

**La *Epístola exhortatoria a las letras* de Juan de Lucena: razones humanísticas de una singular mensajera en la Castilla del siglo XV\***

Jerónimo Miguel  
(IES Manolo Hugué [Barcelona])

“Grammatica est omnium artium liberalium fons et origo, totius eloquentie fundamentum”. El aserto de Simonis Daci (Garin 24, n. 22), como sabemos, encajaba a la perfección con los postulados básicos del Humanismo italiano. No ocurría, en cambio, lo mismo en nuestra Castilla del siglo XV respecto a la importancia que tenía la *grammatica*, esto es, el latín, en la formación intelectual de las personas, y muy pocos —incluso entre los hombres de letras, a no ser, excepción hecha, de don Alfonso de Cartagena y Alonso de Palencia, entre los menos— veían en la necesidad de su estudio una utilidad para dicha formación. Tendremos que acercarnos al último tercio de esta centuria para escuchar, por encima de todas, la voz de Elio Antonio de Nebrija, descubriéndonos lo que había conocido y oído en Italia, y que él sentía como propio: que el latín era la base de la elocuencia y la fuente y origen de todas las artes liberales, como sostenía Simonis Daci. Este pensamiento irá calando, de forma más consistente y con una conciencia más clara, en la sociedad castellana de finales de este período (ya sean testimonio de ello letrados, secretarios y notarios de la cancillería, y hasta los hijos de los nobles) y descubriremos cómo, en 1482, cuando la reina Isabel empieza a hacer sus primeros pinitos en el estudio de la lengua del Lacio —y un año después de que el Nebrisense sacara a la luz sus *Introductiones latinae*—, se desatará en la corte un fervor sin precedentes por emular a la Soberana. Son aires nuevos, tiempos nuevos, modas nuevas, también es verdad, que dejan ver a las claras que en estos ambientes áulicos, otrora refractarios a este empeño, empieza a considerarse que un buen conocimiento del latín lleva a la mejor comprensión del resto de disciplinas y que puede servir de guía para alcanzar la *humanitas*, unos de los valores por excelencia en la formación de toda persona.

La *Epístola exhortatoria a las letras* de Juan de Lucena se escribe precisamente en estos momentos y dibuja, como pocas obras de nuestro final de siglo, ese escenario cortesano en el que las ganas de saber despuntan por encima de otras ocupaciones.<sup>1</sup> No ha de sorprendernos que nuestro protonotario escoja ese momento para componer su mensajera. Igual que Nebrija, él había pasado en Roma unos años (1458-1464), en calidad de *familiar* del papa Pío II, y, aparte de las labores y responsabilidades importantes que desempeñó en la curia, estuvo en contacto con ilustres humanistas y conoció a la perfección no sólo las obras de uno de sus maestros, el Pontífice, sino las de autores relevantes como Lorenzo Valla, Poggio Bracciolini o Bartolomeo Facio, por citar sólo a tres de ellos. Una de este último, precisamente, el diálogo *De humanae vitae felicitate*, le sirvió a Juan de Lucena para componer, a su vez, el *Diálogo sobre la vida feliz* (1463), en donde podemos apreciar cómo algunos de los postulados del

---

\*Trabajo realizado en el marco del proyecto I+D FFI2012-33903 del MINECO.

<sup>1</sup> El manuscrito se halla en la Biblioteca Colombina de Sevilla (Ms. 5-3-20) y ocupa los folios 22v-26r. Este ejemplar contiene, además, otra serie de composiciones y tratados varios. El nombre de la *Epístola* viene dado por el epígrafe que encabeza el texto: “Epístola exortatoria a las letras”. La primera publicación de la obra se la debemos a don Antonio Paz y Melia (209-217). En la actualidad, poseemos, además, una edición diplomática tradicional, llevada a cabo por Lucia Binotti (2000, 73-78), en la que se conservan las grafías del original y la puntuación, aunque se moderniza la alternancia *v/u* y se desarrollan las abreviaturas, y la que he publicado recientemente en los Anejos de la Biblioteca Clásica de la Real Academia Española (2014, 111-121). Para la fecha de su composición, véase mi edición del *Diálogo sobre la vida feliz* de Juan de Lucena, 2014, 168-170 de la “Introducción”.

Humanismo literario italiano, y clásico, tienen una bien trabada y deliberada acogida, tanto en la forma como en muchos de los contenidos.<sup>2</sup> Hay que dejar claro, no obstante, que no por mirarse en un modelo de diálogo humanístico dichos postulados pierden su sentido genuinamente castellano, sea en los más variados asuntos que va tocando a lo largo de la conversación que mantienen los tres interlocutores —a los que se agrega el propio Lucena, ya avanzada la obra—, sea en la primorosa prosa en la que están escritos, llena de musicalidad y de fuerza expresiva. Era, además, el protonotario de Lucena hombre inquieto, inconformista, muy crítico con la sociedad castellana de su tiempo (aspectos éstos que podemos apreciar meridianamente en su *Diálogo*) y un gran defensor del saber y de la ciencia, por encima de todo. Vio, con diáfana claridad, que corrían tiempos de renovación, tanto en lo social como en lo político y lo espiritual, y puso su voz al servicio de las causas más nobles, consciente de que en el envite estaba defendiendo —pero, en ocasiones, poniendo también en riesgo— sus propios intereses: los personales, los de hombre de corte y los de converso. La *Epístola exhortatoria a las letras*, aunque breve en extensión, es pródiga en contenido y pone de manifiesto las inquietudes que, sin duda, su autor compartía con otros letrados de su entorno.

Lucena dirige la mensajera a su “amantísimo Fernán Álvarez, notario regio secreto” (111; cito por la edición de Jerónimo Miguel 2014), quien, ya “la viril edad cuasi toda corrida” (ibídem) y en medio de sus numerosas ocupaciones, decide dedicar una hora diaria al estudio de la gramática. Tan encomiable empeño le da pie al emisario para tocar uno de los asuntos más queridos por los clásicos y valorado entre los humanistas: el *otium litteratum*. El propio Lucena, a semejanza de Cicerón —quien a causa de las turbulencias del gobierno de la república se vio obligado a recluirse en su villa de Túsculo—, se halla en un ocio forzoso, alejado de los negocios de la corte.<sup>3</sup> Lo cierto es que este conocido *tópos* le sirve para hablarnos de dos tipos de ocio: uno, el robado a las horas dedicadas al trabajo, como hace su amigo —que en Castilla se tenía como el más útil y productivo—, y que consiste en “una voluntaria secrestación que hacemos de nuestros oficios por algún espacio, en que nuestro espíritu recreado toma nuevo vigor para tornar a tomarlos” (111);<sup>4</sup> otro, que él de forma indirecta aplica a su persona, el de raíces ciceronianas y, luego, continuado por Petrarca, el del retiro voluntario, o forzado, para dedicarse a escribir, entendido, en consecuencia, no tanto

<sup>2</sup> Conocido tradicionalmente como *De vita beata*, *Libro de vida beata*, *Diálogo de vita beata*, etc, y, últimamente, también como *De vita felici*. Explico este nuevo título en la p. 2 de la edición del *Diálogo* (véase Miguel ed. 2014).

<sup>3</sup> En 1482, Juan de Lucena está ya de regreso en Castilla, una vez acabadas sus misiones como embajador en Borgoña, Flandes e Inglaterra. Seguramente la edad, o la renovación que llevaron a cabo Fernando e Isabel de algunos de sus embajadores, motivaron —a falta de noticias más precisas— que nuestro protonotario se viera empujado a un ocio obligado, limitándose a cumplir con sus labores como miembro del Consejo real (más detalles en mi edición del *Diálogo*, 35-36). Respecto a ello, Lucia Binotti (2000, 57) se pregunta si Lucena escribe “en un periodo en el que se encuentra en desgracia”. No tenemos constancia de que ello fuera así, si bien es cierto que nuestro protonotario, al tratar del “ocio que nos toma”, sostiene que “es una violenta diuturna separación que nos hacen de nuestros oficios” (112), declaración que bien podría pasar por una velada confesión de la precaria situación por la que estaba atravesando. En cualquier caso, parece ser que Juan de Lucena quiere reivindicar su persona ante la reina Isabel. Lo hace pensar el hecho de que su *Epístola*, aparte de valorar en Fernán Álvarez el empeño que ha puesto en el estudio, es una *laus*, casi entusiasta, de la nueva labor que la Soberana ha emprendido en medio de las enormes responsabilidades de gobierno que la rodean: el estudio del latín. Bien podría ser, entonces, que quisiera “abrir nuevo camino” (112) a través de las puertas de la administración que ahora parecen habersele cerrado. No parece casual, por otro lado, que la primera edición impresa de su *Diálogo*, publicada en Zamora en 1483, esté dedicada a la memoria del padre de la Reina, Juan II de Castilla.

<sup>4</sup> Según Morrás (1993, 117), este es el ocio que defiende Lucena, el que había propugnado su maestro, Alfonso de Cartagena, el que consistía en robar tiempo a las ocupaciones para dedicarlo a la actividad literaria; un ocio visto, en consecuencia, como el *otium negotiatum*.

como un descanso o recreo en los quehaceres profesionales, sino como una actividad realizada a conciencia. Y, si no ando muy lejos, creo que esto es lo que él está haciendo: querer ser útil, igual que Marco Tulio, “a la pública comunidad de los hombres” (112-113), en especial ahora que se halla “expuniado” de los bullicios de la corte. No me cabe duda de que se le pasaba por las mientes la bella imagen que el propio Cicerón había dejado en su *De officiis*, III, I, a propósito de Escipión el Africano Mayor, el cual “numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset”.

Tras este preámbulo, que sirve a modo de *exordium*, Juan de Lucena se dirige a Fernán Álvarez para recordarle que “Gramática no quiere más decir que letras compuestas”, previniéndole, no obstante, de que “por ser vós gramático, no penséis vós por eso ser sabidor”. Acto seguido, le explica que si el vulgo llama letrados a los que la estudian no es “porque sepan las letras, mas porque han de saber lo que se escribe con ellas” (113). Queda claro, pues: saber latín no garantiza el conocimiento; hay que saber qué se dice. Aquí estriba una de las razones que Lucena va a defender con fuerza y sobre la que volverá más adelante. En cualquier caso, ésta es la primera premisa para acceder a la ciencia. A este respecto, José Antonio Maravall comenta:

Pocos, entre nuestros escritores son más enérgicos que Juan de Lucena en exigir que se siga el modelo de los antiguos y que se cultive el latín como única vía de acceso a sus tesoros de saber o de participación en la sociedad de los hombres cultos. Pero Lucena —argumenta— es también un escritor que documenta con toda claridad la conciencia de ese trasfondo que hay que alcanzar, superando los límites en que se queda la mera erudición latinista [...] Hay que seguir más allá. (1966, 256)

Y Lucia Binotti (2000, 60) ve en esta confesión de Lucena el reconocimiento del latín “como el instrumento primero de una cultura superior” y el “peldaño inicial” para alcanzarla. Queda claro, pues, que para nuestro protonotario es necesario tener un buen dominio de la gramática si se pretende acceder al resto de saberes; hay que empezar por la base. Un poco más adelante, el autor nos sorprenderá con una expresión no exenta de gracejo: “El que latín no sabe asno se debe llamar de dos pies” (115).<sup>5</sup> El aforismo, desde luego, no sale de la cosecha de Lucena, que, a buen seguro, supo sacarle partido a la fuente que le ofrecía Eneas Silvio Piccolomini en una de sus epístolas: “Nescio enim quid esse possis absque literis, nisi asinus bipes” (Rico 1982, 98), pero también podía recordar la máxima consagrada por Juan de Salisbury en su *Policraticus*, IV, 6, y que ayudó a difundir Piccolomini en el *De liberorum educatione*, 4: “rex ilitteratus, asinus coronatus” (imagen que, por otro lado, nos trae inequívocas reminiscencias de Ovidio en las *Metamorfosis*, XI, 153-190, y de Persio en su *Sátira* I, 120). En definitiva, es necesario conocer las *litterae* si uno no quiere ser tratado como asno. Y es cierto que entre los humanistas del siglo XV se crea la conciencia sobre la necesidad de alcanzar una buena formación latina para poder acceder a aquellos estudios que formaban verdaderamente al hombre: los *studia humanitatis* (el propio Eneas Silvio Piccolomini es sólo un ejemplo, y él recordará, en más de una ocasión, que, sin las *litterae*, el resto de capacidades del hombre quedan disminuidas).

Con todo, lo que Lucena quiere poner en evidencia es el mal uso que se hacía del latín en la liturgia. Los clérigos tenían una pobre formación en esta lengua y ello repercutía lógicamente en las enseñanzas que debían transmitir a un pueblo rudo e ignorante. Los feligreses, como resultado, no hacen otra cosa durante los oficios

<sup>5</sup> Para Francisco Rico (1982, 97) el aserto de Lucena “vale por divisa del temprano humanismo español”. Y todavía añadirá más: “tratar de «asno» a un ignorante implicaba menos un insulto (ya bíblico) que una apología de las *litterae humaniores*”.

religiosos o en el rezo personal que repetir mecánicamente frases mal pronunciadas en latín, lo que suponía no alcanzar el fin perseguido, el habla con Dios:

Oyen las sacras historias y no las entienden, ni sienten si habla Dios o si habla el diablo; ni roznan ni rezan ni ellos se entienden, ni yo entiendo que Dios los entiende, porque Dios entiende la habla del corazón, que es una a todos los hombres y a todos los ángeles. Todos hablamos en la voluntad un lenguaje, y no más, por el cual entendemos a nós mesmos. Éste entiende Dios y no el de los labios, que fue hallado para que unos a otros nos entendamos. Pues si el corazón déstos no entiende lo que dice sus labios, síguese, luego, que Dios tampoco los entiende. (115-116)

Eco que tendrá acogida, posteriormente, en Erasmo. Obsérvese cuán cerca se halla el comentario del protonotario del espíritu y de la letra que recoge el humanista holandés en su *Enquiridión*:

No el grito de los labios, sino el deseo ardiente del espíritu, es el que hiere —como voz penetrante— los oídos de Dios [...] Mejor te sabrá y te aprovechará más entender un versículo —si rompes las cáscaras y llegas al meollo— que si cantas todo el salterio al pie de la letra [...] Piensan éstos que la suma piedad consiste en recitar cada día de forma literal y casi sin entenderlos el mayor número de salmos. (69 y 77)<sup>6</sup>

Como podemos apreciar, la comunión de voluntades era la misma en el tiempo: la ignorancia del latín conducía, indefectiblemente, a la deturpación de los textos sagrados y, en consecuencia, a desconocer qué se decía en ellos.<sup>7</sup> Y, cierto es, si no se entienden, ¿cómo puede sentirse lo que se lee o se escucha? Pocos espíritus tan sensibles como el de don Alfonso de Cartagena podían habernos dejado un testimonio tan claro de lo que era el auténtico sentido del rezo. En su *Oracional* (ca. 1454) puso interés en destacar el tipo de oración que a él le interesaba: la personal, que es “aquella que faze cada persona particularmente rogando a Dios por sí o por otros, e en ésta no es neçessario que aya voz o palabra, ca basta la elevaçión del corazón en Dios” (46); y quiso dejar claro que “non llamamos nos aquí oraçión al menear de los labios nin al dar de las voces” (136). Lucena, desde luego, tenía dónde reconocerse. Ambos, en definitiva, abogaban por una comunicación con Dios que se alejara de la repetición mecánica de fórmulas religiosas en latín, vacías de contenido, y alcanzase su pleno sentido en el habla del corazón, que ambos propugnan. Nos hallamos ante lo que, desde San Pablo, se conocía como la *pietas interna*, la interiorización del cristianismo y la oración mental con Dios. Sabido es que, más tarde, tanto San Agustín (baste las *Confesiones*, IV, XII, 18, y las *Enarrationes in Psalmos*, 57, 2) como San Isidoro (*Etymologiarum*, VIII, I, 23), entre los Padres de la Iglesia más emblemáticos, recogieron el testigo, y dejaron patente que a

<sup>6</sup> Nótese, asimismo, el parecido con lo que Juan Maldonado dejaba escrito en su *Paraenesis ad litteras*: “Principio quod tot millia sacerdotum quas stasis horis deo preculas admurmurant, nec cortice tenuis intelligant, quorum est culpae potius adscribendum, quam trivialium grammaticorum qui levia nulliusque ponderis praelegenda tyronibus suscipiunt, nil nervorum habentia neque gratiae?” (Asensio & Alcina, 126); o con lo que confiesa una de las almas, que había conocido la vida de los clérigos, a la que interpelan los protagonistas del *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alfonso de Valdés: “Sentíame indigno de tratar tan a menudo aquel santísimo sacramento y hacíaseme de mal haber cada día de rezar tan luengas horas, pareciéndome que gastaríame mucho mejor mi tiempo en procurar de entender lo que los otros rezaban y no entendían, que no en ensartar salmos y oraciones sin estar atento a ello ni entenderlos”. (185)

<sup>7</sup> Sabida es la ignorancia que de la liturgia poseían tanto el clero bajo como las personas humildes, hecho todavía patente a finales del siglo XV y comienzos del XVI. “Gran parte del cristianismo español —arguye Henry Kamen (247)— era solamente un barniz. Las prácticas religiosas de la gente habían quedado ancladas en el pasado, a pesar de las tentativas de reforma por parte de Cisneros y otros prelados. Era todavía un período de teología vaga, de ignorancia en los asuntos de fe común a curas y feligreses”.

Dios se le busca desde el corazón. Fijémonos en que estamos ante la conocida como *devotio moderna*, que así se llamó a la renovación espiritual, centrada en el acercamiento a Cristo a través del interior de la persona y en la huida de las ceremonias litúrgicas puramente externas, que diferentes movimientos religiosos empezaron a reivindicar, en especial, a partir del siglo XIV.<sup>8</sup> Entre los humanistas italianos tuvo muy buena acogida esta llamada al recogimiento y al ejercicio de la espiritualidad interior. Petrarca es un claro ejemplo de este tipo de cristianismo, y Lorenzo Valla fue un defensor de la vuelta al concepto de *hombre interior* que había postulado San Pablo (piénsese en su *De professione religiosorum* y también en el *De falso credita et ementita Constantini donatione Declamatio*). Basta tirar del hilo para llegar a Erasmo y para constatar cómo, a lo largo del tiempo, esta nueva doctrina, que hincaba sus raíces en la vuelta a los Evangelios y en un cristianismo más íntimo, llegó a calar en el pensamiento y en la actitud de conocidas figuras de la Europa renacentista, y hasta en movimientos de renovación espiritual como fueron *los alumbrados*. Volviendo a Juan de Lucena, descubrimos que en sus palabras, además, hay un mensaje que llama a la reconciliación espiritual y a la unión de credos y de voluntades. En la Castilla del siglo XV la división religiosa entre cristianos viejos y cristianos nuevos —a los que, con harta frecuencia se les denigraba con el insulto de *marranos*— era una realidad triste y, en ocasiones, lacerante. Su condición de converso le hizo en especial sensible a esta situación y defendió en todo momento una política de integración y de pacífica convivencia religiosa. En el fragmento extraído de su *Epístola exhortatoria a las letras* hemos podido leer: “Todos hablamos en la voluntad un lenguaje, y no más, por el cual entendemos a nós mesmos”, expresión inequívoca, a mi entender, de ese deseo por aunar credos, participar de una religión común y apostar por que las disensiones que se daban en el ámbito religioso desaparecieran. Esta actitud nos puede sonar a nueva, pero no lo es. En su *Diálogo sobre la vida feliz*, más allá de quejarse con amargura, en ocasiones, del duro trato que recibían sus correligionarios de sangre, pone el acento en lo que para él y para otros escritores conversos —uno de los más significativos, por lo mucho que insistió en ello, el cardenal Juan de Torquemada— era una verdad inequívoca: que tanto cristianos viejos como convertidos a la nueva fe formaban parte del mismo cuerpo místico de la Iglesia; “Una ley, una fe, una religión, un rey, una patria, un corral y un pastor es de todos” (84), nos dirá. Su postura es crítica, pero conciliadora.<sup>9</sup>

Lucena, sin embargo, sin dejar el hilo conductor de lo que está tratando, cambia su tono de *severitas* que hasta ahora ha utilizado por el de *iocunditas*, fiel a lo que mandaban los cánones de la epístola humanística, y se transforma en *vir facetus* —al

<sup>8</sup> Conviene recordar, aunque sea con brevedad, que a Geert Grote, allá por 1379, se le viene reconociendo como el creador de esta nueva actitud espiritual que los Hermanos de la Vida Común contribuyeron a difundir por toda Europa. Al lado, hay que colocar una obra que tuvo una aceptación y trascendencia enormes: *La imitación de Cristo* de Tomás de Kempis (1380-1471). Luego, autores como Juan Gerson, Arnau de Vilanova y, dentro de las órdenes religiosas, los franciscanos fueron semillero de esta renovación espiritual intimista.

<sup>9</sup> Lapesa (124), en un pionero estudio que dedicó a nuestro autor, se fijaba asimismo en parte del contenido del texto que aquí he extraído de la *Epístola* para llamar la atención acerca de la crisis vital e ideológica por la que atravesaban los conversos; éstos, “como venidos de fuera —subraya—, percibían mejor que los cristianos viejos los contrastes entre el espíritu y la práctica rutinaria [...] También advertían mejor la divergencia entre la doctrina evangélica y su imperfecta realización en la sociedad cristiana. De ahí la actitud crítica que frecuentemente adoptaban”. No debe extrañarnos, pues, que el grupo de conversos fuera un venero para las futuras corrientes erasmistas e iluministas. Al fin y al cabo, como destaca Márquez Villanueva (64-65), “venían a hablar, en el fondo, un mismo lenguaje y humanamente coincidían en sus ansias por una religiosidad cristiana de puro espíritu”.

estilo de lo que había sido en Italia Poggio Bracciolini—, para regalarnos dos exquisitas “sales” y aderezarnos su discurso con dos sabrosísimas anécdotas:

Una mi hermana gran rezadora, leyendo aquel salmo de la Pasión: “*¡Deus, Deus meus, respice!*”, cuando venía al verso “*foderunt manus meas*” pasaba sin lo leer. Sentilo un día, díjele: “Hermana, un verso os trasportáis”. Respondiome: “¡Id al diablo con vuestro verso a las del palacio, que tienen polutas las manos!”. Preguntome uno quién era Santo Ficeto y doña Bisodia que se nombraban en el *Paternoster*. Respondile que doña Bisodia era el asna de Cristo, y Santo Ficeto, el pollino. Son cosas estas muy de reír a nosotros, y a ellos muy más de llorar. (116)

En la primera de ellas, apreciamos la errónea interpretación que lleva esa hermana suya “gran rezadora” del salmo de la Pasión. La homonimia inevitable de “*foderunt*” la lleva primero a saltarse el salmo, pensando que hay en él algo de pecaminoso, y más tarde, a prorrumpir en un comentario enérgico de desaprobación, al apreciar en él una connotación sexual. Hay que dar por seguro que Lucena echaba mano de alguna de las anécdotas de este tipo, que debían de correr entre la gente, para adaptarla a sus intereses literarios. Algo semejante acaece en el segundo caso: “doña Bisodia” y “Santo Ficeto” son términos deformados de *da nobis hodie* y de *santificetur* que encontramos en el Padrenuestro en latín. En este caso, al contrario que en el primero, sí que poseemos una fuente específica: la *Novella XI* de Franco Sacchetti. Aquí se nos refiere cómo Alberto de Siena, hombre rudo y con muy pocas luces, se halla un día ante el inquisidor, acusado de herejía. Cuando al pobre infeliz se le pide que rece el Padrenuestro, se queda atorado al llegar a *da nobis hodie* y es incapaz de continuar, por lo que el inquisidor le cita para el día siguiente. Preocupado por lo sucedido, el bueno de Alberto corre a hablar con el obispo Guccio Tolomei, ante el que se lamenta de la mala suerte que ha tenido: “ed ancora mancò per quella puttana di donna Bisodia, che è scritta nel Paternostro, che non mi facesse morire alotta”, le confiesa, preocupado. Acto seguido, el prelado corre a casa del inquisidor a comentarle lo sucedido y ambos pasan un rato ameno con el chascarrillo. Con todo, nuestro infeliz hombre no puede escapar a la hoguera, porque, según el propio obispo revela, “d’una santa donna, cioè di donna Bisodia, senza la quale non si puote cantare messa, aveva detto essere una putana”. En este caso, además, el efecto humorístico se agranda al ponerse en evidencia la ignorancia de un alto representante de la Iglesia.<sup>10</sup> Vemos, sin embargo, que Lucena ha suavizado con sumo tiento el tono algo subido de la facecia de Sacchetti para convertir a doña Bisodia en asna de Cristo y a Santo Ficeto en pollino. Es fácil imaginar el gusto con que la gente del pueblo recibía este tipo de historietas, sacadas de la liturgia y que, frecuentemente, venían cargadas de connotaciones irreverentes. Por encima de todo, reconozcamos el buen uso que Juan de Lucena hace del arte de la facecia, que gozó de fama en Italia durante el siglo XV y que tenía en Poggio Bracciolini su mejor representante. En definitiva, lo que ha pretendido ha sido rebajar el cariz serio que había adquirido su *Epístola*, para crear un momento de distensión y hacer pasar un buen rato al lector. Lucia Binotti (2000, 69), haciendo referencia a estas dos anécdotas, argumenta:

<sup>10</sup> Todo hace indicar que fue nuestro protonotario el introductor en la Península de este cuentecillo. La fuente del episodio la trae Gillet (68-69), y de lo que sí podemos estar seguros es de que gozó de una enorme aceptación, a tenor del buen número de obras en el que aparece. Ejemplo de ello son Juan del Encina, Lucas Fernández y, ya en el siglo XIX, Juan Valera, entre los autores más conocidos. No tanto éxito tuvo, al parecer, Santo Ficeto. Gillet, no obstante, nos ilustra la buena suerte que corrió con una deliciosa anécdota que difundió Juan de Robles en su *Culto sevillano*, 20.

Diríase a primera vista que la prosa de Lucena abandona toda veleidad humanística para precipitarse en la sátira carnavalesca tan apreciada por sus predecesores medievales. En cambio, el modelo es el *sermo humilis* terenciano, fiel a los preceptos de los humanistas, quienes recomendaban el uso de *facetiae*, *proverbia*, versos poéticos y *fabulae* en la composición de la *epistula familiaris*. De tal modo, la ficcionalización del episodio, urdida por el diálogo entre el narrador y su ignorante hermana, invita al lector a participar de un juego textual que activa, bajo la ironía de la sátira, los mecanismos de interiorización de los nuevos códigos humanísticos.

Las “sales” son ingredientes básicos de las epistolografía clásica y es notorio y sabido el buen partido que llegaron a sacarle a este recurso los humanistas italianos. Cicerón, tanto en el *Orator*, 26, 87, como en el *De oratore*, II, 59, 240-241, ponía énfasis en la necesidad de que estas agudezas formaran parte del discurso oratorio. No había duda, pues, de la conveniencia de su uso. Así lo entendía también Petrarca y lo dejó explícito en su *Rerum familiarium libri*, en donde apunta que la epístola familiar se asemeja a la conversación cotidiana y debe caracterizarse por la fluidez y la variedad (Pontón 188). En esta tesitura, Gonzalo Pontón (191) matiza: “No hay que olvidar que lo burlesco se presenta como accesorio, como un ingrediente —la «sal»— que se añade a una base más honda: Cicerón, Terencio y Plauto «interpusieron» burlas en un contexto dominado por las veras”. Lucena, no cabe duda, está aplicando a su *Epístola* esta preceptiva que, por la maestría con que lo hace, demuestra conocer muy bien. La gravedad no está reñida con el tono jocoso, desde luego; al contrario, éste le sirve de complemento y de equilibrio para alcanzar una de las máximas clásicas más trilladas, la de *docere et delectare*. Consecuentemente, como precisa, una vez más, Gonzalo Pontón (192), “la broma es siempre, pues, aderezo de la gravedad moral. Se trata de dar a las epístolas una pátina gozosa que no vaya en desdoro de su dignidad”.

Convencido, por tanto, de la utilidad, Lucena espolea a su amantísimo Fernán Álvarez para que persevere en el estudio del latín y le previene de que, aunque al inicio le parezca empresa ardua, no por ello debe amilanarse; poco a poco, irá familiarizándose con él:

Seguid, pues, el camino que habéis comenzado —le aconseja—; no canséis por ser luengo, ni por áspero desperéis; no temáis de ser tartamudo, tened que es peor de ser mudo. Poco saber vale más que mucho ignorar. Deportaos con él y desveladlo, y, por más zahareño que sea, lo harés venir al señuelo; no sería precioso comprado de balde, ni las muy grandes cosas sin muy gran trabajo se alcanzan. (116)

Curiosamente, esta porfía parecía ser divisa del Humanismo italiano. Así lo dejaba patente Guarino Veronese en su *De studendi ordine* (hacia 1431), cuando insistía en que la mejor manera de ablandar la corteza dura de un texto era porfiar en él y leerlo una y otra vez hasta vencer la resistencia que ofrecía: “se invece al primo scontro, come spessissimo accade a chi lege, il senso non si lascerà penetrare e si terrà nascosto, ritrarrai il passo, busserai alla porta [...] perché a forza di essere ripetutamente richiesto sia aperto l’accesso alla comprensione” (Tateo 113); y, en términos parecidos, a propósito del arte del buen debate, dejará sentir su voz Leonardo Bruni en el *Dialogo a Pier Paolo Vergerio*, al aconsejar que hay que ejercitarlo si se quiere alcanzar un buen dominio de él, porque “no existe nada tan tosco, nada tan grosero que el uso no suavice y pula” (Morrás 2000, 51). Juan de Lucena, en consecuencia, vuelve a retomar la necesidad del estudio de la gramática, porque el objetivo, como vimos al principio, es el de acceder a un estadio superior de conocimiento: la ciencia. Para ello acude al filósofo griego Herilo: “De todos los bienes, Herilus dijo sumo la ciencia, y por cierto, si acá en

lo bajo hay algún bien, ella es él, y si lo hay en lo alto, ella es escala por do suben a él” (117). Confesión, por tanto, rotunda: la ciencia es el mayor bien que tenemos en esta vida terrenal y es, además, vía por la que se llega al sumo bien, el conocimiento de Dios, hay que entender. Aquí, Lucena está siendo más taxativo que en el *Diálogo sobre la vida feliz*, en donde veía la ciencia como un camino para alcanzar la virtud: “la ciencia es instrumento por do venimos a la virtud”, y considera a ésta como la “vía por do hallamos lo que buscamos, sin la cual no se va al sumo bien que deseamos” (97).<sup>11</sup> En la *Epístola*, en conclusión, el conocimiento nos acerca directamente a Dios. Lástima que no se haya explayado más para explicarnos con qué medios más precisos hay que contar, o de qué modo hay que proceder, para que la ciencia nos ponga al alcance ese sumo bien.<sup>12</sup>

No falta en esta conciencia que el narrador quiere crear en su amigo acerca de la utilidad y el bien que aporta la ciencia la alusión a insignes personajes, ya históricos —es el caso de Sócrates, Platón, David o Escipión, el Africano Mayor—, ya de su siglo —como Alfonso el Magnánimo y Fernando de Córdoba—, que decidieron dedicarse, la mayoría en edad proveya, al estudio. Ésos son, a su entender, los modelos que hay que imitar y que hay que tener presentes como acicate para cultivar las *litterae*. Lucena, además, era especialmente sensible al abandono en que se hallaban el estudio y el saber en la Castilla del siglo XV. Esta inquietud, que se convierte en más de una ocasión en penetrante crítica, nos la transmitirá en repetidas ocasiones en su *Diálogo*, y lo hará con el vigor y con el convencimiento que ningún otro escritor de su época había puesto en ello: “No es ya, señor Marqués, quien ilustre las letras, y por ende se caducan y ciegan” (99), se lamentará don Alfonso de Cartagena, uno de los interlocutores, para volver a incidir en ello más adelante, a propósito de la desidia que mostraban los hombres de corte por el estudio:

Los palancianos del tiempo loan el motejar, y el gramatejar desloan. Aquello, corona, y esto les es vituperio. Ninguno dellos sabe latín, y apenas buen castellano; y si alguno por no ser corrido lo desfrazo, barbarismos son sus hablas, y sus letras, tildones descarmenados, que tú, Lucena, con todas tus cifras, no las desates. ¡Oh ignorancia cortesana! Contrahácense niños o gallinas que descarban y vergüénzanse remedar a Julio César, que con tanta elegancia cuanto hacía en el día escribía la noche. (103-104)

No es necesario traer a colación más ejemplos para ver cuál era la precaria situación por la que atravesaban los estudios en su tiempo y cómo ello le dolía a nuestro protonotario, que había visto en la curia del pontífice Pío II unos ambientes muy distintos. Sin duda, Lucena recordaba la máxima que su protector había dejado escrita en el *De liberorum educatione*, 4: “manifestumque omnibus est, postquam exclusae sunt litterae, omnes

<sup>11</sup> Fijémonos en que Lucena va aún más allá que su maestro, don Alfonso de Cartagena. He aquí lo que decía el obispo de Burgos en el prólogo de su traducción del *De senectute* de Cicerón: “non que la sciencia se deva aprender poniendo el fin postrimero en ella, mas dévese querer e buscar así como aquella que, en formando e hedificando al ome, le demuestra e trae a alcançar el fin verdadero.” (153)

<sup>12</sup> Es curioso —no sé si relevante—, que el protonotario no hable ni de teología ni de ninguna del resto de virtudes cristianas como medio para llegar a ese sumo bien. Sólo como ejemplo de su ambiguo parecer, y sobre todo de su enorme escepticismo en asuntos de religión católica y, en especial, en lo tocante a la creencia en el más allá, baste recordar que en su *Diálogo* —como un interlocutor más junto al resto de participantes— va a defender, por unos instantes, una “nueva opinión” que, sin lugar a dudas, entrañaba un riesgo y lo ponía en la senda del epicureísmo: que los ángeles y las almas son mortales. He aquí cómo lo argumenta: “Toda cosa se convierte en su prima natura: lo hecho de nada, en nada, y lo de algo, en aquel mismo ser conviene que venga; ellos mesmos lo dicen. Pues si los ángeles y las ánimas son creados, son mortales, por consiguiente”. Consciente, sin duda, del riesgo que comportaba tal aseveración, afirmará a renglón seguido: “Cuando son, pero, con Dios, han tanta delectación contemplando su eternidad, que las mantiene inmortales” (99). Con todo, la sombra de la duda estaba sembrada.

elanguissent virtutes”. Sin las *litterae*, por tanto, el hombre no puede realizarse plenamente como persona y no puede alcanzar su auténtica *humanitas*. Es menester e imprescindible, en definitiva, dar un gran impulso al desarrollo de las disciplinas del saber, si realmente se buscaba la mejora del individuo y el progreso de la sociedad. Parece claro que si el protonotario percibía la luz que adornaba el saber en Italia, descubría todavía con mayor clarividencia las sombras que lo envolvían en Castilla. Sus críticas y sus quejas no suenan a mera alharaca, sino a un sentimiento profundo acerca de la necesidad de fomentar el estudio.

De ahí que Juan de Lucena eche de menos ahora, en su epístola, a personajes insignes, como acabamos de leer poco antes, que cultivaron el saber. Y todo ello nos lo recuerda como antesala de lo que a él le interesa poner como el mejor *exemplum* de todos, como el mayor dechado: la reina Isabel, que, en medio de las innumerables ocupaciones del gobierno de su corte y de la atención a los asuntos de estado, saca tiempo de sus obligaciones para estudiar la lengua del Lacio:

Callemos de todos, todos callemos ante la muy resplandeciente Diana, reina nuestra, Isabel, casada, madre, reina, y tan grande. Asentando nuestros reales, ordenando nuestras batallas, nuestros cercos parando, oyendo nuestras querellas, nuestros juicios formando, inventando vestires, pompas hablando, escuchando músicos, coreas mirando, rodando sus regnos, andando, andando, y nunca parando, gramática oyendo recrea. ¡Oh ingenio del cielo armado en la tierra! ¡Oh esfuerzo real asentado en flaqueza! ¡Oh corazón de varón vestido de hembra, ejemplo de todas las reinas, de todas las mujeres dechado y de todos los hombres materia de letras! (118-129)

Aquí tenemos, pues, a la Soberana ajetreada con mil quehaceres, unos atinentes al estado de sus reinos, otros a actividades de recreo (“escuchando músicos, coreas mirando”), y, siempre, “andando, andando, y nunca parando”; con todo, metida en ese trajín, “gramática oyendo recrea”.<sup>13</sup> A ciencia cierta, no sabemos qué provecho sacó la Reina de ese *otium negotiatum* que ponía en aras del aprendizaje del latín. Tuvo que ser bueno, si hacemos caso de las palabras que su cronista Fernando de Pulgar, en la *Crónica de los Reyes Católicos*, dedica a semejante empeño:

Fabla muy bien, y era de tan excelente ingenio, que en común de tantos e tan arduos negocios como tenía en la gobernación de sus Reynos, se dio al trabajo de aprender las letras latinas; e alcanzó en tiempo de un año saber en ellas tanto, que entendía qualquier fabla o escriptura latina. (256-257)

Otro testimonio significativo, por haber pasado casi toda su vida en la corte y por ser un gran observador y un extraordinario y fiel cronista de todo lo que se cocía incluso entre los bastidores de la misma, es el que nos ofrece Gonzalo Fernández de Oviedo en sus *Batallas y Quinquagenas*:

E tanto quanto mayores eran los continuos cuydados de la gouernaçión de sus rreynos, en que Dios la puso, tanto menos hábil se sentía por no saber latín, ni entender vna embaxada, ni un breue del Papa, ni vna letra latina. Y demás deso, por entender lo que rrezaua determinó de diputar çiertas oras e tiempo para su

<sup>13</sup> No ha de sorprendernos esa actividad casi frenética que nos describe nuestro protonotario. Dada la personalidad de la reina Isabel, tal cometido formaba parte de su voluntad, como gobernante y como mujer, por estar atenta a todo lo que acaecía en su entorno y por atender en persona a cuantos asuntos o necesidades se le presentaban. Como explica Salvador (2008, 190), “la corte era un espacio lúdico y festivo, donde la música, el canto, el baile y los espectáculos caballerescos de todo tipo (justas, torneos, juegos de cañas, corridas de toros), amén de constituir una exhibición pública del lujo y del poder [...] proporcionaban un entretenimiento que también se hallaba en las representaciones dramáticas y paradramáticas o en la recitación de poemas de variada temática”.

erudición y estudio. E en efeto salió con su propósito e entendió la lengua latina.  
(*Batalla 2ª, Quinquagena 2ª, Diálogo XXX*, 149)

Apreciamos que a la Soberana le mueve, para animarse a estudiar la gramática, el sentido útil y práctico: no quiere reconocerse “menos hábil”, por ejemplo, ante la recepción que daba a los embajadores de cortes extranjeras, cuyos discursos, como sabemos, eran en latín, ni verse incapaz de entender un breve papal, ni, lo que también era muy importante, no saber con certeza qué leía en sus libros de oraciones, ella, que dedicaba sus buenos ratos al rezo. Esta última observación de Fernández de Oviedo nos devuelve a lo que Lucena ponía en solfa en un momento anterior de su carta: no se puede establecer una auténtica comunicación con Dios si el que reza se expresa en una lengua que no sabe interpretar. En consecuencia, la reina Isabel, por lo que se desprende de lo que nos refiere su servidor, “entendió en la lengua latina”; otra cosa es que llegara a hablarla, mucho menos probable. Pero su empeño bastó para que en la corte se despertara un entusiasmo generalizado y para que una buena mayoría de súbditos, como hace Fernán Álvarez, se lanzara al estudio del latín con el ánimo de emular a la Soberana. El propio Lucena es explícito en su mensajera:

Jugaba el Rey, éramos todos tahúres; estudia la Reina, somos agora estudiantes. Y si vós me confesáis lo cierto, es cierto que su estudio es causa del vuestro, o sea por agradarla, o sea porque os agrada, o por envidia de los que han comenzado a seguirla. (120)

Muestra de ese fervor generalizado son las palabras que Nebrija nos dejó en el texto de la dedicatoria a sus *Introductiones latinae*, en la tercera edición de 1495:

Quod nemo est qui non intelligat quantae sit tibi curae rem publicam hanc Hispanam cum caeteris in rebus tum uel praecipue in re litteraria quam florentissimam efficere. Quanta diligentia dulcissimos liberos tuos in hac disciplina erudiendos curaueris! Quam tibi sit iucundum quod non modo adolescentes nobilissimi qui sunt tuo ministerio dedicati, uerum etiam reliqui omnes omnium aetatum atque ordinum homines dent operam uel praecipuam litteris, quas ante hac quasi nimis delicatas atque animorum eneruatrices oderant.  
(*Gramática sobre la lengua castellana*, 227)

Queda claro el reconocimiento que el humanista sevillano hace de la tarea realizada por la Reina en defensa de las letras. Y, sobre todo, una cosa importante: que ha conseguido que tanto jóvenes como mayores se afanen por hacerse depositadores de ese legado, cuando antes las habían despreciado, teniéndolas por poco edificantes del espíritu.

Nunca sabremos qué grado de comprensión o qué dominio del latín llegó a alcanzar la Reina, pero lo relevante, me parece, es destacar que, más allá de su capacidad y del tiempo de que dispusiera para estudiarlo, el mérito estriba en su voluntad por aprenderlo.<sup>14</sup> Lo significativo, también, es que, además, este empeño, tal como explicita Lucena, se convierte en paradigma de la recuperación del saber que tanto tiempo había estado perdido en Castilla:

<sup>14</sup> Durante tiempo, se especuló acerca del maestro o maestros que pudo tener la Soberana. Hoy día, en general, se acepta que fue la joven Beatriz Galindo, apodada “La Latina”, la encargada de llevar a la reina Isabel por el sendero de la gramática. La mejor prueba nos la ofrece, de nuevo, Fernández de Oviedo en dos ocasiones; primero, en sus *Batallas y Quinquagenas*, donde refiere: “Esa misma Latina fue Beatriz Galindo [...] informada la Rreyna Cathólica doña Ysabel de su perssona e onestidad, e que era gentil latina, la quiso tener a par de sí en su cámara, porque [sic] enseñase a su Alteza la lengua latina, avnque ya la Rreyna Cathólica era de edad” (*Batalla 2ª, Quinquagena 2ª, Diálogo XXX*, 149); luego, en el *Libro de la Cámara Real del príncipe don Juan, oficios de su casa y servicio ordinario*, en cuyas páginas se dice: “... la cual Beatriz Galindo por otro nombre la llamaron la latina, porque así lo era, e vino donzella a enseñar gramática a la Reina, e le enseñó las letras latinas” (138).

La muy clara ninfa Carmenta letras latinas nos dio; perdidas en nuestra Castilla, esta diva serena las anda buscando. Si al su resplandor miramos todos por ellas, no puede ser que no las hallemos. (119)

Corren nuevos tiempos en los reinos castellanos, y creo que el protonotario no se equivoca. Al calor del estudio que ha iniciado la Reina, se están recuperando las letras latinas, perdidas hasta entonces. Que a Lucena le dolía el estado precario y de abandono en que habían caído los estudios sólo treinta años antes lo sabemos por su *Diálogo*, y nos lo da a conocer don Alfonso de Cartagena:

Nuestra lengua primera bárbara, hecha romana después, algarismo se es tornada. Si cerca es del latín, lejos es ya del palacio. Palabra latina no se habla de gala, y por desfrazo góticos aes letronizados de un palmo se escriben. (63)

Y como hemos leído anteriormente, “los palancianos del tiempo loan el motejar, y el gramatejar desloan [...] Ninguno dellos sabe latín, y apenas castellano...”. (103-104). Ésta era la realidad de la corte castellana, que Juan de Lucena ilustra con ese bello juego de palabras. El ingenio se malgastaba en motes y en pullas, en diversiones vanas, mientras el “gramatejar”, esto es el estudio de la gramática, era cosa ajena a los intereses de los cortesanos. Ahora, como vemos, en las postrimerías de esta centuria las cosas están cambiado. La corte de los Reyes es lugar de encuentro para el saber, la ninfa Carmenta regresa de nuevo para traer las letras latinas y, en estos momentos, esos curiales que no hacía mucho ignoraban (y casi desdeñaban) el latín, sacan tiempo de sus ocupaciones y, como hace el secretario Fernán Álvarez, se dedican con entusiasmo a su estudio. Y por lo que nos dirá el narrador, esa labor de su entrañable amigo es encomiable porque no ha decidido aprender latín para que otros vean que sabe, sino para saber de verdad (117); hay, pues, ganas de estudiar, y de ello se deriva un evidente beneficio, como le recuerda Lucena: “Si habla en el secreto un extranjero latín, ¿sois vos, entonces, buen secretario? Aunque lo queráis descubrir, no sabéis” (116). De nuevo, el sentido de la utilidad se impone: un buen secretario y notario regio, como Fernán Álvarez, no puede ejercer eficientemente sus funciones si se halla huérfano de la lengua latina.<sup>15</sup> Es importante recordar que, un año antes, en 1481, Elio Antonio de Nebrija sacaba a la luz sus *Introductiones latinae*:

Nada de gran bulto —señala Francisco Rico (1983, 9)—, un manual de latín para muchachos: declinaciones [...] conjugaciones [...] concordancia, partes de la oración, ortografía [...] ya se sabe. Pero esas cincuenta hojas de materiales lingüísticos limpiamente presentados y escuetas normas gramaticales eran para el Nebrisense el núcleo de una imagen nueva de *toda* la cultura; porque estaban convencidos de que el latín y la *eloquentia* clásica constituían el camino ineludible a cualesquiera otras tareas o artes.

Estamos, pues, ante una nueva mentalidad, una manera distinta de entender la cultura y, sobre todo, ante una conciencia clara de que el latín ha de ser el motor que lleve a la formación de las personas en las *litterae humaniores*. Parece claro: la Soberana está muy atenta a este nuevo resurgir de la cultura y pretende con su ejemplo “aguijar a los ingeniosos” (120), como nos dirá Lucena. No me cabe la menor duda de que la reina Isabel conocía la máxima que corría de boca en boca entre los hombre de saber, y que Alfonso V de Aragón, el Magnánimo, tenía como lema de su amor por las letras: “Un rey no literato es un asno coronado”.

<sup>15</sup> En el *Diálogo sobre la vida feliz*, nos dirá: “Alfonso de Aragonia, rey en Italia, viéndose defectuoso con gentes extrañas haber de hablar por trujamanes, constituido en edad de cincuenta y diez años dependió la gramática” (64). El Magnánimo, en consecuencia, quería saber de propia mano qué le decían los embajadores de cortes extranjeras cuando los recibía, sin necesidad de tener que acudir a “trujamanes”, esto es, a ‘intérpretes’.

Termina la epístola con la voluntad de que ésta sea útil para otros:

Deliberaba yo, mi amantísimo Fernán Álvarez, enviaros esta mi mensajera en latín por teneros en tranco y no volveros al paso, mas porque, como dije de suso, podamos aprovechar a otros, me fue necesario hablar con vós como con ellos. Más es de mí tornarla para vós latina que para ellos vulgar. (121)

Este deseo, que también lo manifiestan autores castellanos como Enrique de Villena, Alfonso de Palencia o Alfonso del Madrigal, el Tostado —entre otros—, tiene su expresión más alta en escritores italianos del *Quattrocento*, léase Bruni, Alberti o Palmieri, quienes defendían el uso del *volgare* como una manera aún mejor de responder a los ideales del Humanismo, en especial a aquellos que propendían a la formación del hombre en los valores sociales. Sirva como botón de muestra lo que Leon Battista Alberti aducía en su *Libri della famiglia*, en el proemio al tercer libro: “Piú tosto forse e’ prudenti mi loderanno s’io, scrivendo in modo que ciascuno m’intenda, prima cerco giovare a molti che piacere a pochi” (III, 25-30).

Igualmente de cuño humanístico —resalta Lucia Binotti (2000, 54)— es la declaración de que la epístola [en referencia a la *Epístola exhortatoria a las letras*] ha sido compuesta para ser publicada; y, del mismo modo, el énfasis puesto en la redacción vernácula de la obra, para que otros también puedan aprovecharse de su contenido, hace referencia explícita al público al que Lucena dirigía el texto.

Quiero decir, a modo de conclusión, que los años que Juan de Lucena pasó en Italia, de 1458 a 1464, le sirvieron para aquilatar una nueva visión, inspirada en los postulados del Humanismo italiano, de la sociedad y del papel que desempeñaba el hombre. De vuelta a Castilla, el protonotario, hombre inquieto, inconformista y crítico con buena parte de los estamentos sociales, sobre todo el religioso y el político, aprecia (primero en el *Diálogo sobre la vida feliz* y, luego, en la *Epístola exhortatoria a las letras*) cómo una de las rémoras que arrastra esa sociedad, mal cimentada en la carencia del estudio, es el abandono en que se hallan la ciencia y el saber. Echa de menos a un gobernante como Alfonso el Magnánimo, que tanto celo puso para que en su corte de Nápoles las *litterae humaniores* tuvieran una relevancia extraordinaria, que tanto se preocupó por que los jóvenes se formaran, y que se rodeó de un grupo selecto de humanistas que era el mejor vivero para que muchos otros espíritus inquietos siguieran sus pasos. Por lo mismo, Lucena no rebaja el tono de sus críticas cuando contempla la ignorancia de los cortesanos castellanos que se ufanan de ser exquisitos motejadores y no sienten el menor rubor ni la menor vergüenza por desconocer una sola palabra en latín. Había que formar hombres intelectualmente preparados, si se quería una sociedad que progresara en valores sociales, humanos y religiosos, porque la ignorancia sólo podía llevar a agravar los problemas que ya existían, a anclar las voluntades en pensamientos dogmáticos y a radicalizar aún más actitudes que erosionaban la convivencia, como era la segregación, cada vez mayor, que sufrían sus hermanos de sangre, los conversos. De ahí que abogue por la comunión de credos y de creencias, por la integración de todos en una comunidad en la que no se excluya a sus integrantes por el color de sus ideas religiosas, en la que no se levanten barreras entre cristianos viejos y nuevos, porque, no se cansará de decirlo, todos forman parte del mismo cuerpo místico de la Iglesia y todos constituyen un mismo rebaño guiado por un mismo pastor, Cristo. Y a esta transformación social sólo se podía llegar mediante un cambio de mentalidad; había que disipar las sombras de la ignorancia y permitir que, poco a poco, fuera penetrando la luz del conocimiento. La única manera: incentivar los estudios para que la ciencia y el saber ayudaran a crear esa nueva conciencia y permitieran el resurgir de hombres nuevos, mejor preparados intelectual y socialmente. Sólo así podían afrontarse

los retos que la sociedad de su tiempo planteaba. Éste será, como hemos visto, el espíritu de su *Epístola exhortatoria a las letras*: tras el telón de los ánimos que el narrador insufla en su amantísimo Fernán Álvarez para que continúe y no desfallezca en ese arduo camino que ha emprendido en el estudio del latín, descubrimos el auténtico escenario de la mensajera: destacar la utilidad de la ciencia, a la que se llega mediante el conocimiento de la gramática. Lo hemos visto: cuando no se entiende lo que se lee en los libros de rezos o en las oraciones aprendidas de coro, lo que en verdad se repite son latinajos, palabras ininteligibles que, frecuentemente, llevan al equívoco más estrepitoso y casi al ridículo, algo que Lucena aprovecha para poner una buena dosis de humor a su misiva, aunque en el fondo nos está recordando que a Dios se llega mediante el corazón y no a través de los labios. Nuestro narrador tiene buen cuidado, y a ese fin va encaminada su obra, en resaltar el papel tan importante que la reina Isabel desempeña en el desarrollo de los saberes gracias al estudio del latín. Ahí está la fuente del conocimiento y ella va a ponerse al frente de esta nueva empresa, dedicando el poco tiempo que le queda a recibir lecciones de una jovencísima maestra de latinidad, Beatriz Galindo, La Latina. La Soberana sabe que su ejemplo va a ser seguido por sus súbditos, como así ocurre, y ello mueve a toda una plétora de cortesanos, jóvenes y no tan jóvenes, a hacer lo propio. Sólo de este modo podían recuperarse las letras que tanto tiempo habían andado perdidas en Castilla. Que los trazos generales de la *Epístola exhortatoria a las letras* no nos llevan al modelo, *stricto sensu*, de lo que era la epistolografía humanística, hemos de reconocerlo, por cuanto las *artes dictaminis* dictan todavía los patrones a los que se sujetan las mensajeras de este período. Sin embargo, me parece justo resaltar lo que Lawrance (87) subraya a este propósito, a saber, el hecho de que estas epístolas conforman un “género que caracteriza el cometido de distintivo de los *humanistae*, a pesar de que todavía tengamos que hablar de “*dilettanti*, tanto en su calidad de lectores como en la de autores”.<sup>16</sup> Y a propósito de lectores, creo que Lucia Binotti (2004:34b) acierta cuando precisa:

Lucena is not writing for academics, not for those who are willing to abandon their every day chores to devote themselves to the study of letters. Rather, this is an educated audience of public servants and noblemen whose literary tastes require tailoring to the new humanistic genres imported from Italy.

En resumidas cuentas, no sólo los contenidos de la *Epístola* nos acercan a este nuevo Humanismo que se desarrolla en la corte de la Reina; también lo hace el estilo de la misma, al mirarse en el espejo de la epistolografía clásica —de la que Cicerón era su mejor exponente, y que tuvo su continuidad en Petrarca y en los escritores italianos del *Quattrocento*— y al conjugar de forma equilibrada la *severitas* con la *iocunditas*. Todo ello expresado en una lengua rica en matices léxicos, en construcciones sintácticas rítmicas y sonoras y en donde, a través de un universo de sugerencias cargadas de expresividad literaria, se armonizan lo culto y lo popular, el giro latino con la expresión castiza más genuina. Hay que aprender, desde luego, y hay que enseñar y “crear escuela”, y Juan de Lucena la crea con esa variedad de asuntos que de forma tan

<sup>16</sup> Estoy de acuerdo con Gonzalo Pontón (78-79), quien, al valorar lo que fue el ejercicio epistolar durante el siglo XV castellano, subraya: “Si su punto de referencia son las epístolas latinas de los humanistas italianos, cabrá concluir que los empeños de los manuales apenas si llegan a modificar de forma sensible la práctica epistolar, y que un verdadero abismo separa las realizaciones castellanas de sus coetáneos transalpinos. Muy cierto. Si, por el contrario, se adopta una perspectiva menos atenta a la debatida cuestión del “humanismo” peninsular y más sensible a las realidades y particularidades del sistema literario vernáculo, podrá concluirse que se produce un avance cualitativo en la escritura epistolar, avance que cristaliza en manifestaciones del máximo interés a finales de siglo, y que establece un modelo de prosa admirado e imitado en los primeros decenios de la centuria siguiente. No menos verdadero”.

cuidada y amena trata en su obra. Y lo hace en un castellano que, en estos momentos, parece haber alcanzado, casi, su mayoría de edad.

**Obras citadas**

- Agustín San. A. C. Vega ed. *Confesiones. Obras de San Agustín*, II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946.
- . B. Martín Pérez ed. *Enarraciones sobre los Salmos (2º). Obras de San Agustín*, XX. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- Alberti, Leon Battista. R. Romano y A. Tenenti eds. *Libri della famiglia*. Torino: Einaudi, 1980.
- Asensio, Eugenio y Alcina Rovira, Juan. “*Paraenesis ad litteras*”. *Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1980.
- Binotti, Lucia, “La *Epístola exhortatoria a las letras* de Juan de Lucena: humanismo y educación en la Castilla del siglo XV.” *La corónica* 28 2 (2000): 51-80.
- . “Juan de Lucena (circa 1430-1501)”. En F. A. Domínguez y G. D. Greenia eds. *Dictionary of Literary Biography, Castilian Writers, 1400-1500*. Detroit-New York, et al. 2004. 286. 31-36.
- Cartagena, Alfonso de. S. González-Quevedo Alonso ed. *El «Oracional» de Alonso de Cartagena*. Sevilla: Albatros Hispanofilia, s. a., aunque 1983.
- . María Morrás ed. *Libros de Tulio: De senetute. De los oficios*. Madrid: Universidad de Alcalá de Henares, 1996.
- Cicerón, Marco Tulio. Antonio Tovar y Aurelio R. Bujaldón eds. *El orador*. Barcelona: Alma Mater, 1967.
- . Emanuele Narducci ed. *Dell’oratore*. Milano: Rizzoli. Biblioteca Universale Rizzoli, 2010. 10ª ed.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. J. B. Avalue-Arce ed. *Batallas y quinquagenas*. Salamanca: Ediciones de la Diputación de Salamanca, 1989.
- . S. Fabregat Barrios ed. *Libro de la Cámara Real del Príncipe don Juan, oficios de su casa y servicio ordinario*. Valencia: Universidad de Valencia, 2006.
- Garin, Eugenio. *L’educazione in Europa 1400/1600*. Roma-Bari: Laterza, 1976.
- Gillet, Joseph E. “Doña Bisodia and Santo Ficeto”. *Hispanic Review* 10 (1942): 68-70.
- Isidoro, San. J. Oroz Reta ed. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, I.
- Kamen, Henry. *La Inquisición española. Una revisión histórica*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Lapesa, Rafael, “Sobre Juan de Lucena: escritos suyos mal conocidos o inéditos”. *De la Edad Media a nuestros días*. Madrid: Gredos. Biblioteca Románica Hispánica 104, 1971. 123-144.
- Lawrance, Jeremy N. H. “Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes y observaciones sobre la epistolografía en el primer Renacimiento español”. En Víctor García de la Concha ed. *Literatura en la época del Emperador*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988. 81-99.
- Lucena, Juan de. Jerónimo Miguel ed. *Diálogo sobre la vida feliz*. Madrid: Real Academia Española. Anejos de la Biblioteca Clásica, 2014.
- . Antonio Paz y Melia ed. *Epístola exhortatoria a las letras*. En *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892. 209-217.
- . Jerónimo Miguel ed. *Epístola exhortatoria a las letras*. Madrid: Real Academia Española. Anejos de la Biblioteca Clásica, 2014.
- Maravall, José Antonio. *Antiguos y modernos*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966.

- Márquez Villanueva, Francisco. "El problema de los conversos: cuatro puntos cardinales". *De la España judeoconversa*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2006. 43-74. [Publicado originariamente como "The Converso Problem: An Assessment". En M. P. Hornick ed. *Collected Studies in Honour of Américo Castro's 80th Year*. Oxford, 1965. 317-333].
- Morrás, María. "Un tópico ciceroniano en el debate sobre las armas y las letras". En A. A. Nascimento y C. Almeida Ribeiro coords. *Literatura Medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro, 1991)*. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. IV. 115-122.
- . *Manifiestos del humanismo*. Barcelona: Península, 2000.
- Nebrija, Elio Antonio de. Carmen Lozano ed. *Gramática sobre la lengua castellana*. Madrid: Real Academia Española. Biblioteca Clásica, 2011.
- Ovidio, Publio. N. Scivoletto ed. *Metamorfosi*. Torino: Utet, 2012. 9ª reimpr.
- Persio, Aulo. E. Barelli ed. *Satire*. Milano: Rizzoli. Biblioteca Universale Rizzoli, 2009. 8ª ed.
- Piccolomini, Eneas Silvio *De liberorum educatione*. En C. W. Kallendorf ed. *Humanist Educational Treatises*. Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press, 2002.
- Pontón, Gonzalo. *Correspondencias. Los orígenes del arte epistolar en España*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- Pulgar, Fernando de. *Crónica de los Reyes Católicos*. En Cayetano Rosell ed. *Crónicas de los reyes de Castilla*, III. Madrid. Atlas. Biblioteca de Autores Españoles. 70. 1953.
- Rico, Francisco. *Primera cuarentena y tratado general de literatura*. Barcelona: El Festín de Esopo, 1982.
- . "Lección y herencia de Elio Antonio de Nebrija (1481-1981)". En Víctor García de la Concha ed. *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España, Actas de la III Academia Literaria Renacentista (Universidad de Salamanca, 9, 10 y 11 de diciembre de 1981)*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983. 9-14.
- Rotterdam, Erasmo de. *Enquiridion*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Salisbury, Juan de. Miguel Ángel Ladero, Matías García, Tomás Zamarriego eds. *Policraticus*. Madrid: Editora Nacional, 1984.
- Salvador Miguel, Nicasio. *Isabel la Católica. Educación, mecenazgo y entorno literario*. Madrid: Centro de Estudios Cervantinos, 2008.
- Tateo, Francesco. *La letteratura umanistica oggi*. Palermo: Palumbo Editore, 1976.
- Valdés, Alfonso de. Rosa Navarro ed. *Diálogo de Mercurio y Carón*. Madrid: Cátedra. Letras Hispánicas 458, 1999.