósito de un modelo político de dominación del territorio y convivencia cívica muy otro, la *quaestio generalis* sobre la vida activa y la contemplativa toma una orientación filosófico-política más acentuada, sin que el modelo evangélico y exegético quede, con todo, inactivo.

Es entonces, en los primeros compases del siglo, en su primer cuarto, cuando contamos con los primeros testimonios de una permeación del tratado *De vita solitaria* en la cultura vernácula castellana, de mano de un noble letrado, Enrique de Villena, cuyos contactos con la tradición italiana y la otra exégesis, la literaria, son indubitables. No cabe duda de que Enrique de Villena conoció la obra de Petrarca, a la cual hace referencia explícita en el *Tratado de la consolación* (1424).<sup>25</sup> Villena fue copartícipe

<sup>24</sup> Espacio aparte merecería, sin duda, la *Glosa castellana al regimiento de príncipes* (ca. 1344) de Egidio Romano por fray Juan García de Castrojeriz, que desbordaría las consideraciones aquí propuestas.

<sup>25</sup> Dice así: “Mirad qué dize Françisco Petrarca in libro *De vita solitaria*, desde el 5º capítulo fasta el 18º, de los ocupados e de los solitarios, enxemplando por el discurso diuturno los actos de cada uno. E siguiente en el diez e nueve capítulo concluyendo, dixo el ocupado sin fin trabajo tenerlo opriso e el solitario continuar reposo determinó así: “*Illi quidem sine fine labor, huic requies*” [Quiere dezir: ‘Allí trabajo sin fin, aquí reposo deseado, etc.’]” (286); pero también, antes, una mención, aunque no tan detallada: “dezía Françisco Petrarcha in libro *De vita solitaria*, capítulo veinte e dos: “Non est parve fiduçie poliçeri opere deçertantibus, consilium dubiis, lumen çeçis, leticiam mestis, securitatem metuentibus, spem dejectis, salutem egris” [‘Non es de poca confianza -quiere dezir- dar su curso a los batallantes, consejo a los dudosos, lumbre a los ciegos, alegría a los tristes, seguridad a los temerosos, esperanza a los abatidos, salud a los enfermos, etc.’]” (225). También en el *Tratado de Fascinación o de aojamiento*, donde ponderando a Johán Fernandes, su destinatario (el mismo al que va enderezado el *Tratado de la consolación* y un texto exegético como la *Exposición del salmo “Quoniam videbo”*), escribe: “Que pocos fallo de las mías se paguen obras e por vos d’ella sólo tanto contentar e pagar puedo bien dezir con el Petrarca en el proemio de *La solitaria vida*: “*Paucos hominis inveni quibus epistolarum nostrarum tanta dignacio, tantusque sit amor*

clave en la introducción del interés en Castilla por esta obra de Petrarca, que tuvo su periodo de eclosión en la madurez intelectual de su amigo Íñigo López de Mendoza, el marqués de Santillana.<sup>26</sup>

Dado que la traducción castellana del *De vita solitaria* necesita de una exposición filológica previa que ocuparía demasiado espacio, y pese a ser el núcleo sobre el que pivota todo el ensayo, dejaré para otra ocasión su tratamiento individual y por menudo.<sup>27</sup> Quede, sin embargo, como centro de gravitación necesario para comprender el decurso de la cuestión en los textos que se convocarán en adelante.

#### 4.1. Enrique de Villena: mitología y exégesis

El primero podría ser, precisamente, una obra de Enrique de Villena que, de entrada, embebe un texto, parte de la *Fiorita* de Guido da Pisa (Cherchi 2002), que no procede precisamente de la que se considera la cultura humanística de *pedigrí*. La obra de Villena recoge además, en cierta medida, el testigo del *Libro de los estados* y, sobre todo, el modelo combinativo de la *estoria (exemplum, etc.)* y la exégesis como forma de concreción de la *fabula* literaria o, de otro modo, de la ficción útil. El libro de Hércules pertenece a esa estirpe de literatura científica (con acento en lo literario) en que el efecto artístico se genera y traduce a través de las lecturas superpuestas propias de la *interpretatio*, o de una *lectio* que es, al fin y al cabo, el único modelo de lectura plausible al hombre de letras del medioevo.

Los *Doze trabajos de Hércules* (1417 para su autotraducción al castellano) plantean de forma directa y oblicua el tema de la vida activa y contemplativa en la configuración del hombre y sus estados, liberándose del anclaje bíblico y aceptando (nada nuevo, en todo caso) un modelo pagano. Y, aunque su punto de partida sea el texto de Guido da Pisa y no el que por mor de catálogo parecería más inmediato, el *De laboris Herculis* de Coluccio Salutati, comparte con el del también autor del *De saeculo et religione*, sus inquietudes por la justificación de las *letras* y los hombres que las amparan en el gobierno de un mundo donde, paradójicamente, mientras sucede lo que se desea, crece el sentimiento de desamparo e injusticia entre aquellos que pretenden conjugar linaje y virtud con los altos desempeños, siempre a merced del poder y la violencia. Se trata, entonces, de la violencia ejercida por los gigantes sobre los sabios virtuosos en el capítulo doce y último de los *Trabajos*, donde Hércules sostiene el cielo sobre sus hombros en lugar de Atlante. Corresponde al “estado de muger”, relativo a las virtudes de la honestidad y la castidad, en particular en el marco del matrimonio. En la parte correspondiente a la exposición de la historia se dice: “Hércules, que tantos trabajos terrenales, como ençima es dicho, passar non dubdó, menos se quiso escusar en el çelestial trabajo e poner aí toda su fuerça” (98). Según la exposición alegórica, los “simples y buenos”, como el rey Atlante de Libia, zona de tierras arenosas, secas y rústicas no son capaces de sostener el cielo y confrontar a los gigantes:

Por ende, conviene que invoquen o llamen al fuerte Hércules, por quien se entienden las devotas e sçientes personas que han mayor fuerça por virtud de la sçiençia e alteza de entendimiento contemplativamente e especulativa, buscando los

---

*quantus tibi*” [Quiere dezir: ‘Pocos hombres fallé los cuales ficiesen tan dignas mis epístolas e en tanto amor fuesen como a ti’]” (327).

<sup>26</sup> Véase, sin más, la puntual referencia en la *Defunción de don Enrique de Villena* de Santillana, coplas XX y XXI.

<sup>27</sup> Véase Villar para la recensión de los códices en versión castellana conservados (1995: n° 30, 46, 59, 66).

secretos e verdades a esto pertenescientes, defendiéndolo por claras e inconvençibles razones e purismales conclusiones costringentes e nesçesarias. (100)

El sentido de la alegoría queda recogido en la explanación final de la misma, donde quedan reflejados los trabajos de Hércules como un camino de perfección y transformación:

En este passo cognosçe el entendimiento que los que quieren a la vida contemplativa seguramente venir primeramente en la activa deven seer ciertos de sí e aprovados. Bien así como Hércules domó las fieras e los tiranos antes que sostoviese el çielo e osase poner a ello, así deven los que al çielo venir quieren primero domar los viçios antes que se atrevan a coger los sagrados ramos de las eroicas virtudes. (101-02)

La exégesis mitológica y la moral de la santidad (las “eroicas virtudes”) han anudado así sus lazos. Desde la Antigüedad, la posibilidad de combinar las virtudes cívicas de la vida activa con las virtudes morales y la vida de la mente, las virtudes intelectuales ejercitadas en un *otium cum dignitate*, así como la contemplación filosófica y de las cosas divinas, fue el anhelo de quienes por razón y justicia deseaban encontrar una vía para la felicidad en el mundo material. Este hilado siguió devanándose para confeccionar el nuevo tejido de las letras cristianas en que se incorporaría, asumiendo el debate de los gentiles. El libro *De vita beata* de Séneca, en tanto Séneca pudo pasar (por veras o por verosimilitud) como cristiano en la Edad Media, sirvió de puente entre ambos mundos: un texto que, en efecto, no disentía significativamente de la moral cristiana y que, en todo caso, ofrecía la oportunidad de concordar la sabiduría antigua (estoica y peripatética, en particular) con la acumulada por los teólogos.

#### **4.2. La versión castellana del *De vita beata* de Séneca y las glosas de Alonso de Cartagena**

Ambos ramales de la fuente habían confluído en conceptos de acendrada tradición por mor de la traducción, así el de “summo bono”, es decir, ‘sumo bien’ o ‘soberano bien’, que era el título con el que circulaban, por ejemplo, las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla, aunque este tratado misceláneo solo muy parcialmente, o bien por extensión, se ocupara del ‘sumo bien’.<sup>28</sup> Es con la fórmula de “soberano bien / bien soberano”, como Alonso de Cartagena asume este principio heurístico de raigambre aristotélica (entiéndase sobre todo por el *Aristoteles latinus*),<sup>29</sup> acomodado en la ciencia escolástica.

Huelga insistir en que para Alonso de Cartagena la tradición y la propiedad histórica de los vocablos en una concatenación consolidada, como es la aristotélica, no son indiferentes en absoluto a la buena manera de traducir. Y ese será, también, el principio rector en la traducción e interpretación del romanceamiento que Cartagena

<sup>28</sup> De la versión castellana de este tratado, que hoy se conoce en seis manuscritos, en uno de los cuales se atribuye la versión a Pero López de Ayala (ed. Cavallero 1991; 1992).

<sup>29</sup> Resulta llamativo que las numerosas referencias a Aristóteles en las glosas se refieran, casi exclusivamente, al *De caelo et mundo*, cuando la sustancia sobre el tema “De summo bono” se encuentra en las obras de ética y política, particularmente en la *Ética a Nicómaco*, cuya doctrina se halla asimilada en toda la obra de Cartagena. Para los ensayos específicamente aristotélicos de Cartagena véase el *Memoriale virtutum*. Para la relación de esta obra con el *Ysagogicon* de Leonardo Bruni y su recepción castellana de 1435 en adelante, cf. Valero (2015).

compone como *Libro de la vida bienaventurada* (anterior a mayo de 1434) y que embebe dos piezas de Séneca, *De vita beata* y *De otio sapientis*.<sup>30</sup>

No interesa aquí un análisis del significado de la obra de Séneca en sí, ni se tratará de asuntos de traductología que, en efecto, podrían iluminar el sentido de la traslación, sino más bien del acomodo del tema de la vida bienaventurada a los modos de vida que se entrelazan con el debate más preciso de la vida activa y la vida contemplativa, pues no todo lo que es parecido es equivalente. En este sentido, los conceptos que ahora son objeto de análisis aparecen tarde en el conjunto de la traducción y sus glosas, en los tres últimos capítulos (XXIV a XXXVI), lo que les confiere una especial relevancia. Por otro lado, conviene recordar que en esta sección Cartagena adapta el *De otio sapientis*, que plantea temas paralelos pero no idénticos al *De vita beata*, y que interesaron en gran manera a Petrarca no solo en *De vita solitaria* y en *De otio religioso*, sino en muchos puntos de sus obras (*De remediis*; *Invective contra medicum*, lib. IV, etc.) que trataban de la vida intelectual que implicaba a lectores del núcleo duro del conocimiento o, por así decir, de la *letradura*.

La elección óptima resulta ser la vida contemplativa. En la glosa *Dicen* al capítulo XXXVI, más extensa que el propio texto y donde se hace recapitulación conclusiva del tratado, Cartagena no deja de aludir, casi en el último momento, como dejando la referencia que podía haber empleado antes este lugar de privilegio del cierre, a la elección de María Magdalena: “E llegase esto a la doctrina evangélica que dice que Santa María Magdalena escogió la buena parte, lo cual se suele exponer por los doctores por la vida contemplativa” (146). Nótese el “se suele exponer”, que indica la natural privanza de Cartagena con la tradición exegética y sus variantes. Al fin lo dicen Aristóteles y los doctores de la Iglesia, por lo que la vida contemplativa goza de un doble marchamo de autoridad prácticamente incontestable: “Ca la verdadera vida contemplativa según dice Aristóteles y muchos de los santos doctores, muy más pura deleitación tiene...” (146).

Ahora bien, esta conclusión no procede de unos prolegómenos pacíficos ni se da por asentada, sino que resulta el fruto de una prolija argumentación. La directriz de Cartagena, ya anunciada en la introducción al tratado, es que la vida “perfecta” “no se puede haber en esta vida” (144), se escoja el camino que se escoja, pues ella reside en la “vida perdurable” (144) cuyo objeto de “bienaventuranza perfecta es la fruición y visión de Dios” (144), fin último, también, al que se encaminaba la *Commedia* de Dante Alighieri. Como si se tratase, en efecto, de una reflexión sobre el limbo Dantesco, Cartagena considera seguro que la “bienaventuranza perfecta” “no la alcanzaron los filósofos” que no conocieron la “ley del Señor” (144). Pero, en todo caso, la bienaventuranza que se pueda alcanzar en el mundo terrenal es “imperfecta”. Es de ella de la que han discurrido los sabios a lo largo de los siglos y por la que se han establecido diversos modos de vida, siendo esta de los “modos” una de las características tipológicas del debate que nos permite identificar su recurrencia y la modulación de sus matices.

Lo más significativo de las conclusiones de Cartagena sea quizás la refutación o al menos la consideración en un segundo plano de las virtudes políticas y civiles ligadas al gobierno y al ejercicio del poder, y la pujanza, entonces, de las intelectuales sobre ellas, a las cuales se sujetan incluso las virtudes morales (en tanto que pueden estar presentes en cualquier hombre sea cual sea su papel en la vida pública):

E así cuanto hombre es más contemplativo tanto se puede decir más bienaventurado, y como quier que en la prudencia y discreción hay algunos que

<sup>30</sup> Referencias internas del aparato de glosas que acompaña a la traducción nos indican la posterioridad del *Libro de la vida bienaventurada* a la *Copilación* (1431), al *Libro de la providencia de Dios* (1432) o al llamado *Libro de las artes liberales* (principios de 1434); cf. Round (2002: 129-132).

digán que hay bienaventuranza política y civil, esto se entiende propiamente. Ca la verdadera y más alta bienaventuranza aunque imperfecta que en esta vida se puede alcanzar, es contemplación [...] así al bienaventurado son menester virtudes morales, pero la esencia de su bienaventuranza es en el obrar de las más altas de las intelectuales. (145)

Es preciso reconocer, de todos modos, que cuando Cartagena en el capítulo XXXII se refiere al estudio y los estudiosos, esto es, a los letrados, aparta también de la vía óptima a los curiosos escrutadores de todos los saberes mundanos (entre los cuales filósofos, cómicos, poetas<sup>31</sup> y todo género de literatos) y se atiene a las “cuestiones especulativas” propias del cristiano, “pues otras contemplaciones y estudios mejores hay en que se puede ocupar el buen católico en su pensamiento” (135), línea expresada en toda su tensión en la importante epístola a don Pedro de Velasco, conde de Haro, a propósito de los estudios literarios, donde se arbitra cuáles deberían ser, para ser honestas y de provecho, las lecturas de la nobleza (ed. Lawrance 1979).<sup>32</sup>

Se matiza así la observación complaciente con la ciencia humana manifestada en el “Prólogo en la traslación” que se sitúa antes de la Introducción al *Libro de la providencia de Dios*, y que hará con el tiempo de prólogo al corpus senecano, donde ejerce como elogio del conocimiento con temas y andadura característicamente aristotélica:

Cuán dulce es la ciencia, oh muy católico príncipe, aun aquel lo siente que nunca aprendió. Ca deleita el ver, deleita el oír, deleita a las veces los otros sentidos. Mas la otra deleitación de la ciencia sobrepaja los otros placeres. E no es sin razón. Ca pues que el hombre es una criatura mediana entre las sustancias apartadas que llamamos los ángeles y los animales irracionales y brutos, deleitar se debe más en aquello que le es común con la natura angelical, que en aquello que mejor o también como él sienten las bestias. Pero la errada costumbre y oscuridad del ingenio hace en muchos poner ante lo sentible, y dejar que se torne de orín la parte intelectual que es en el hombre más alta. (201)

Admitida por verdad, en fin, que la única y verdadera vida perfecta resida en la contemplación de Dios, para la cual es dispuesta la vida eterna, al hombre es obligada su residencia en la tierra, por lo que la perfecta bienaventuranza no le es posible sino fuera de ella. De ahí que los antiguos y modernos pensadores se hayan ocupado de lo que el hombre puede hacer en cuanto hombre por alcanzar la felicidad y alejarse de la vida de las bestias. Pero esa vida del hombre en la tierra es una vida llena de confusión y

<sup>31</sup> Véase, por ejemplo, la glosa *Poetas* del capítulo XXVII del *Libro de la vida bienaventurada*. Sobre los “momos”, glosa *De juego*, capítulo XIII.

<sup>32</sup> No conviene exagerar la cerrazón de Cartagena. Fue él mismo el que introdujo en versión castellana uno de los textos claves del llamado humanismo cívico, el *De officiis* de Cicerón. Considérese, de todos modos, que la ambigüedad de Cicerón conforme a las disposiciones de su vida ya fue puesta de relieve por Petrarca y revaluada más tarde por Landino, que puso en contraste los términos de su vida política y dedicación filosófica. Es probable que a Cartagena no le satisficiera la solución de compromiso de Bruni, tal y como se manifiesta al final del *Ysagogicon*, texto que se plantea con claridad como un sumario para el gobierno de los príncipes. Allí se dice: “Mas como las virtudes sean muchas, es cierto las unas ser más aptas para la vida ociosa puesta en contemplación y las otras para la negociosa y cevil. La sapiencia, sciencia e inteligencia al contemplativo nudren o crían, mas la prudencia en toda acción señorea. Cada qual de estas dos vidas sus utilidades y loores propios tiene. La contemplativa por cierto es más divina y menos se fallan que la abracen, mas la activa para el bien común es más excelente” (145). Vale tener en cuenta que esta *summa* de Bruni es un texto orientado a la *res publica*, no al debate aquí señalado, aunque naturalmente guarda concomitancias con él, procedentes del fondo estoico y aristotélico, con destacado papel de sintagmas como “vida beata” o “summo bien”.

perplejidad, donde orientarse y decidir nunca es seguro. Las armas del católico para enfrentarse a la incertidumbre y debelar a la bestia que se agita en su interior son las virtudes teológicas, fe, esperanza y caridad, como declara Cartagena en una impresionante metáfora que desarrolla en la Introducción al *Libro de la vida bienaventurada*: “Las cuales [las virtudes teológicas] nos muestran la vía para ir al bien soberano, y son adalides muy ciertos para nos guiar por esta brava montaña de los pensamientos humanos y por el jaral de las opiniones y imaginaciones diversas que conturban nuestro juicio” (73). Aun así, “aunque los filósofos no lo entendieron tan alto como después fue a los católicos revelado (...) bueno es oír algo de lo que sintieron los sabidores antiguos deste soberano bien” (73).

Será en la glosa *Venideras* del capítulo VI donde Cartagena resumirá las proposiciones principales de los paganos a propósito de los diversos modos de vida, tomando como punto de partida la opinión controvertida de los epicúreos. Las tres maneras por las que en la vida puede alcanzarse la felicidad pueden resumirse así: 1) el placer y la delectación corporal, “quier fuese honesta quier torpe” (84); 2) el deleite con regla de virtud, donde el deleite del cuerpo sigue siendo el objeto perseguido, si bien sea a través de ejercicios virtuosos; 3) el deleite espiritual, donde el objeto al que se tiende es la virtud en cuanto virtud, deleite o “soberano bien” así considerado por Aristóteles, Séneca, Cicerón “y aún los sanctos doctores en diversos lugares” (84). No es este el lugar, sin embargo, en que se trata de forma más específica el debate sobre la vida activa y la contemplativa, sino que se anuncia más adelante, en el capítulo XXXIV: “Nota. Que la vida contemplativa es mezclada con la vida activa” (142), punto de tradicional porfía, como señala muy sugestivamente la glosa a este capítulo: “Porfía. Entre los filósofos eran ya tan publicadas estas cuestiones y otras se tornaban a manera de bando, como se dijo en la introducción del libro segundo *De la providencia*” (142). El texto de Séneca, en este caso, anuncia las “tres maneras” de vida: 1) “la que se da a los deleites corporales”; 2) contemplativa, “que se ocupa en la contemplación”; 3) activa, “que se trabaja en hacer buenas obras pertenecientes a los hombres” (142).

Cartagena se muestra así plenamente consciente de la longitud y complejidad del debate, que él resolverá, para el rey Juan II y su corte, en términos de estricta ortodoxia. En sus trece seguía don Alonso cuando apenas muerto el rey de Castilla compuso, a ruegos de Fernán Pérez de Guzmán, gran amigo suyo y uno de los hombres de letras más destacados del período, un tratado llamado *Oracional*, en el que, en el cuerpo de la pregunta y partes en que se trata de la oración, se inserta un capítulo, el XXXVIII, en que toman nuevo protagonismo la vida activa y la contemplativa.<sup>33</sup>

La ocasión con que se presenta aquí el debate pertenece a un contexto muy diferente al referido en la traducción de Séneca. Es ahora el propósito la disposición de la persona tal y como se considera en los tratados matrimoniales. La persona debe ser honesta y de buenas costumbres, hermosa tanto en lo corporal o exterior como en su interior, pues en la coalición de ambas partes reside la “proporcionalidad del cuerpo” (156). La visión perfecta de esta proporción no se obtiene tan solo por los “ojos corporales”, sino más bien por los “ojos de nuestro entendimiento”, como escribía Cartagena en la glosa *Ojos del Libro de la vida bienaventurada*, capítulo II, cuanto se ocupaba de un argumento similar (con el auxilio de la doctrina de san Agustín en aquella ocasión, con la de Cicerón y las Escrituras en esta nueva). La conjugación de alma y cuerpo, porque de ello se habla, se dirime por “dos maneras de bevir”:

<sup>33</sup> El texto (1983) se presenta como una edición crítica del manuscrito 160 de la Biblioteca Menéndez y Pelayo de Santander y un impreso incunable (Murcia: Gabriel Lys Arinyo & Lope de la Roca, 1487), que carece, por ejemplo, del prólogo, y que sigue una secuencia distinta de capitulación. En este caso el capítulo XXXVIII del manuscrito correspondería al XLI del incunable.

La una llamamos *vida activa* e la otra *contenplativa*. E aunque amas sean muy loadas e guien al omne a alcançar el fyn verdadero en alguna manera, la *vida activa* paresca a las vezes traer mas [95d] provecho al proximo. Pero la *vida contenplativa* en sy mesma considerada es mejor e mas exçellente e mas fermosa que la *vida activa*. Lo qual prueba el Filosofo por ocho razones que seria aquí prolixo de las enserir; mas dexemos la prueba filosofica e usemos la de los Santos Doctores que sso semejança de dos pares de dueñas que algund tanto paresçian sobre la activa contender prueba la ventaja de la *vida contenplativa* sobre la *activa*. (156-157)

Aprovechando las posibilidades que el tratamiento figural de las Escrituras ofrecía, Cartagena distribuyó estas dos parejas entre los modelos ejemplares de Marta y María, en el Nuevo Testamento, y Raquel y Lía en el Viejo, acomodando cada uno de los pares a la tradición exegética que le era ya consustancial, “todos los Santos Doctores lo afirman”, dice al atestiguar la “mejoría” de la elección de María frente a Marta, y así con las mujeres de Jacob, cuyo ejemplo se acomoda de perlas al inicio del capítulo y su disquisición sobre la apariencia corporal externa e interna: Raquel era hermosa de toda perfección, mientras Lía tenía los ojos “liposos”, dañados, por lo que se significa la vida activa, según Gregorio en los *Morales*, un texto que ya contaba también con tradición castellana desde tiempos de Pero López de Ayala. El corolario es que así como lo más hermoso corresponde a la vida contemplativa, así la oración pertenece también a esta vida como las tres cosas o partes que se le atribuyen: “oración, lección e meditación”.<sup>34</sup> La oración sobrepuja a otras virtudes morales, aunque sean tan cristianas como la limosna y el ayuno en tanto que pertenecientes a la vida activa y de menor excelencia, en consecuencia, que la oración.

#### **4.3. El humanismo escolástico de Alfonso Fernández de Madrigal: la *Questión de la vida activa e contemplativa***

Aunque la fecha de su redacción permanece incierta, es probable que por los años o al menos en la misma década que Alonso de Cartagena tradujo y glosó el *Libro de la vida bienaventurada*, Alfonso Fernández de Madrigal, conocido por el sobrenombre de el Tostado (1401-1455), docente en la Universidad de Salamanca y luego obispo de Ávila, compusiera o preparara los materiales de una *quaestio* a la que podría darse el título de *Questión de la vida activa e contemplativa*. El texto se publicó en la ciudad donde había sido maestro, dentro de una compilación de tratados de carácter escolástico que el colofón del impreso rubrica como *Libro de las quatro questiones* (Salamanca, Hans Gysser, 1507). En el mismo año, el impresor de origen alemán Hans Gysser publicó otra miscelánea del Tostado llamada *Libro de las diez questiones vulgares* (Salamanca, Hans Gysser, 1507), de donde Keightley (1977: 233) sacó noticia (fol. 25a) que permitía remontar su preparación a 1453. Sin embargo esta bien podría ser una fecha, justamente, jubilar, de un periodo en que se hace balance de la diversidad de trabajos acometidos, fuera de aquellos que de forma mayoritaria y prioritaria ocuparon al Tostado, esto es, los estudios teológicos y la exégesis bíblica. Parte del material que sirvió para componer los textos de contenido moral pueden retrotraerse, hipotéticamente, al lustro de 1425-1430, en que Martínez de Madrigal desempeñó la docencia de Filosofía Moral en la Universidad de Salamanca. En el menos concreto de los casos tendríamos un periodo de reflexión posible de unos treinta años sobre la cuestión que nos ocupa, entre 1425 y 1455.

<sup>34</sup> A partir de este punto hay al menos una deturpación de un par de líneas en la transcripción que del pasaje hace González-Quevedo Alonso (157).

Me inclino, como apuntaba, y siempre con la precaución debida, por la década de los treinta. Cuando Cartagena decía que la razón sobre la vida activa y contemplativa la probaba el Filósofo (Aristóteles) por ocho razones (véase *supra*) y hacía referencia a los filósofos y a los santos doctores pensaba, con toda probabilidad, en el modo en que esta cuestión se desarrollaba en el ambiente académico que le era propio y que, por las implicaciones de este tópico, es razonable calificar de *humanismo escolástico*.

Es, justamente, el modelo que sigue Alfonso Martínez de Madrigal en la “tercia cuestión”: “La tercera dubda era de la vida activa e contemplativa e dezíase cuál era más fructuosa e meritoria dellas parecía el demandante más vida activa porque della se siguen más bienes a los próximos” (fol. 44vb). El demandante es un caballero, no determinado, con lo que este *Libro de las quatro cuestiones* da cuenta de la transferencia (ya operada en Cartagena) del conocimiento de las escuelas, cuya transmisión se entiende fundamentalmente en latín, a las aulas cortesanas y al mundo civil. La rúbrica que da inicio al libro impreso declara: “Comiença el libro del Tostado, obispo que fue de Ávila e colegial del Colegio de sant Bartholomé de Salamanca, en que responde a quatro cuestiones que le propuso un cavallero, para cuya declaración recopila por maravilloso estilo todos los libros de la Sagrada Escritura del Nuevo e Viejo Testamento” (fol. 1ra).<sup>35</sup>

El prólogo al libro se inicia con la supuesta petición del caballero, dirigida al Tostado en tanto que “maestre escuela de Salamanca”, por lo que pudiera servir de indicio cronológico.<sup>36</sup> Sin embargo, el prólogo, como otros lugares del impreso, es un despropósito desde el punto de vista de la composición y de la comprensión, falta que ha de achacarse, o bien al descuido en el taller de imprenta, o bien al estado de los materiales que sirvieron de borrador u originales a la imprenta. En contra de lo que dice la rúbrica inicial, el comienzo del prólogo podría leerse en un sentido distinto. Esto es, no sería el caballero el que tomara la palabra, cosa rara en un prólogo a obra de doctrina, sino el propio Tostado el que se dirigiera al maestre escuela de Salamanca: “Muy virtuoso e muy discreto señor el maestre escuela de Salamanca, me encomiendo en vuestra merced, de la qual rescebí una letra...” (fol. 1ra). En esta hipótesis, el maestre escuela de Salamanca habría escrito una carta al Tostado solicitando de él la respuesta a una serie de cuestiones controvertidas para que las comunicara (divulgase) a modo de tratado o de lección.<sup>37</sup> Un pasaje algo oscuro señala: “Yo no quise manera de tratado, mas de carta aquí tener la qual en breve fabla” (fol. 1ra). Lo cierto es que en las cuatro cuestiones que se imprimieron la forma de proceder no es la de la carta sino, precisamente, la del tratado, o bien la *quaestio* y sus *partitiones*, como así es, al estilo en que se resuelven los problemas en la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. Por fin, en el prólogo solo se apuntan dos de las cuestiones que se incluyen en el impreso: a la primera concierne responder por qué los evangelistas declararon por extenso los hechos de san Juan Bautista y apenas trataron de los de la Virgen María; la segunda “es cómo san Lucas [*sic*] tan particularmente e por extenso relatado aya los fechos apostólichos en el libro llamado de los *Actos de los apóstoles*” (fol. 1ra), donde habría que sustituir “san Lucas” por ‘san Pablo’, error grosero que sin embargo se repite al inicio del capítulo II y en algún otro lugar relevante, como en la rúbrica *De los actos de los apóstolos*: “La

<sup>35</sup> Preparo una edición del texto en la que procuraré resolver los varios problemas editoriales y filológicos por los que se ve afectado.

<sup>36</sup> Cartagena desempeñó este cargo entre 1446 y 1454 (Fernández Vallina 2011: 164).

<sup>37</sup> Podría tratarse, pues, de Antonio Rodríguez de Segovia, también llamado Antón Ruiz, doctor en decretos y maestrescuela entre hacia 1413-14/1439, aproximadamente o, más tardíamente, Guillermo de Murcia (también llamado Guillén o Guillermo Guil), que desempeñó este cargo probablemente desde 1442 hasta su muerte en 1446. Tal hipótesis requeriría, naturalmente, de un estudio detallado, al menos para descartarla.



tercera manera de libros llamados ystoriales en el Nuevo Testamento contiene un solo libro llamado *Actos de los apóstoles*, e este libro fue escrito por sant Lucas...” (fol. 31ra). Dejemos este misterio para mejor momento. Digamos ahora que la cuestión segunda es la primera en el impreso, y abarca los folios 1 a 37r, mientras que la primera ocupa el segundo lugar, entre los folios 37v a 44v. La tercera cuestión, de la que aquí me ocupo, queda impresa en los fols. 44vb a 50ra, y la última, también pertinente a la filosofía moral, “si la philosophía moral sea más útil e más fructuosa que la natural”, los folios 50ra-52rb.

Esto es, el impreso de Gysser cuenta con tres secciones relativamente breves, de la extensión de un ensayo, *quaestio, repetitio*, etc., a las que precede un extenso tratado sobre la Sagrada Escritura, donde se revisan aspectos tanto del Viejo como del Nuevo Testamento por modo de *recopilación* o sumario bíblico, cuajado de observaciones. Es claro, por lo que parece, que formalmente las tres últimas partes se relacionan entre sí, pero temáticamente la primera con la segunda y la tercera con la cuarta, al ocuparse de filosofía moral, aunque sea pasada por el tamiz teológico de la escolástica, pues las maneras o estados de la vida que se proponen en la controversia sobre la vida activa y contemplativa no solo formaban parte de la tradición filosófica antigua y de la exégesis bíblica, habían sido incorporadas de manera ya ineludible en el *Tratado de los estados de vida cristiana* de Tomás de Aquino, es decir, la sección final de la *Summa* II-IIb, cuestiones 179-189, tratado a los que habría que incorporar innumerables menciones y comentarios, como los dedicados por el propio Aquino a la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles.

El vínculo con la suma tomística no es subterráneo, sino que aparece expresamente declarado en el breve texto que hace de prefacio a la cuestión tercera del Tostado sobre la vida activa y la contemplativa: “la qual cosa tracta santo Thomás en la secunda secunde q. clxxx e clxxxj e clxxxij e faze diez e ocho artículos cerca desta materia” (fol. 44vb). En efecto, la sección dedicada a esta controversia en el *Tratado de los Estados* de Tomás de Aquino comprende una *divissio* sobre el tema propuesto, compuesta por dos artículos, y las cuestiones referidas por el Tostado 180 a 182, que ocupan 16 artículos. En tal caso es preciso entender que el texto que manejaba el Tostado incorporaba la *divissio* inicial sin distinción clara del primer capítulo, con lo que se suman así los 18 artículos señalados por el Tostado.<sup>38</sup> El *Tratado de los Estados*, al margen de estas cuestiones, se refiere por extenso a los estados de la vida religiosa y a los modos de vida pertenecientes a cada uno de ellos, con orientaciones que no son ajenas a los intereses manifiestos de don Juan Manuel que se referenciaron más arriba.

Recordemos de nuevo que Cartagena señalaba que eran ocho las razones que el Filósofo exponía en la comparación entre una y otra vida, que es como lo expresa Tomás de Aquino. Esto es lo que dice el Tostado a propósito de Aristóteles, que pone en el libro X “Ethicorum ocho razones las quales otrosí induze santo Thomás secunda secunde questione clxxxij artículos [1-4].” (fol. 44vb). Bien, en realidad no se retoman las ocho razones aristotélicas en la entera cuestión y sus artículos, como parece sugerir el texto del impreso, sino en la ‘solución’ del artículo 1 de la cuestión 182. Esta cuestión, dedicada a la comparación entre la vida activa y la contemplativa es, pues, la falsilla sobre la que se construye la cuestión del Tostado. Por ello ha de notarse que el libro X y último de la *Ética a Nicómaco* no establece de forma tajante ocho argumentos o razones, como declara Aquino, y con él Cartagena y el Tostado, sino que esas ocho razones proceden ya de la división del texto y la interpretación medieval de Aristóteles: esta división por

<sup>38</sup> Véase Parrilla (2002) para las traducciones parciales de la *Summa* o de las *Sententiae* de Pedro Lombardo en el ámbito salmantino en que trabajó el Tostado.

razones, de otro lado, era la característica del comentario de Aquino a la *Ética a Nicómaco*.

En la *Questión* del Tostado el asunto se delimita a la comparación entre la vida activa y contemplativa, con el propósito inicial de dirimir dos cuestiones particulares: 1) cuál es mejor en sí, más noble o digna; 2) cuál es de mayor mérito. No parece claro en esta partición que ambas cuestiones no sean en realidad la misma. Tal división solo se comprende cabalmente si advertimos que responde a los planteamientos respectivos de los artículos 1 y 2 de la q. 182 del *Tratado* de Aquino.

Las dos cuestiones, replanteadas por el Tostado, se responden en dos partes correlativas de similar extensión, que confluyen en sendos párrafos corolarios. A estos siguen una *Duda* y su exposición en partes y una ‘respuesta’ final “a las razones de la opinión”. Esta es, en términos generales, la estructura cuatripartita de la *Questión*, en cuyas particularidades abundaré a continuación a modo de paráfrasis y comentarios.

Las autoridades antiguas y teológicas admiten que la vida contemplativa es más noble que la activa, como prueban Aristóteles (*Ética*, lib. I, sobre la “bienaventuranza”,<sup>39</sup> *Ética*, lib. VIII; *Ética*, lib. X; y Aquino, II-IIe, q. 182). Las ocho razones que avalan esta “opinión” siguen el esquema de la *Summa*, pero el texto impreso de la *Questión*, como si se basara en unos apuntes mal entendidos o en un borrador defectuoso, es a menudo oscuro o torticero respecto al sentido recto de lo que habría de expresar. Compárese, por ejemplo, la primera razón (1.1):

La primera es porque la vida activa [*sic*] consiste en aquello que es al hombre propio, lo qual es la obra del entendimiento e cerca del obieto propio la vida activa consiste en el obrar cerca de las cosas exteriores que no son propio obieto del entendimiento mas del sentido, e no consiste principalmente en acto del [fol. 44vb] entendimiento, como más sea lo que fuera se faze. [*Questión*]

[a propósito de Lc 10, 42<sup>40</sup>] El primero es que la vida contemplativa conviene al hombre por razón de lo que hay de más excelente en él, es decir, por el entendimiento y sus objetos propios, las cosas inteligibles, mientras que la vida activa se ocupa de las cosas externas. [*Summa*]

El resto de razones podrían sintetizarse como sigue: 1.2) la vida contemplativa es más duradera; 1.3) proporciona mayor deleite; 1.4) implica menos necesidades, pues se dirige a un solo fin, no a muchos, como en el ejemplo de Marta (Lc 10, 41); 1.5) es amada como un fin en sí misma; 1.6) es reposo; 1.7) consiste en las cosas divinas, no en las humanas o temporales; 1.8) se dirige a las obras más específicas del hombre, las del entendimiento, que lo distingue de las bestias.

Con ligeras variaciones, comentarios o referencias, el texto impreso sigue la esencia de la ruta que marca la *Summa*, pero la agilidad mental del Tostado no se limita a reiterar las convenciones de la tradición y, a pesar del torpe estado textual que hemos recibido, se percibe en todo su discurso un atractivo contrapunteo y una capacidad extraordinaria para la descomposición y rearticulación de los textos tradicionales en un

<sup>39</sup> Compárese la precisión terminológica de Cartagena en la glosa *Nuestra lengua* a la Introducción al *Libro de la vida bienaventurada*: “Llaman los filósofos al bien soberano felicidad y los teólogos le dicen *beatitudo*, y en romance le dicen bienaventuranza, porque no tenemos otro vocablo mejor en que lo podamos trasladar. Pero es de saber que no se dice por bienes algunos de los que llaman de fortuna. Ca el hombre que [h]a muchas prosperidades y bienandanzas temporales en esta vida podémosle decir venturoso. Mas si propiamente queremos hablar, no le llamaremos bienaventurado porque este nombre no conviene a otro salvo a aquel que es perfecto en virtud.” (74).

<sup>40</sup> La solución de Tomás de Aquino constituye, en verdad, un comentario al episodio de Lc 38-42, con apoyo en el episodio de Raquel y Lía (Gn 29-30).

discurso de ‘originalidad’ creciente en un contexto enrarecido por las referencias cruzadas, los recurrentes enlaces y el peso de las autoridades.

Al esquema tomista de las ocho razones el Tostado ofrecía un comentario en forma de *amplificatio* que se extiende en tres razones (equivalentes formales a la respuesta a las tres objeciones con que se inicia el artículo 1 de la q. 182), la última de las cuales remite a la “autoridad de Cristo”, esto es, a Lc 10, 42, que santo Tomás consideraba la novena y definitiva razón (a. 1, q. 182).

Sigue entonces la respuesta a la segunda parte de la cuestión, si la vida contemplativa es de mayor mérito que la activa, sobre la que se opera un bivio, cuál sea más meritoria y cuál más fructuosa, que se corresponde orientativamente con el artículo 2 de la q. 182, pero que deriva, tras la introducción de una *similitudo*, en una breve exposición sobre el tema de la oración y su valor en la vida cristiana desde el punto de vista de la acción (por cuanto persuade a la virtud) y la contemplación (por cuanto conduce a Dios). Así, por ejemplo, la solícita Marta representaría la oración exterior de los activos, turbada por las muchas ocupaciones, mientras que a María correspondería la oración más atenta y devota, contemplativa. El fruto de la oración será mayor para el contemplativo, a pesar, y así se cierra la parte, de lo que parece deducirse del ejemplo de Lía, fructuosa en hijos aunque legañosa o corta de vista, frente a Raquel, según las referencias aportadas por Gregorio, *Super Ezechielem*. Se concluye parcialmente, pues, que la vida activa es más fértil desde el punto de vista material o terrenal.

La parte dedicada al mérito mayor o menor de la vida activa frente a la contemplativa de la cuestión parece claramente dilucidada en Lc 10, 42, pero el Tostado, como en el caso anterior, practica una suspensión del juicio y un inteligente sincretismo. El mérito, como el fruto, depende no solo del fin, sino de la circunstancia o accidente que opera sobre el hombre y el objeto de su comunicación, sea otro hombre o Dios. Por ejemplo, respecto a la eficacia activa que pueden tener las obras de caridad, señala que algunos hacen “obras buenas por vana gloria” y, aunque no pecan por ello, “no han mérito e pierden sus obras” (cf. Mt 6, 3).

Así pues, las ampliificaciones sobre el fruto y el mérito corresponden a dos discursos paralelos, uno sobre la oración (en el *Oracional* de Cartagena se va de la oración a la vida contemplativa y activa, en el Tostado al revés) y otro sobre la caridad, sus obras y efectos.

Es al final de estos excursos cuando el Tostado retoma el hilo del artículo 2 de la q. 182, haciendo uso declarado de algunos de sus mismos ejemplos (I Co 3, 8 o Gregorio, *Super Ezechielem*, a propósito de Raquel y Lía) en un párrafo al que sigue una nueva extensión sobre las obras de caridad y su mérito respectivo, sección que se corresponde, aproximadamente, con las tres partes de la respuesta a las objeciones del artículo 2, q. 182, si bien reformuladas con nuevos criterios, también en estructura tripartita.

Hasta aquí la exposición sobre los dos géneros de vida y sus calidades, con numerosas razones alegadas en pro y en contra. Podríamos decir que se trata de la sección con mayor carga teórica y de doctrina, mientras que la “duda” y la “respuesta” con que acaba la *Questión* pretenden dar razón práctica de lo que el hombre, en la tesitura de su conversión, debe realizar.

Para ello interesa subrayar la presencia de referencias a Aristóteles y la consideración del hombre en el contexto de su vida real e inmediata, alejando así *a priori* de la concesión de la mejor parte a la vida contemplativa, en una postura menos dogmática que la de Cartagena, quizás por dirigirse el texto del Tostado en origen a un público de escolares o al menos con una formación mixta, como es muestra el que la mayoría de las abundantes citas latinas, algunas de ellas extensas, no son traducidas ni parafraseadas.

La duda es, en fin, “si alguno (...) quisiese comenzar (...) de nuevo vida” (fol. 47vb), ¿cuál de las dos debería escoger? Aparentemente, aquello calificado como mejor, esto es, la vida contemplativa. Pero, como Marta y María, no todos los hombres son de la misma condición, ni los dones del espíritu (1 Co, 12) han sido repartidos por igual a todos.

En consecuencia, no es tan segura la elección como parece en principio. Si así fuera es claro que todos escogerían una única vía (sugiere el Tostado como por silogismo). Y si todos los hombres, en fin, fuesen de “una misma condición”, a todos convendría el mismo manjar, lo que la experiencia demuestra no ser cierto. Para realizar una correcta elección, pues, debemos confiar en la “divinal inspiración” como primera regla, esto es, seguir la inclinación natural de acuerdo a las “virtudes naturales” inscritas en cada hombre, “considerar las disposiciones o hábitos” de la virtud ganada por “estudio o costumbre”. A los hombres inclinados al estudio, se advierte, les será más fácil alcanzar la contemplación, pues su materia los conduce más llanamente a este deleite, como se muestra por las *Éticas* o por la célebre sentencia de Séneca: “Ocium sine litteris mors est” (fol. 48r).

En definitiva, atendiendo a las anteriores reglas, de la cuarta y última se predica que no es válida una “regla general”, sino que a cada vida e individuo se debe aplicar un razonamiento particular, lo que implica una profundidad psicológica en el juicio del Tostado. No existe una vida perfecta, sino una vida perfecta para cada persona.

La última sección de la *Questión* del Tostado aporta una solución, si no novedosa, más abierta que en el común de la tradición. Ya para los teólogos, y entre ellos Tomás de Aquino y el Tostado, la vida activa solo se entiende como dirigida y gobernada al ejercicio de la virtud, tanto cívica como religiosa (no fuera de este círculo virtuoso: la vida del comercio como tal, por ejemplo, encaminada a la ganancia, no entra en este concepto restrictivo de la vida activa y queda fuera de la reflexión).

Tomás de Aquino, aun dando precedencia a la vida contemplativa, aceptaba o mostraba que una y otra eran compatibles y podían conjugarse: una buena disposición a la vida activa podía servir de acicate y preparación a la vida superior de la contemplación. El matiz que aporta el Tostado, sin abandonar la ortodoxia, es la consideración pragmática de los modos de vida a través de una forma de exposición que no fuerza tanto los textos filosóficos para uncirlos finalmente al yugo teológico, sino que admite un sincretismo más aireado, en el que la razón humana y el relativismo mundano encuentran un razonable acomodo.

Así pues, las “razones de la opinión” (fol. 48vb) parecen ir, si no en dirección contraria a la de la supeditación de la vida activa, sí al menos complementaria respecto a los famosos ocho argumentos tomistas, dando razón en tres apartados de por qué puede ser preferible la vida activa a la contemplativa. Estas razones podrían ser llamadas naturales.

La vida contemplativa, entonces, no conviene a todos. Aristóteles, recuerda el Tostado, dijo en la *Política* y en la *Ética* que el gobierno de la monarquía era el mejor, pero que no convenía a todos los pueblos por igual, del mismo modo que no resulta idóneo un mismo alimento para el sano que para el enfermo. El razonamiento del Tostado sobre la oportunidad de las leyes que le sigue es muy agudo, como la interpretación que hace del punto clave de Lc 10, 42, nada fundamentalista en sus conclusiones:

diremos que aquella palabra de Cristo no determinó qual vida avíamos de escoger, mas solo dixo ‘optimam partem’, ca si dixiera ‘bonam partem’ quisiera dezir ella tomó la bue[fol. 49ra]na e tú la mala. Empero dixo ‘optimam’, que quiere dezir ella tomó la mejor.

Es decir, justo una interpretación alternativa al *bonam/optimam* como descarte o sobrepujamiento de la primera:

Empero tú tomaste la buena, así lo dize Agustino libro *De verbis domini* [*sermo* 104] exponiendo esta autoridad: “*Mariam optimam partem elegit non tu malam sed ista meliorem*”. Item, puesto que Cristo dixo ser mejor la contemplativa que la activa no determinó que avían de escoger la activa. Ca si determinara esto mandara a Martha que dexada de aquella ocupación veniera a oír la palabra sancta que oía María, a la qual acusava Martha, como que fiziesse mal e fuesse descortés, e el Señor mostró que no fazía mal, pues avía escogido lo mejor.

A lo que sigue una rotunda conclusión: “Otro sí parece manifiestamente que no ayamos de escoger la vida contemplativa” (fol. 49rb). El hombre, como ser creado para el mundo, debe atender sus necesidades naturales mientras vive, y ello alcanza tanto al estado civil como al religioso. Ambas vidas son necesarias y no excluyentes. Entre los mismos religiosos es necesario que existan “doctores e predicadores” que lleven a los hombres la palabra de Dios y apacienten las ovejas de la grey cristiana, como el propio Cristo encomienda (Ef 4, Jn 21). De modo que el oficio religioso no debe abandonar por completo la vida activa en cuanto es eficaz para el mantenimiento y conducción de la comunidad. La Escritura no obliga, sino que invita a tomar uno u otro estado de vida.

La elección de una única vía, si este hubiera sido el mandato de Cristo, “destruyera el estado de la iglesia el qual él ordenava” (fol. 49va), advierte el Tostado, que sin duda tiene en cuenta la exégesis que interpreta el episodio de Lucas como metáfora de la vida de la Iglesia.

Pone el ejemplo, antes y después, de cómo la ley cristiana no obliga a seguir la completa castidad, sino que la propone para algunos sin dificultar la elección de la vida en pareja a través del matrimonio (recuérdese que en el *Oracional* de Cartagena la cuestión del evangelio de Lucas era introducida a propósito del matrimonio o, mejor, de los “tractados matrimoniales”). Esta observación permite al Tostado, especialista en fenomenología amorosa, como nos enseñó Pedro Cátedra en su *Amor y pedagogía* (1989), extenderse en la consideración del “estado de matrimonio” según 1 Co, 7 y luego de la diversidad de los dones del espíritu santo y la posibilidad de realizarse en ellos según la gracia a cada uno especialmente concedida, sin que unas u otras hayan de considerarse de mayor excelencia, con excepción del don principal, y digamos que transversal, de la caridad, que para el Tostado es el motor de la vida cristiana.

Esta, en resolución, es la última palabra del Tostado y su aparente relativismo moral-teológico, emparedada entre san Pablo y Aristóteles:

(...) la caridad es mejor don que todos los otros en tal manera que todos los otros sin él no valen nada. E en esta manera verdad es que más avemos de amar la caridad que todas las otras cosas e más avemos de trabajar por la aver. Si quisiere alguno entender en esta autoridad del apóstol generalmente que siempre las cosas mejores más amemos diremos que se entiende no de mandamiento o de necesidad, mas de consejo, e assí puesto que la vida contemplativa fuesse mejor que la activa, no era ninguno obligado a ella, mas era consejo para lo tomar. E aun entonce diremos que aquella autoridad que avemos e fagamos lo que es mejor, no lo que es mejor absolutamente, mas lo que es mejor a nós, e por quanto la vida activa es mejor e más meritoria a algunos que la vida contemplativa no deven de escoger la

contemplativa, según dize Aristóteles [libro] III *Thopicorum*: “Melius philosophari quod ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti”. (fol. 50ra)

#### 4.4. La *Sátira de infelice e felice vida* de Pedro de Portugal: la glosa como texto (interconexiones)

La obra romance del Tostado no limitó su influencia a la acogida que gozó la edición salmantina de 1507 de su famosa traducción y comentario al *Libro de las crónicas o tiempos de Eusebio cesariense*, realizada en origen a petición de Íñigo López de Mendoza, y los otros textos publicados en Salamanca, el *Libro de las diez cuestiones* y el *Libro de las quatro cuestiones*, por no hablar del *Breviloquio de amor e amicitia*, encargo de Juan II, o el *Libro de las paradoxas*, que compuso para la reina María, esposa primera de este rey. Su impronta fue inmediata y así se muestra por su acogida en el círculo literario de la corte de Juan II y del Marqués de Santillana, trascendiendo, por medio de su recepción y absorción, a todo el reino.

Caso significativo respecto al tema que nos ocupa es el de la *Sátira de infelice e felice vida*, cuyo título parecería concordar con los estados y elecciones en el modo de vida aunque, de inicio, debiera descartarse por su, a la postre, diversa intención y contenido. Sin embargo, no ha de pasar antes sin unas breves consideraciones acerca de los derroteros por los que se disemina, de forma casi insensible, el motivo. La permeabilidad entre la cultura del *studium* y la literatura doctrinal o de ficción en la Castilla del Cuatrocientos no es menester ponderarla. Por ello no cabe extrañarse de la huella que un pensador como el Tostado dejó en uno de los textos más singulares de una forma literaria castellana, la llamada ficción sentimental, tal que la *Sátira de infelice e felice vida* arriba mencionada, obra que Pedro de Portugal, de la dinastía de Avís, tradujo del portugués al castellano entre 1450-1453, en los años finales del obispo de Ávila.

La obra inicial en lengua portuguesa, sin embargo, tal y como nos informa su reciente editor, Guillermo Serés, habría sido escrita entre 1445 y 1449, esto es, a partir del año en que el Tostado es nombrado por Eugenio IV y a solicitud de Juan II, obispo de Ávila. Aunque Serés no entra, en realidad, en consideraciones cronológicas, conviene matizar un aspecto de su observación a propósito de que “cabe recordar que la primera versión de la obra era en portugués y sin glosas” (22). En mi opinión la lectura de la epístola nuncupatoria a la reina Isabel de Portugal no permite confirmar esta idea, sino que las glosas portuguesas se hallaban incompletas en el momento de la autotraducción al castellano:

E si la muy insigne magnificencia vuestra demandare cuál fue la causa que a mí movió dexar el materno vulgar e la siguiente obra en este castellano romance proseguir, yo responderé que, como la rodante fortuna con su tenebrosa lengua me visitase, venido en estas partes, me di a esta lengua, más costreñido de la necesidad que de la voluntad. E traído el testo a la deseada fin e parte de las glosas en lengua portuguesa acabadas, quise todo trasformar e lo que restaba acabar en este castellano idioma. (76)

No se trata de cuestión baladí, puesto que para la *Sátira* las fuentes que sirven a su composición y las fechas relativas de las mismas son cruciales. No solo la obra del Tostado se ha revelado como esencial para la factura de la *Sátira*, en especial el *Libro de las diez cuestiones vulgares*,<sup>41</sup> también los textos de Santillana (los *Proverbios*) o la

<sup>41</sup> El *Libro de las diez cuestiones* está compuesto por diez partes, las cinco primeras y las tres últimas de asunto mitológico, reconducibles al título general de *Questiones sobre los dioses de los gentiles*, más otras

*Coronación* de Juan de Mena, cuyas obras glosadas, como ha destacado Serés, forman parte del bagaje de Pedro de Portugal. Esto es, la confluencia en la ficción sentimental cuyo precedente inmediato era el *Siervo libre de amor* de Juan Rodríguez del Padrón (traductor de Ovidio, como se sabe, en su *Bursario*), con la glosa y la autoglosa vernácula con carácter doctrinal pero también ornamental, dialéctico en todo caso respecto a su texto, cuyo punto de partida pudiera muy bien situarse en la obra de Enrique de Villena.<sup>42</sup> Se trata de un modo mixto, el de la literatura hermenéutica o exegética, como se prefiera, que es plasmación de un modo de pensar la composición poética y su *lectio*, y que es raíz de las posibilidades futuras de una ficción en la que comparecen autor y lector *in fabula*.

En la *Sátira*, en fin, la glosa, tomada con más o menos modificaciones de sus fuentes, resulta cuantitativamente, de largo, la parte más importante del breve texto que es en realidad la *Sátira*. Pero también cualitativamente es de peso la glosa, pues aquí, como en laboratorio, se muestra que el texto es en realidad la parte posterior del tapiz y no su dibujo visible, pues tanto depende para su comprensión (y así queda meridiano en la epístola dedicatoria) de las noticias que la literatura exegética que leyó don Pedro le proporcionaba:

Fice glosas al testo, aunque no sea acostumbrado por los antiguos auctores glosar sus obras. Mas yo, movido cuasi por necesidat, lo propuse facer, considerando que, sin ello, mi obra parescería desnuda e sola, e más causadora de cuistiones que no fenescedora de aquéllas. Ca, demandando quién fue ésta o quién aquél, qué es esto o qué es esto otro, no fenescerían jamás demandas a los ignorantes, e aun en algunas cosas a los scientes sería forçado de revolver las fojas. (76)

En realidad fue el propio Pedro de Portugal el que, haciendo de lector de sí mismo en la obra concebida en su cerebro, hubo de “revolver las fojas” que dieran salida al “labyrintho” (72) en que se había metido. No en vano, haciendo gala de la celebración del “ocio virtuoso” (70), tan ponderado por entonces de quien había desarrollado misiones en Portugal como Alonso de Cartagena (cf. Morrás 1993), don Pedro pergeñó a través de su práctica lo que llamó “primer fructo de mis estudios” y “estudiosa e pequeña obra mía” (69), de donde se deduce que una tenue línea narrativa, con antojos autobiográficos (“comencé de escrebir e, escribiendo, declarar mi apasionada vida e las muy esclarecidas e singulares virtudes de la señora de mí. E por ende la intitulé *Sátira de infelice e felice vida*, poniendo la suya [la de la dama amada] por felice e la mía por infelice, llamándola *Sátira*, que quiere decir reprehensión con ánimo amigable de corregir...”; 71) fue precedida de los materiales de estudio que le dieron asiento y posibilidad de existencia.

La técnica recolectivo-diseminativa que, sobre el armazón simplicísimo del amor sin correspondencia y de la *visio*, acumula el peso de una cultura amasada (en la estela de la relación forma-contenido que establecieron los *Triunfos* de Petrarca), pretende ahora desbordar, sumándose a las nuevas voces, una nueva lengua literaria romance, de carácter científico, en la que caballeros y cortesanos complacen y desfogan sus ocios y aspiraciones.

En aquel contexto el título de la obra podía levantar expectativas a propósito de la “doblada vida” (por emplear un sintagma de la época, de Juan de Mena sobre Santillana), que solo vagamente se corresponde con el contenido de algunas secciones del texto y las

---

dos a propósito de las edades de la vida humana, la sexta, y sobre las virtudes morales, la séptima. Existe edición moderna de Saquero Suárez-Somonte & González Rolán (1995).

<sup>42</sup> Sobre la bibliografía de la glosa vernácula ibérica a finales de la Edad Media, que se incrementa día a día, no me detendré. Valga la referenciada por Serés en su introducción, que abunda en este tipo de materiales y comentarios útiles.

glosas, tal como la descripción de la “felice bienandança” (128) y sus partes necesarias (perseverancia, constancia, fortaleza y vida heroica, que corresponde a la santidad), las opiniones de los filósofos sobre la “delectación” y el “soberano bien” (136), que constituye de por sí un *topos* de la tradición occidental, y en especial la de los estoicos, para los cuales la “bienandança” depende de una “virtuosa e loable vida” (137), “la qual opinión e secta debe ser loada e aprobada por aquellos que del soberano bien son grandes e notables defensores” (138). Podría añadirse, forzando los quicios, la explicación a propósito de los tres modos de la voluntad: carnal, tibia (o mixta) y espiritual (141-142).

Nada que exceda, pues, a una nota a pie de página, en vez de pertenecer a un capítulo significativo sobre la cuestión a debate. Sin embargo, el texto ofrece posibilidades provechosas de auscultación por aquello que pudiendo haber expresado al tenor de sus fuentes, dejó fuera del tintero donde daba “la pluma a la negra agua” (70). Me parece representativa, en este sentido, la glosa dedicada a Juno, bajo la rúbrica *Reina de los dioses*. No escapa a Serés (110, n. 131) que la glosa de Pedro de Portugal tiene como referente la tercera cuestión del Tostado dedicada por extenso a Juno en el libro de las *Questiones sobre los dioses de los gentiles*. De su capítulo III procede el arranque de la glosa sobre los nombres de Juno que don Pedro prefiere no declarar: “De los cuales agora no cale exponer, porque sería luenga la fabla más de aquello que ser debrá” (109); para a continuación limitarse a señalar que Juno era considerada diosa en tanto que señora de “los regnos e de las riquezas” (109).

Sin embargo, no cabe duda de que Pedro de Portugal había leído con atención esta cuestión del Tostado, pues de ella (y del libro I de las *Metamorfosis*),<sup>43</sup> en un pasaje que se podía leer también en la *General estoria* (I, I, xxv), procede el título que conjuntamente resultaba alternativo para la *Sátira*, esto es, *Argos*: “recebid las primicias de mis cuidados, recibid este mi Argos...” (77). La glosa que acompaña a este ofrecimiento es muy rica en implicaciones: no solo declara servirse del libro de las *Crónicas* de Eusebio (naturalmente a través del Tostado pero sin nombrarlo), sino que reproduce el episodio del “mentido robador de Europa”, como dijo Góngora, y el origen del pavo real por conmemoración de Juno a su servidor Argos, el pastor vigilante, cuyo potencial para el integumento poético y el sentido involucrado no es necesario ensalzar:

E porque a este Argos cien ojos atribuyeron, como dicho es, quiso el auctor llamar a la subsecuente obreta Argos. Ca así como aquél cien ojos tenía, así aquella cien glosas contiene; e así como el ojo corpóreo al cuerpo alumbrava e guía, así la glosa al testo por semblante manera face, quitando dudas a los leyentes. E así como el ojo da, trae e causa gozo e alegría, así la glosa alegra, satisfaciendo a lo obscuro e declarando lo oculto. E si de las glosas algunas grandes e otras pequeñas se fallarán, así fue conveniente de se facer, porque en la narración precedente dice la piadosa Juno, de compasión movida, la cabeça de Argos muerto trasmutar en la hermosa cola de pavón, la cual muchos ojos grandes e pequeños posee. (78-79)

La cuestión del Tostado incluía, sin embargo, otras potencialidades interpretativas que Pedro de Portugal no incorporó o no desarrolló en sus glosas ni en el cuerpo de su texto, entre las cuales destacaré la vinculación de Juno con Orfeo y, por ende, con la tan productiva, desde el punto de vista hermenéutico, catábasis o descenso a los infiernos, muy explotada en la interpretación del libro VI de la *Eneida*; la figura de Juno como

<sup>43</sup> Pero compárese con el texto transmitido del Tostado en las *Questiones*: “Diéronle otrossi los pavones a ella consagrados, onde Juno iva por el aire en un carro que llevavan los pavones, según escribe Ovidio, libro II *Metamorphoseos* [I, 722-723]; e esta tan grande fermosura de la cola del pavón fizo Juno, porque puso en ella los ojos de Argo.” (141).



diosa de las riquezas materiales, en el ámbito de lo “plutónico”; o bien Juno como diosa de los partos y matrimonios (asunto, como se ha visto, no ajeno a las consideraciones de la vida activa y la contemplativa).

La advocación a las riquezas, que menciona por ligero Pedro de Portugal, será, como se verá, el estímulo de la “aplicación y moralidad” de la glosa de Juan de Mena a un verso de la copla VIII de su *Coronación* del Marqués de Santillana sobre el mito de Exión (que incluye el tema órfico del descenso a los infiernos y su reflejo en el libro VI de la *Eneida*). El gigante Exión, en definitiva, quiso poseer a Juno, pero solo pudo alcanzar a ayuntarse con su representación fantástica o avatar (“mintrosa forma”; 448), de la que nacieron engendros y quimeras como el Centauro, motivo por el que Exión fue arrojado a los infiernos. La aplicación del mito es como sigue:

Por Exión podemos entender qualquier hombre cobdicioso que no cura de virtud, poniendo su esperança en los temporales y fallecederos bienes, enamorándose de la vida activa, que se entiende por Juno; y por esso dezían que era deesa del aire, la qual acata las temporales cosas y se ocupa en ellas. Es dicha deesa del aire a demostrar y dar a entender la poca firmeza de las temporales cosas, pero es dicha divinal por ser de las cosas que convienen a la conservación de la vida de los hombres. De aquésta se enamoró Exión, queriéndola aver del todo a su uso, y estos tales la alcançan menos por no aver consigo cimiento de virtud ni buena intención; por esso la dicha vida activa, por los tales no derechamente buscada, causa error y escurescimienno de conoscer virtud en el entendimiento de aquellos que faziéndolo entender engañosamente que la tal vida aya perfección para conservar y mantener temporales bienes. (449)

#### 4.5. El *Libro de la vita beata* de Juan de Lucena: nostalgia, ironía, ortodoxia

La última parada de postas será un texto divulgado durante el reinado de Enrique IV, un periodo en el que se debilita la pujanza de los debates intelectuales y literarios del reinado de Juan II. Por ello Gómez Redondo (2007: 3678) ha podido hablar de “nostálgica mirada” del *Libro de la vita beata* de Juan de Lucena (diálogo inspirado en el homónimo latino, *Dialogus de felicitate vitae* de Bartolomeo Facio, dedicado a Alfonso V de Aragón, entre 1443 y 1444). En efecto, los protagonistas que en este diálogo suplantán a los italianos (Alonso de Cartagena, 1384-1456; Íñigo López de Mendoza, 1398-1458; Juan de Mena, 1411-1456), habían desaparecido poco antes de la fecha en que se rubrica el manuscrito más antiguo conservado de esta obra, datado en Roma el 30 de mayo de 1463 y con firma autógrafa de Lucena, aunque no se trate del original.<sup>44</sup>

Mirada nostálgica, cierto, e incluso me atrevería a dar un paso más, en la consideración del *Libro de la vita beata* como un texto *vintage*, con lo que ello supone, sí, de mirada nostálgica, pero también irónica hacia el pasado,<sup>45</sup> sus temas y sus urgencias, todo ello revisitado con un espíritu lúdico y experimental que deposita en el uso de la lengua y sus registros la confianza de que han de regir el texto, convencer y divertir a los nuevos lectores.

<sup>44</sup> Aparte de un segundo manuscrito cuatrocentista, es importante subrayar el éxito editorial que tuvo la obra desde su primera impresión en Zamora, Antón de Centenera, 1483, junto a los *Doze trabajos de Hércules*, lo que revela una conciencia notable del impresor de las conexiones literarias y las novedades formales y conceptuales en la lengua vernácula, y luego en Burgos (1499 y 1502), Sevilla (c. 1514-1517), Medina del Campo (1543).

<sup>45</sup> Ya Vian Herrero (1991: 17) notó esta posibilidad de una lectura irónica, que se revela tan productiva a pesar de la severa conclusión del diálogo.

La vinculación de Juan de Lucena como familiar de Pío II, que se recuerda en el propio diálogo (154/76) no sería ajena a ese toque de diálogo o coloquio satírico que se desprende del *Libro de la vita beata* (cf. Valero Moreno 2010: 291-98), en el que se plasman multitud de observaciones, aunque tópicas (justamente por ser satíricas o en términos de poética peninsular de *escarnho*, de corrección general) agudas, y donde comparecen también temas caros a quienes mantienen el coloquio. Si Lucena nació en Soria hacia 1430 su libro recogía, entonces, los temas que se consolidaron en la primera década de su vida, entre otras cortes en la que sirvió el que ha sido considerado, por error, su padre, Martín de Lucena, del que ya se ha tratado a propósito de su versión del Nuevo Testamento.<sup>46</sup> Temas, pues, que seguían muy activos en la Universidad de Salamanca en la que estudia Lucena, cuyos vínculos con Alonso de Cartagena y el Tostado es preciso notar.

La redacción de Lucena es en realidad muy explícita, cuando se refiere a “nuestros mayores” y al interés de aquella época pasada por el tema que va a retomar. Los interlocutores del diálogo “curaron saber si en tanta diversidad de vevir alguna, o cuál, nos hace beatos” (97/3). La solución a esta cuestión se desarrollará, en vez de en la forma característica del tratado o la ficción narrativa, a través del diálogo “por demanda y respuesta” (98/4), nuevo modo y gusto nuevo del vulgo, que carece de letras latinas. En él, como se ha indicado, Lucena revive las figuras de Alonso de Cartagena, “el uno rethórico”, Íñigo López de Mendoza, “el otro gran orador” y Juan de Mena, que notándose a sí mismo como poeta “e yo con mi poesía”, distribuye las armas y el campo para resolver los “problemas” que les acucian (99/7). Se trata de una resurrección en toda regla, como advierte Lucena: “Resucité estos Petrarca...” (98/4), expresión nada inocente, si se tiene en cuenta que a Petrarca se le puede considerar, por un lado, persona capaz de reunir en sí todas aquellas cualidades, la de retórico y orador, filósofo (recuérdese el ímpetu con que Santillana propone “entremos el campo de los filósofos; “y si en las armas aristótelas o en las platónicas”; 99/6-7), historiador o poeta (Mena es presentado tanto como poeta como cronista del rey); pero también por cuanto tanto en latín como en vulgar había trascendido entonces en la Península Ibérica de la obra de Petrarca, y muy en particular de su tratado *De vita solitaria*.

El texto, tras la dedicatoria, se divide en tres partes. Cartagena iniciará la cuestión con una proposición de austera ortodoxia: “Ninguno en esta vida puede alcanzar felicidad. O por ejercicio del cuerpo siga la vida activa, o la contemplativa con afán de espíritu...” (100/9). Para la voz que representa la opinión de Cartagena, la miseria a la que el hombre es arrastrado por el mundo (el hambre o la sed, la codicia de los bienes materiales, la experiencia de la tristeza, la enfermedad que embaraza el cuerpo y el ánimo) impide toda posibilidad de felicidad completa. La posibilidad de una salida parcial es, o no conocer el mundo (lo que sucede al inicio de relatos como el *Barlaam y Josafat*, texto que, no por caso, se adapta en el primer libro del *Libro de los estados* de don Juan Manuel) o seguir la vía estoica (cuya expresión senequista había promovido Cartagena con sus traducciones, como recuerda Santillana: “las obras famosas del moral Séneca nuestro vulgarizaste”; 102/11) de renuncia a los deseos como búsqueda de la “tranquilidad y reposo del ánimo” (101/9).<sup>47</sup> En todo caso, y con vistas a la solución final, no debe olvidarse que lo que se juzga en esta “cuestión”, “tractado”, “oración”, “libello” o “diálogo” (que con esta escurridiza oscilación genérica se califica el texto), es considerada, en su fundamento, como una “cuestión teológica” (104/12).

<sup>46</sup> Sobre el galimatías en torno a la paternidad de Juan de Lucena ha resuelto, con la documentación en la mano, Jerónimo Miguel en su tesis doctoral (2012); véase ahora la introducción a su reciente edición de las obras de Juan de Lucena (2014).

<sup>47</sup> Cf. Séneca, *De tranquillitate animi*.

La estructura del diálogo es tripartita, como ya es habitual en otros textos. En la primera parte se concede la voz a Juan de Mena, “príncipe de nuestros poetas”, que procede como abogado de la causa de la vida activa y cuyos argumentos son sistemáticamente refutados por Alonso de Cartagena. Es fin de los activos poseer riquezas, pero estas son positivas cuando se emplean en realizar el bien; y, sin embargo, una batería de ejemplos romanos contra la riqueza, al estilo de Petrarca, deshacen la idea. La vida feliz es posible a los príncipes, que gozan del poder y a través de él de los deleites, o bien de los cortesanos, o bien de los militares; y, a la postre, la vida rústica: cada una de las razones particulares es rebatida. Los deleites corporales son rechazados por el propio Mena, que no desea ser considerado epicúreo (cf. Baranda 2004: 94-102; Vian Herrero 2012) y evita así este frente del debate filosófico de tradición propia y característica. Vencido Juan de Mena, en fin, entra en liza Santillana, dispuesto a defender la vida de los contemplativos, en tanto que realizada en este mundo: tal y como Mena había fenecido sus razones atinentes a la nobleza por la milicia, Santillana comienza la suya por las letras y los letrados, en alabanza de la ciencia y el conocimiento, que Cartagena reconoce como un alto fin, alabando la sabiduría, la prudencia que esta proporciona o el conocimiento de las artes liberales, pero confutando finalmente que la felicidad pueda ser alcanzada a través de ellas. Sigue luego un repaso a los estados eclesiásticos (que habrá que conectar de nuevo con el prototipo juanmanuelino), donde se visita a sacerdotes y clérigos, grandes eclesiásticos, cardenales y el propio Papa: todos ellos negados como estado de perfección por Cartagena, que se abstiene, sin embargo, en cuanto a la cuestión papal.

En la tercera parte aparece Juan de Lucena, que había asistido como “expía” al combate con el conocimiento de Cartagena. Este apartado consta, en propiedad, de dos secciones, una introductoria y otra “tercia parte” (167/91) de carácter sintético y conclusiva. En ella Lucena se plantea en qué consista el “sumo bien” y dirime las opiniones sobre ello vertidas por gentiles y católicos. Los gentiles creyeron encontrar la respuesta en los deleites de la carne, en los bienes de fortuna, en la honra, la fama, la gloria, la virtud, la ciencia o la ausencia de dolor, opiniones algunas de ellas loables pero, naturalmente, todas falsas. Los católicos solo han confiado, en verdad, en la paz y tranquilidad que pone sus deseos en la inmortalidad, cuyo fin consiste en la contemplación de Dios. Solo en Dios y de Dios consiste y procede el “sumo bien”. En conclusión, especular respecto al argumento inicial de Cartagena: “en la vida de los mortales el sumo bien no es, que ni es felice ni beata” (176/102). La última palabra corresponde a Cartagena, y será confirmada taxativamente con un “amén” colectivo. Cartagena, durante su última intervención y en el párrafo extenso que aquí se cita, recoge todos los hilos diseminados en el diálogo con especial atención a la sumisión de todos los estados a un único y cierto bien:

Sin dolor, sin pasión, sin injuria, sin deseo y sin invidia, contemplando la inmortalidad de Dios, seremos con él inmortales. Si decimos bien venturados los que cien años lazararon este siglo, ¡oh felicísima vida sin fin!, ¿cuán beatísimos diremos los que sin lazería la moran *in eternum*? Esta es la vida beata que los ricos misericordes esperan, y los pobres no sobervios: ésta los reyes bien regientes y los pueblos bien regidos; ésta los gratos privados y los no supérbidos favoritos: ésta los leales caballeros y los que el bien público anteponen al suyo; ésta los pastores pacientes, y contentos labratierras; ésta los letrados no inflados y los scientes gobernados par ciencia; ésta los sacerdotes continentos y honestos perlados; ésta los cardenales no pomposos y los papas llenos de santidad; ésta los religiosos constantes y los padres piadosos que sus hijos castigan. Cesan por ésta las temas;

invidias, ambiciones y homecillos se refrenan. Los apóstoles padecieron por ésta; por ésta sufrieron los mártires. Ésta felice es, ésta es beata. (181/108)

## 5. Coda

Con esta última referencia, de impronta dogmática y virtuosos deseos, doy fin, sin que verdaderamente lo haya, a este recorrido preliminar por el “difícil laborinto” (178/104) que abrumba a Alonso de Cartagena en el *Libro de vita beata*. Esta cuestión, en los términos analizados, fue fecunda en Castilla durante la Edad Media antes de la época de los Reyes Católicos, proyectándose luego en ella. Los textos puestos en liza en este ensayo no deben precipitar una conclusión sesgada, esto es, la tendencia castellana al desprecio de la vida activa, frente al supuesto modelo italiano, pues la vida activa en Castilla se muestra bien pertrechada en textos relativos a la condición de la nobleza y la gobernación, en cartas particulares o en la historiografía del periodo. El debate castellano no es entonces el preludio de lo que para la era barroca Fernando Rodríguez de la Flor ha llamado la *Península metafísica*, sino que produjo un conglomerado de estrategias textuales y variantes de una gran riqueza con el propósito de dar respuesta genuina a una encrucijada cultural y espiritual que mantuvo, durante siglos, ocupada a toda Europa.

**Obras citadas**

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Giulio Einaudi, 1995.
- Alfonso Fernández de Madrigal. *Libro de las quatro questiones*. Salamanca: Hans Gysser, 1507.
- . Pilar Saquero Suárez-Somonte & Tomás González Rolán eds. *Sobre los dioses de los gentiles*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1995.
- Almerich. Moshé Lazar ed. *La fazienda de Ultramar*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1965.
- Alonso de Cartagena. Jeremy N.H. Lawrance ed. *Epistula ad inclitum et magnificum virum Dominum Petri Fernandi de Velasco. Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*, Barcelona-Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, 1979.
- . Silvia González-Quevedo Alonso ed. *El Oracional*. Valencia-Chapel Hill: Albatros Hispanofila, 1983.
- . José Luis Villacañas Berlanga ed. *Los cinco libros de Séneca*, Murcia: Tres Fronteras, 2012.
- . *Título de la amistança. Traducción de Alonso de Cartagena sobre la “Tabulatio et expositio Senecae” de Luca Mannelli*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2011.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958. Trad. alemana de la autora. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960.
- Avenoz, Gemma. “Las traducciones de la Biblia en la Edad Media y sus comentarios”. María Isabel Toro Pascua coord. *La Biblia en la literatura española. Edad Media, I/2. El texto: fuente y autoridad*. Madrid: Trotta-Fundación San Millán de la Cogolla, 2008: 13-75.
- . *Biblias castellanas medievales*. San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2011.
- Baranda, Consolación. *La Celestina y el mundo como conflicto*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2004.
- Baron, Hans. *En busca del humanismo cívico florentino*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993. [“La revalorización humanista de la *vita activa* en Italia y al Norte de los Alpes”: 294-308 (or. 1960); “El resurgimiento florentino de la filosofía de la vida política activa”: 119-137 (or. 1935)]
- Biblia cum postillis Nicolai de Lyra et expositionibus Guillelmi Britonis in omnes prologos S. Hieronymi et additionibus Pauli Burguensis replisque Matthiae Doering*. Nürnberg: Anton Koberger, 1485.
- Biblia latina cum glossa ordinaria*. Estrasburgo: Adolf Rusch, 1480-1481. 4 vols. Ed. facsímil, Turnhout: Brepols, 1992.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Alberto Colunga & Lorenzo Turrado eds. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.
- Bovon, François. *El Evangelio según san Lucas, II*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Brunetto Latini. Ed. María Nieves Sánchez González de Herrero. *El Libro del Tesoro*. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, 2008.
- Casiodoro de la Reina. *La Biblia*. Basel: Thomas Guarin, 1569.
- Cátedra, Pedro M. *Amor y pedagogía en la Edad Media*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989.
- Cavallero, Pablo Adrián ed. *Del soberano bien. Romanceamiento medieval de las Sententiae de San Isidoro*. Buenos Aires: SECRIT-Incipit, 1991.

- . “La visión humanista de una traducción medieval: las *Sentencias* de Isidoro en el manuscrito B. N. Madrid 6970.” *Anuario Medieval* 4 (1992): 69-92.
- Cherchi, Paolo. “*Los doce trabajos de Hércules* de Villena y la *Fiorita* de Guido da Pisa.” *Revista de Filología Española* 82.3-4 (2002): 381-96.
- Coluccio Salutati. Berthold L. Ullmann ed. *De saeculo et religione*. Firenze: Leo S. Olschki, 1957.
- Cristoforo Landino. Eugenio Garin ed. *Disputationes camaldulenses. Prosatori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1952: 714-91.
- Csányi, Daniel A. “Optima pars: Die Auslegungsgeschichte von Lk 10, 38-42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte.” *Studia Monastica* 2 (1960): 5-78.
- El Nuevo Testamento según el manuscrito escurialense I-I-6. Desde el Evangelio de San Marcos hasta el Apocalipsis*. Thomas Montgomery & Spurgeon W. Baldwin eds. Madrid: Real Academia Española, 1970.
- Enrique de Villena. Pedro M. Cátedra ed. *Obras completas, I*. Madrid: Biblioteca Castro-Turner, 1994.
- Ernst, Allie M. *Martha from the Margins: the Authority of Martha in Early Christian Tradition*. Leiden: Brill, 2009.
- Fernández Vallina, Emiliano. “La importancia de Alfonso de Madrigal, el Tostado, maestrescuela de la Universidad de Salamanca.” Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares & Juan Luis Polo Rodríguez eds. *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: siglo XV*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2011: 161-78.
- Fitzmyer, Joseph A. *El Evangelio según Lucas, III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- Francesco Petrarca. Guido Martellotti ed. *De vita solitaria. Prose*. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1955: 285-593.
- Gentili, Sonia. *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*. Roma: Carocci-La Sapienza, 2005.
- Glosa ordinaria. Patrologia Latina, Walafriidi Strabo. Opera omnia*. Paris: Apud J.-P. Migne, 1852. Vol. 114.
- Gonzalo de Berceo. Aldo Ruffinato ed. *Vida de Santo Domingo de Silos. Obras completas*. Isabel Uría coord. Madrid: Espasa-Calpe, 1992.
- Gonzalo García de Santa María. Isak Collijn & Erik Staaf eds. *Evangelios e epistolas con sus exposiciones en romance*. Uppsala-Leipzig: Akademiska Borkhandeln-Otto Harrassowitz, 1908.
- Gouguenheim, Sylvain. *Aristote au Mont-Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Paris: Seuil, 2008.
- Gregori, Mina. “Giovanni da Milano: storia di un polittico.” *Paragone* 265 (1972): 4-35.
- Gómez Redondo, Fernando. *Historia de la prosa medieval castellana. El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*. Madrid: Cátedra, 1996. Vol. II.
- . *Historia de la prosa medieval castellana. El reinado de Enrique IV: el final de la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 2007. Vol. IV.
- Hugonis de Sancto Charo. *In Evangelia*. Lyon: Sumptibus Ioannis Antonii Huguetan & Guillelmi Barbieri, 1669. Vol. VI.
- Iacopo da Varazze. Giovanni Paolo Maggioni ed. 1998. *Legenda aurea*. Firenze: Sismel - Edizioni del Galluzzo, 1998, 2 vols.
- Juan de Lucena. G. M. Bertini ed. *Diálogo de vita beata. Testi spagnoli del secolo XV*. Torino: Gheroni, 1950: 97-182.
- Juan de Lucena. J. Miguel ed. *Diálogo sobre la vida feliz. Epístola exhortatoria a las letras*. Madrid: Real Academia Española, 2014.

- Juan de Mena. Ángel Gómez Moreno & Teresa Jiménez Calvente eds. *Obra completa*. Madrid: Biblioteca Castro-Turner, 1994.
- . Ian R. Macpherson & Robert Brian Tate eds. *El libro de los estados*. Madrid: Castalia, 1991.
- Juan Manuel. Guillermo Serés ed. Estudio preliminar de Germán Orduna. *El conde Lucanor*. Barcelona: Crítica, 1994.
- Kahn, Victoria. "Coluccio Salutati on the active and contemplative lives." Brian Vickers ed. *Arbeit, Musse, Meditation: Betrachtungen zur "vita activa" und "vita contemplativa"*. Zürich: Verlag der Fachvereine, 1985: 153-79.
- Keightley, R. G. "Alfonso de Madrigal and the *Chronici Canones* of Eusebius." *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7 (1977): 225-48.
- La Biblia de Osuna. Transcripción y estudio filológico de los textos en castellano*. Miguel C. Vivancos Gómez & Fernando Vilches Vivancos eds. San Millán de La Cogolla: Cilengua, 2007.
- La Biblia del Oso*. José María González ed. Madrid: Alfaguara, 2001.
- La Bonnardière, Anne-Marie. "Marthe et Marie figures de l'Église d'après Saint Augustin." *Vie Spirituelle* 86 (1952): 404-27.
- . "Les deux vies de Marthe et Marie." A.-M. La Bonnardière ed. *Saint Augustin et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1986: 411-25.
- Laguna Paúl, Teresa. *Postillae in vetus et novum testamentum de Nicolás de Lyra*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1979.
- Leonardo Bruni. *Summa siquier introducción de filosofía moral. Isagogicon moralis philosophiae*. Andrea Zinato ed. Viareggio-Lucca: Mauro Baroni Editore, 2004.
- Libro de los exenplos por ABC*. John Esten Keller ed. Madrid: CSIC, 1961.
- Lombardo, P. A. "Vita activa versus vita contemplativa in Petrarch and Salutati." *Italica* 59.2 (1982): 83-92.
- Martín de Lucena. *Evangelios en romance*. Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 9556.
- McNair, Bruce G. "Cristoforo Landino and Coluccio Salutati, on the Best of Life." *Renaissance Quaterly* 22 (1994): 747-69.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth. *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn, 1980.
- Miguel, Jerónimo. *De vita felici o Diálogo sobre la vida feliz de Juan de Lucena*. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, 2012. Tesis doctoral.
- Morrás, María. "Un tópico ciceroniano en el debate sobre las armas y las letras". *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1991)*. Aires Nasimento & Cristina Almeida Ribeiro eds. Lisboa: Cosmos, 1993, 4: 115-22.
- Muñoz Molina, Antonio. "La obra maestra escondida". *El País. Babelia*, 26.07.14.
- Parrilla, Carmen. "Traducciones en el ámbito intelectual salmantino del siglo xv." *Vir bonus docendi peritus. Homenaxe a José Pérez Riesco*. A Coruña: Universidade da Coruña, 2002: 301-10.
- Pedro Comestor. *Historia Scholastica*. Paris: Apud J.-P. Migne, 1855. Vol. 198, pp. 1593-1594.
- Pedro de Osma & Fernando de Roa. José Labajos Alonso ed. *Comentario a la Política de Aristóteles*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, 2 vols.
- Pedro de Portugal. Guillermo Serés ed. *Sátira de infelice e felice vida*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2008.
- Rees Smith, John, ed. *The Lives of St. Mary Madgdalene and St. Martha (Ms. Esc. h.I.13)*. Exeter: University of Exeter Press, 1989.

- Rico, Francisco. “‘Un proverbio de tercera persona’: gramática y poética.” *Primera cuarentena*. Barcelona: El Festín de Esopo, 1982: 29-32.
- . “Crítica del texto y modelos de cultura en el *Prólogo general* de don Juan Manuel.” *Studia in honorem profesor Martín de Riquer*. Barcelona: Quaderns Crema, 1986, vol. I: 409-23.
- . “Entre el códice y el libro. Notas sobre los paradigmas misceláneos y la literatura del siglo XIV.” *Romance Philology* 51 (1997-1998): 151-69. Revisado en *Estudios de literatura y otras cosas*. Barcelona: Destino, 2002: 33-54.
- Round, Nicholas. “Alonso de Cartagena's *Libros de Séneca*: Disentangling the Manuscript Tradition.” Roger Collins & Anthony Goodman eds. *Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence. Studies in Honour Angus MacKay*. Basingstoke & New York: Pgrave Macmillan, 2002: 123-47.
- San Agustín. *Sermones*. Amador del Fueyo trad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950.
- Schalk, Fritz. “Aspetti della vita contemplativa nel Rinascimento italiano.” Robert Ralph Bolgar ed. *Classical Influences on European Culture AD 500-1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971: 225-38.
- Solignac, Aimé & Lin Donnat. “Marthe et Marie. Interprétation patristique.” Marcel Viller ed. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique: doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1980, vol X: 664-73.
- Taylor, Barry. “Don Jaime de Jérica y el público de *El conde Lucanor*.” *Revista de Filología Española* 66 (1986): 39-58.
- Tomás de Aquino. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España eds. *Suma de Teología. Parte II-II (b)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Trottmann, Christian, ed. *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*. Roma: École Française de Rome, 2009.
- Valero Moreno, Juan Miguel. “Mejor no haber nacido: contextos y variantes en la tradición castellana del *contemptu mundi*.” *La Corónica* 39.1 (2010): 273-314.
- . “Formas del aristotelismo ético-político en la Castilla del siglo XV.” David A. Lines & Eugenio Refini eds. *Aristotele fatto volgare: tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*. Pisa: ETS, 2015 (en prensa).
- Vian Herrero, Ana. “El *Libro de la vita beata* de Juan de Lucena como diálogo literario”. *Bulletin Hispanique* 93.1 (1991): 61-105.
- . “Dos Epicuros en *De vita felici* de Juan de Lucena. La sombra de la duda (I)”. *La primera Escuela de Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2012: 181-208.
- Vickers, Brian, ed. *Arbeit, Musse, Meditation: Betrachtungen zur “vita activa” und “vita contemplativa”*. Zürich: Verlag der Fachvereine, 1985.
- Villar, Milagros. *Códices petrarquescos en España*. Padova: Editrice Antenore, 1995.
- Walsh, John K. & B. Bussell Thompson. *The Myth of the Magdalen in Early Spanish Literature (with and Edition of the “Vida de Santa María Madalena” in Ms. h.I.13 of the Escorial Library)*. New York: Lorenzo Clemente, 1986.
- Witt, Ronald G. *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Zubillaga, Carina, ed. *Antología castellana de relatos medievales (Ms. Esc. h-I-13)*. Buenos Aires: SECRIT, 2008.