

JUAN DE LUCENA

DIÁLOGO SOBRE  
LA VIDA FELIZ

EPÍSTOLA  
EXHORTATORIA  
A LAS LETRAS

EDICIÓN, ESTUDIO Y NOTAS  
DE JERÓNIMO MIGUEL

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA  
CENTRO PARA LA EDICIÓN  
DE LOS CLÁSICOS ESPAÑOLES

MADRID  
MMXIV



# JUAN DE LUCENA. «DIÁLOGO SOBRE LA VIDA FELIZ» Y «EPÍSTOLA EXHORTATORIA A LAS LETRAS»

## 1. JUAN DE LUCENA EN SU VIDA Y EN SU TIEMPO

### SORIA: SUS ORÍGENES

Conviene decir, antes que nada, que la vida de Juan de Lucena ha estado, a lo largo de la historia de la literatura, más llena de sombras que de luces. En general, se ha especulado mucho sobre ella y, en concreto, sobre las diferentes identidades que se escondían tras el nombre de nuestro escritor. Ello, unido a la escasez de datos, ha conducido, en no pocas ocasiones, a interpretaciones erróneas.<sup>1</sup>

Juan de Lucena, y también Juan Ramírez de Lucena, fue, con toda probabilidad, oriundo de Soria. La documentación que poseemos así parece corroborarlo y es muy posible que viniera al mundo en el barrio de San Clemente, en las casas que su padre, Juan Ramírez de Lucena, rico hacendado, había fundado en la capital. La fecha de su nacimiento podemos situarla en 1431, toda vez que en el testamento que hizo en esta ciudad, el diez de septiembre de 1501, declara estar a punto de cumplir los 70 años.<sup>2</sup> De

<sup>1</sup> Respecto a estos pormenores, remito al epígrafe «Otras 'identidades' para Juan de Lucena», apartado con el que se cierra el presente estudio biográfico.

<sup>2</sup> He aquí algunos de los detalles más significativos que se recogen en el mismo: «... Sepan todos los que la presente vieren cómo nos el doctor don Juan Remires de Lucena, fijo legítimo de Juan Remires de Lucena e de Catalina Remires, su legítima muger, que Santa Gloria aya, vecinos de la noble çibdad de Soria, protonotario de la Santa Sede Apostolical, del Consejo del rrey e de la rreygna don Fernando e donna Ysabel ... hordenamos, fasemos, estableçemos este nuestro testamento e vltima voluntad e ... rrendimos a Dios en lo primero laudes, lohores e graçias por ... nos aver traýdo fasta esta nuestra edad de setenta annos, en que ya casi somos, con muchas honrras ... e por nos aver rregenerado en la su graçia con el agua del santo bautismo e por nos aver confirmado en la su santa fee católica ... queremos, quando este nuestro cuerpo moriere, que ge lo den en la yglesia de Santo Tomé de esta dicha çibdad, en vna sepultura nueva, a los pies de la sepultura de nuestro padre ... e instituímos por nuestro legítimo heredero universal a Juan Remires de Lucena, nuestro sobrino ... esta presenta [sic] carta de testamento fir-

dicho documento se desprenden otros detalles: aparte del título de protonotario, del cargo que desempeñó como consejero de los Reyes y del nombre de sus progenitores, Juan de Lucena parece recordar su condición de converso, al dar gracias a Dios por «nos aver rregenerado en la su graçia con el agua del santo bautismo e por nos aver confirmado en la su santa fee católica».<sup>3</sup>

Sus padres, Juan Ramírez de Lucena y Catalina Ramírez, ambos conversos, estuvieron ligados a la ciudad de Soria, aunque fueron acumulando bienes y propiedades en otros lugares, incluso fuera de la provincia.<sup>4</sup> El padre fue un conocido arrendador y escribano

mamos de nuestro nonbre a diez días del mes de setienbre, anno del nacimiento de Nuestro Saluador Ieshu Christo de mill e quinientos e vn annos ...». El testamento, que es una copia del original, se encuentra en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid —en adelante, ARChV—, Pleitos Civiles —en adelante, P.C.—, Lapuerta, Fenecidos —en adelante, F.—, Caja —en adelante, C.—, 352-1. La primera noticia sobre la existencia del mismo se la debemos a Diago [1993a:254, n. 15]. Envío al Apéndice documental, doc. n.º 9, de mi tesis doctoral, tomo I, para ver la reproducción del texto original y la transcripción completa del mismo.

<sup>3</sup> Como podemos leer, expresa también su deseo de ser enterrado en la iglesia de Santo Tomás (actual Santo Domingo), junto a la sepultura de su padre. Llama la atención que no miente la tumba de su madre, cuando, en 1485, en unas exequias que manda que se hagan cada año en memoria de sus padres, el protonotario alude a que ambos están enterrados en dicha iglesia de Santo Tomás. No hemos de desear la posibilidad de que, a raíz de las pesquisas que llevó a cabo la Inquisición, a partir de 1490 contra la madre del protonotario, y en las que se la acusó de judaizante y fue condenada por hereje, el Santo Tribunal dispusiera que se le quemaran los huesos en ausencia, como solía hacerse en estos casos; de ahí que los restos de aquélla no estén en dicho lugar. Otro elemento que puede corroborar este hecho es la relación de sambenitos que había en la iglesia de San Pedro, de Soria, durante el siglo XVI, detrás del coro, entre los que figuraba el de Catalina Ramírez. Dicha relación la ofrece Diago [1991:295].

<sup>4</sup> Acerca de la conversión de sus progenitores, sabemos, por las declaraciones que realizó una testigo en 1492, cuando el Tribunal del Santo Oficio estaba actuando en Soria, que «fueron judíos e se tornaron cristianos» (Archivo General de Simancas —en adelante, AGS—, Patronato Real —en adelante, PR—, Inquisición, leg. 28/73, fol. 992v). Es muy probable, de acuerdo con Diago [1993a:257, n. 23], que tanto el padre como la madre del protonotario fueran ya cristianos nuevos cuando vino al mundo el primogénito de la familia, Juan de Lucena, al que encaminaron hacia la carrera eclesiástica. Que tenían casas en Soria capital lo prueba el hecho de que en 1459 se hospedó en una de ellas, durante unos días, Enrique IV, cuando acudió a sofocar el levantamiento del díscolo y violento Juan de Luna, alcalde de Soria, como refieren los *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, pp. 26-27. Estas casas estaban en el barrio de San Clemente y las fechas de la estancia del monarca castellano fueron entre el 7 y el 30 de mayo, como da fe de ello Menéndez Pidal de Navascués [1963:25 y 16].

de cámara, primero de Juan II y, posteriormente, de Enrique IV, y, en consecuencia, persona principal.<sup>5</sup> No sabemos cuándo inició su vida de negocios, pero sí parece cierto que debió de estar próximo al grupo de judíos dedicados a las finanzas y, sin duda, formó parte de quienes recibieron las aguas del bautismo con el ánimo de dar mayor seguridad a su situación personal y, a la vez, mejorar su posición social, pudiendo acceder a cargos de responsabilidad en la corte.<sup>6</sup> Su rápido ascenso estamental, obedeció, sin duda, a los beneficios que fue obteniendo como arrendador; ello, unido a su cargo de escribano de cámara real, le permitió entrar a formar parte de la nobleza soriana, al ser admitido en el linaje de los Chancilleres.<sup>7</sup> A pesar de que el padre del protonotario no llegó a ocupar cargos de responsabilidad en el gobierno ni en las instituciones de Soria (tampoco lo hicieron sus hijos; sí, en cambio, un nieto, Juan Ramírez de Lucena, a quien Juan de Lucena nombra, precisamente, su heredero legítimo —como hemos podido comprobar en el testamento—, y que desempeñó los cargos de corregidor y de escribano del Ayuntamiento de Soria durante el primer cuarto del

Sáenz [1985:24] afirma, aunque no cita fuente alguna, que estas casas del arrendador Juan Ramírez de Lucena eran las «casas de Los Leones, del barrio de San Clemente».

<sup>5</sup> Para los cargos que desempeñó, véanse AGS, Quitaciones de Corte, leg. 1, fol. 259; AGS, Escribanía Mayor de Rentas —en adelante, EMR—, leg. 15, fol. 78; también, Esteban [2000:270-283], y León [1967:127]. Sobre su labor como arrendador y recaudador mayor de las alcabalas y tercias en el Obispado de Osma y en otros ámbitos geográficos, véase AGS, EMR, leg. 6; Diago [1992a:936 y 1068-1069, 1992b:239 y 250, 1993b:141-142], Álvarez [1996:24, 31, 33, 36, 42-43 y 46-47], Rubio [2008:435] y Cañas [2012:424 y 508]. Un breve y útil resumen de la rápida promoción social de los conversos, durante el reinado de Juan II, en González Rolán y Suárez-Somonte [2012:LVII-LIX].

<sup>6</sup> Sobre estos detalles, compárese Diago [1992b:238]. Además, un ordenamiento dado por los regentes de Juan II, el 2 de enero de 1412, en Valladolid, prohibía a los judíos ejercer el cargo de arrendador, almojarife, procurador y mayordomo, tanto si eran de rentas pertenecientes al rey como a cualquier señor particular (véase Ladero 1982:146).

<sup>7</sup> No podemos precisar cuándo se produjo tal hecho. En Soria, los caballeros hijosdalgo estaban agrupados en unas instituciones que representaban a la nobleza: los linajes. Durante el siglo xv, eran doce; uno de ellos, el de los Chancilleres. Para el origen, constitución y funcionamiento de estos linajes y para entender cómo pudo acceder Juan Ramírez de Lucena al de los Chancilleres, véase Diago [1993a:253, 1992a:1126-1137, 1988:18-33, 1992c:47-64]. Sobre los linajes de Soria, en general, Martín de Marco [1999:443-460] y Sobaler [2007]. «Durante los siglos xv y xvi —subraya Rodríguez Velasco [2009:64, n. 1]— un individuo puede recibir caballería y por tanto nobleza no por el ejercicio de las funciones militares, sino por el de labores jurídicas y legales».

el cardenal en enviar por su mandato una carta monitoria a Juan de Lucena, el 22 de agosto de 1486, para obligarle a pagar su deuda». Alcalá [2011:233], que sigue a Valle de Ricote, refiere cómo «El 22 de agosto de 1486 el cardenal Mendoza, a cuya jurisdicción pertenecía Talavera, recriminó a Lucena por deudas que tenía en la colegiata y le obligó a pagarlas». Conviene en este punto dejar las cosas claras: del documento original, que he estudiado, no se desprende que la orden dada por el Cardenal de España tenga que ver nada con el protonotario. En el mismo, ciertamente, se alude a un tal «Joan de Luçena, vezino dela Puebla de Montaluán», y se le amonesta, por disposición de aquél, a que pague a la fábrica de la iglesia de Talavera la cantidad de «doze mill e quinientos maravedís», deuda que había contraído con un chantre de la colegiata, ya fallecido, quien en su testamento había dejado como heredera de todos sus bienes a la colegiata de esta ciudad.<sup>137</sup> Por otro lado, en dicho escrito no he podido hallar ninguna recriminación, venida del Cardenal, contra Lucena, como sostiene Alcalá. En resumen, se trata nuevamente, sin duda, de un caso de homonimia, uno más que añadir a la compleja vida de nuestro escritor soriano.

## 2. OBRA LITERARIA

Aparte del *Diálogo sobre la vida feliz* y de la *Epístola exhortatoria a las letras*, que aquí se editan, conservamos cuatro obras más de Juan de Lucena: una *oratio*, en latín; una consolatoria, que envió a Gómez Manrique con motivo del fallecimiento de su hija doña Catalina; el *Tratado de los galardones*, y otro extenso tratado, en contra de los métodos utilizados por la Inquisición, conocido como *De temperandis apud patres fidei vindices poenis haereticorum*.<sup>138</sup>

<sup>137</sup> El documento se halla en el Archivo de la Colegiata de Talavera de la Reina, Caja 256, número 1; el texto ocupa una sola cara y no tiene foliación alguna. Dio noticia del mismo Villalba [1988:193, n. 78], quien se limita a decir que «Se envió por su mandato una carta monitoria a Juan de Lucena el 22 de agosto de 1486 para obligarle a pagar su deuda con la fábrica de la Colegiata cifrada en 12.000 maravedís» (en realidad, 12.500, como hemos visto) (*ibidem*). Agradezco a Valle de Ricote que, en su día, y antes de que publicara su primer libro, me diera noticia de este documento, remitiéndome al trabajo de Villalba.

<sup>138</sup> No les asigno valor alguno, por no fundamentarse en criterios consistentes y ser resultado de hipótesis —y, en más de un caso, de meras elucubraciones—, a las

Al Padre Burriel debemos la noticia de la existencia de la *oratio* que el protonotario pronunció, en nombre de la princesa Isabel, ante los emisarios del duque de Borgoña, Carlos el Temerario.<sup>139</sup> Recordemos que, por entonces, Juan de Lucena era embajador del príncipe Fernando en tierras de Inglaterra, de Bretaña y de Borgoña. Paz y Melia [1892:XII] ofrece para su composición la fecha de 1478 –aparentemente siguiendo al P. Burriel en los *Papeles* de éste–.<sup>140</sup> Sin embargo, en ellos no se halla mención alguna a la misma, como tampoco en el manuscrito que la alberga. Por el contenido de la *oratio*, y en concreto por las alusiones a Carlos el Temerario, duque de Borgoña, se colige que éste aún estaba con vida. Si, como sabemos, murió peleando en el sitio de Nancy el 5 de enero de 1477, la data, en consecuencia, ha de ser anterior a la ofrecida por Paz y Melia.<sup>141</sup> De igual modo, tenemos que considerarla anterior a diciembre de 1474, cuando Isabel es nombrada reina de Castilla, pues, en las *orationes* que pronuncian tanto los embajadores del duque de Borgoña, como Alfonso Ortiz y el protonotario de Lucena en respuesta a los mismos, siempre se alude a Isabel como princesa («diva princeps», «illustrissima princeps», «se-

paternidades atribuidas a Juan de Lucena, sea del auto I de *La Celestina* (Marciales 1985:1, 275, *apud* Miguel Martínez 1996:22, y Valle de Ricote 2009:III, cap. 6), del fragmento de este auto contenido en el Ms. II-1520 de la Biblioteca de Palacio, en Madrid (Ian Michael:1991, 160; Criado de Val:2001, 290; Pérez López:2004, 142), sea de la Oración anónima –un panegírico dedicado a Fernando e Isabel– que se halla también en este manuscrito (Pérez López 2004:139-140). Doy respuesta a todas estas opiniones en mi tesis doctoral, tomo I, pp. CCXLIII-CCL.

<sup>139</sup> Así consta en el Ms. 13037 de la Biblioteca Nacional de España, conocido como *Papeles de Burriel*, tal como figura en el lomo. Luego, en el Índice (*sine* fol.), podemos leer: «Registro de lo copiado y reconocido por el P. Burriel en el Archivo de la Sta. Yglesia de Toledo», lema que encontraremos, en términos muy parecidos, en el fol. 64. En el 110v (repetido en el 128) se informa del contenido del documento, del que extraigo los detalles que nos interesan para nuestro cometido: «Oración de los embaxadores del Duque de Borgoña a D<sup>a</sup> Isauel, Reyna Cathólica de Castilla, León y Sicilia». «Oración y respuesta del mismo Arzobispo Carrillo a los dichos embaxadores». «Oración del Doctor Juan de Lucena a los mismos embaxadores de Borgoña».

<sup>140</sup> Clemencín [1821:326] sitúa en 1478 la visita que llevaron a cabo los embajadores de Borgoña, pero una de las llamadas a pie de página informa de que la referencia obedece a un error.

<sup>141</sup> Según hemos visto en la etapa de Juan de Lucena como embajador en Borgoña, es más que probable que fuera él quien le comunicara a Fernando la muerte del duque.

ver el lado humano de la postura de Lucena, estaremos de acuerdo con Lapesa [1971:135] en que «los fragmentos de su carta a los reyes rebosan espíritu de caridad».

### 3. «DIÁLOGO SOBRE LA VIDA FELIZ». ESTRUCTURA Y CONTENIDO

Se abre nuestro *Diálogo* con una *praeparatio*, derivada del *exordium* clásico y tradicional, constituida por un *prologus* dirigido a Enrique IV de Castilla en el que se alude con brevedad al objetivo que persigue la obra, se exaltan en tono encomiástico las cualidades del monarca y se hace referencia a los personajes que van a participar en el coloquio. En esta presentación de su obra, el autor pone buena cuenta en destacar quiénes van a ser los interlocutores y cuál va a ser la función de cada uno de ellos.<sup>185</sup> Con un «*Proemium explicit*» se rubrica el prólogo, para pasar, ya en las puertas mismas del diálogo, a la *propositio*, que se pone en boca del marqués de Santillana:

EL MARQUÉS. ¿Plácete, reverendo Padre, cuando seremos ociosos, que retraídos algún tanto de nuestros aferes, como ensayándonos, entremos el campo de los filósofos, y en esta impresa, digna de disputación, corramos tres lanzas por uno? (p. 6)

De esta manera, y con la aceptación por parte del obispo de Burgos del desafío que le propone su compañero «aventurero», se abre la *contentio* o diálogo propiamente dicho, que se caracterizará por

mes con dicha táctica». En otro lugar, Azcona [1970:38] apuntará: «Lucena partía de bases más teológicas; Ortiz, más canónicas. En cualquier caso, indudablemente prevaleció la tesis de considerar a los conversos relapsos como herejes y, por tanto, como sujeto pleno de procedimiento inquisitorial».

<sup>185</sup> Esta *praeparatio* aparece, pues, como una parte separada del diálogo propiamente dicho, a semejanza de algunos prólogos ciceronianos, una especie de antesala donde se ofrece el motivo del encuentro, el asunto que se va a abordar, los personajes que intervienen y las circunstancias que concurren. Sin embargo, hay que tener en consideración que el prólogo ciceroniano presenta formas diversas y que no siempre la interpretan del mismo modo sus 'herederos'. A este respecto, es imprescindible el estudio de Vian [2009:395-444]. En nuestro caso, no aparece el diálogo-marco, que será ingrediente de la *praeparatio* en algunos de los diálogos del siglo XVI. Para los detalles relativos a la *praeparatio*, a la *propositio* y a la *contentio*, véanse Gómez [1988:43-47] y Rallo [2007:145-146].



la *probatio* de todos los argumentos que vayan suscitándose a lo largo del debate y, finalmente, por la *resolutio*, o conclusión final a la que llegan de mutuo acuerdo los interlocutores.

En el aspecto formal, el *Diálogo* está dividido en tres partes. La Primera se inicia con un recorrido por los diferentes estados que componen la vida activa, y es Juan de Mena quien asume la responsabilidad de defender los bienes que ésta reporta. La posesión de riquezas, la vida que llevan los reyes y príncipes, la de sus privados, la milicia y el oficio de los caballeros, la vida apacible de los pastores y hortelanos, son motivos, según el poeta, para pensar que quienes participan de estas ganancias, cargos, oficios u ocupaciones no pueden confesar sino que son felices. Nada más lejos de la realidad, sostendrá el Obispo, quien, a través de una argumentación bien trenzada, irá desmontando una a una las tesis del poeta, sin que éste —a pesar de que en más de una ocasión no da con facilidad su brazo a torcer— pueda poner objeción alguna. La Segunda parte transcurre en términos parecidos: ahora le toca al Marqués intentar demostrar que quienes siguen la vida contemplativa, sean letrados, sacerdotes o clérigos, obispos, arzobispos, cardenales y hasta el papa, son los verdaderos poseedores de la felicidad. Pero, nuevamente, el Obispo le pagará al insigne caballero con la misma moneda: la vida de los religiosos está llena de miserias, penalidades, privaciones e intrigas, y ni siquiera el sumo pontífice puede considerarse feliz. Los tres comparten la misma conclusión: en la vida humana no puede alcanzarse la felicidad. Antes de finalizar esta parte, y una vez se ha cerrado de forma armónica el círculo de la vida activa y de la contemplativa, el diálogo se renueva formalmente con una novedad: el personaje *Lucena*, que entra en escena —tras haber escuchado atentamente la conversación de sus tres compañeros, sin que éstos se hayan percatado de ello— para traer noticias frescas sobre la situación social y política por la que atraviesa Italia y el Patrimonio romano, pero, en especial, sobre las cargas y preocupaciones que ha de soportar el papa Pío II. A ruegos del Obispo, el recién llegado acepta ser uno más del grupo para intentar resolver el asunto que se traen entre manos. *Lucena* refrenda el convencimiento al que han llegado los tres y, tras la reanudación del debate —después de haber hecho un alto en la discusión y haber dedicado unos momentos a reponer fuerzas en la posada del Marqués—, da por sentado que «la razón de la vida beata ... depende del sumo bien» (p. 91), argumento con el

Los refranes ponen, asimismo, una nota peculiar en la sintonía que Lucena busca entre lengua culta y lengua popular. Este tipo de sabiduría, que se hallaba ya presente en la literatura apotegmática de la Edad Media, será muy apreciado por los escritores del xv y cobrará más auge aún con la llegada del Humanismo y del Renacimiento. En las cortes, por ejemplo —y en particular durante el siglo xvi, pero que podemos extrapolar a nuestra Castilla del Cuatrocientos— estas formas de expresión, unidas a cuentecillos y facecias, van a tener una acogida extraordinaria, toda vez que en la conversación se busca también lo ameno y divertido como modo de comunicación social.<sup>280</sup> *La Celestina* nos brinda el modelo ideal de lo que supone el uso de estos recursos expresivos y de cómo de forma tan magistral se incrustan en un tejido de lengua culta.<sup>281</sup> El refrán, además, permite compartir una sabiduría común, de manera explícita, precisa y breve, que viene refrendada por toda una tradición secular y que contiene una serie de verdades compartidas y aceptadas por la comunidad en su conjunto. Nuestro protonotario nos dejará un ramillete variado —pero no excesivo, conviene decir— de refranes que, en general, poseen un carácter sentencioso: «Del criado y del vecino que mucho te lauda, te guarda» (p. 20); «¿Nunca oíste de tu vieja tras el hogar: “Quien tras otro cabalga, no aguija cuando quiere”»? (p. 29); «quien la sabe, la tanga» (p. 52); «Ni una golondrina verano, señor Obispo, ni un dedo hace mano» (p. 80); «Sabe más el ignorante en su casa, que del ajena el prudente» (p. 81); «pierde bocado oveja que bala» (p. 86), etc.

Sea suficiente lo dicho para comprobar las razones que llevan a Lucena a vetear con giros populares su elaborada sintaxis. Len-

<sup>280</sup> Piénsese, asimismo, en el género de la literatura epistolar, tan estimado y divulgado por los escritores castellanos del siglo xv y no menos apreciado por el público de este período. El carácter *facetudo* de las misivas —a excepción de las consolatorias, por descontado— era ingrediente casi obligado para despertar el interés del lector. Baste remitir, como modelo, a la *Epístola exhortatoria a las letras* del propio Lucena.

<sup>281</sup> «El lector bienintencionado de hoy —subraya Mota, en alusión a los refranes, chistes y cuentecillos populares que pueblan la obra de Rojas— puede apreciar por su plasticidad o profundidad lo que los renacentistas apreciaban además porque lo reconocían, y es razonable pensar que muchas veces disfrutarían con particular intensidad de las recontextualizaciones a que el autor sometía muchos de estos elementos familiares» (Prólogo a *La Celestina*, p. cxlv). Para el valor del refrán, basten Maravall [1966:407-413] y Chevalier [1979:105-117].

gua culta y lengua sencilla, coloquial, se complementan para ofrecernos un texto variado en recursos expresivos y rico en contenidos, por donde desfilan al alimón el *exemplum* y la sentencia de inconfundible sabor clásico —apoyados con frecuencia en el elegante uso de la figura retórica de turno— junto con el cuentecillo, el refrán o la anécdota de extracción popular. Y todo en un adecuado equilibrio que nos habla a las claras de la voluntad del autor por dotar a su diálogo de un estilo con evidentes rasgos cultos, pero sin caer en el artificio ni en el adorno innecesarios. Vian [1991:104] descubre en Lucena un «rechazo ... al cultismo extremo o a la prosa totalmente latinizada», y afirma que «lo que se entiende en el texto por “hablar a la llana” está ya, en muchos aspectos, más cerca de Nebrija que de Mena». Bastará con asomarnos a las páginas de la *Epístola exhortatoria a las letras*, veinte años después de la aparición del *Diálogo sobre la vida feliz*, para cerciorarnos de que eso fue realmente así.

#### LA FORMA DIALOGADA: LA MÍMESIS CONVERSACIONAL

«Suelen aplacer las tales cuestiones en diálogo, por demanda y respuesta, y parecen al vulgo probables más que en otra manera» (p. 4). De este modo, Lucena, en el proemio de su coloquio, nos hace una declaración de principios sobre lo que era ya, en los albores del diálogo humanístico, uno de los aspectos consustanciales a este género literario: el deseo de verosimilitud. Se trata de que, mediante la ficción conversacional y con una adecuada elección de los interlocutores que han de participar en el debate («Resucité estos Petrarcas, sepelidos ya de días, por que de su gravísimo nombre haya este mi libelo mayor autoridad», añadirá a continuación el autor, *ibidem*), éste posea mayor credibilidad y, por ende, mayor realismo el asunto sobre el que se discute.<sup>282</sup>

<sup>282</sup> Conviene subrayar que la forma dialogada se impone como modo de expresión a partir del siglo xv, sobre todo en Italia, para tocar los más variados temas de interés; de este modo, aparecerán los conocidos *diálogos humanísticos*, género que alcanzará su auge en la Península Ibérica a partir del siglo xvi, especialmente. No olvidemos que el diálogo como tal tiene sus modelos específicos en la antigüedad clásica y también cristiana —con Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Luciano, San Agustín y Petrarca como autores más relevantes— y que la literatura humanística, interesada por todo lo que afecta al individuo y a la sociedad, encuentra en

Tanto por la estructura como por el contenido y la intención, no hay duda de que hemos de situar nuestro coloquio dentro del diálogo humanístico.<sup>283</sup> No en vano, el modelo elegido —pero no el único—, el *De humanae vitae felicitate* de Bartolomeo Facio, que le sirve de punto de partida para dar vida a una nueva creación literaria, pertenece a ese género concreto que, a mediados del siglo xv, en Italia, supone una de las formas de expresión literaria por excelencia. De ahí que, en términos generales —nunca absolutos, por supuesto—, su obra intente alejarse de los viejos planteamientos de la *altercatio* medieval, evite la árida *disputatio* entre un interlocutor y otro, ofrezca asuntos diversos para debatir, con un ritmo, por lo general, ágil y vivo, use una técnica dialógica elaborada (superior en esto, con creces, a su dechado) y se libere del modelo rígido en la argumentación que todavía puede apreciarse en los diálogos medievales y en algunos del siglo xv.<sup>284</sup> En este sen-

esos coloquios una de sus formas de expresión más genuina. Para las raíces clásicas y cristianas, pasando por Petrarca, del diálogo humanístico en Italia, que empieza a cobrar forma desde principios del xv y que ofrece los modelos clásicos de este género que hoy reconocemos como tales en Bruni, Poggio, Valla, Alberti y Pontano, véase el ya clásico estudio de Marsh [1980]. Sobre el diálogo humanístico y la deuda contraída por éste con la tradición clásica, basten Vian [2010:XXXVIII-LXV], Gómez [1988:88-100, 109-115, 146-147; 2000:13-16, 87-107], Rallo [1996:11-13], Wyss [2006:11-24] y Castro Díaz, Introducción a *Pedro Mejía. Diálogos o Coloquios*, pp. 19-25. Acerca del concepto de diálogo y la terminología usada tanto en la Edad Media como luego en la Castilla del xv y del xvi es primordial el trabajo de Zappala [1989:43-64]. Criterios esclarecedores, aunque breves, sobre la importancia de este género como elemento de comunicación humana son los de Garin [1980:184], Forno [1992:11] y Bobes [1992:12]. Para valorar los elementos tanto lingüísticos como pragmáticos que intervienen en la conversación, véase Bobes [1992:27-87].

<sup>283</sup> Cappelli [2002a:51-52] aprecia esta característica de la obra de Lucena, de manera especial en la «figuración viva de una atmósfera de clásica conversación ciceroniana, conquista italiana *par excellence*», que «responde a una precisa conciencia de innovación por parte de Lucena», a pesar de que, en las fechas inmediatamente posteriores a la publicación del *Diálogo*, señala Cappelli, aún sigan vivos los esfuerzos por superar la *altercatio* medieval, que él ilustra haciendo alusión al empeño del glosador por explicar la etimología del término *diálogo*.

<sup>284</sup> Es manifiesto que en la construcción del *Diálogo* Lucena «no opta ... por una argumentación escolástica articulada en forma de silogismos y proposiciones rigurosas concatenadas» —precisa Vian [2012:185]—; y, más adelante: «El repudio del método escolástico que traen los humanistas no nace sólo del deseo de dar elegancia y vivacidad a los propios pensamientos, sino de comprender la complejidad de necesidades y sentimientos del ser humano, que resultan imposibles de examinar

#### 4. «EPÍSTOLA EXHORTATORIA A LAS LETRAS»<sup>291</sup>

Podemos considerar esta singular obrita de Juan de Lucena como una pequeña joya del incipiente Humanismo literario castellano de finales del xv. Lo dicen el tono de la misma, el tipo de lengua utilizado —mucho menos latinizante que en el *Diálogo sobre la vida feliz*, pero muy cuidado para no perder fuerza expresiva—; la intención, que apuesta inequívocamente por la defensa del estudio (aprovechando la decisión que ha tomado el notario y secretario regio Fernán Álvarez Zapata de dedicar una hora diaria a aprender latín) como escalón para alcanzar el fruto de la ciencia; el ambiente de una corte real enfervorizada por el afán de saber más, al calor del interés que demuestra, asimismo, la reina Isabel por la lengua del Lacio; el convencimiento del propio autor de que esta emulación puede llevar al reencuentro con las letras latinas que, hasta entonces, habían estado perdidas en Castilla, como él nos dirá; el hecho, en fin, de que se escriba al poco de publicarse las *In-*

<sup>291</sup> El manuscrito se halla en la Biblioteca Colombina de Sevilla, Ms. 5-3-20 (*olim*. R-113), fols. 22v-26r, que contiene, a su vez, otra serie de obras y tratados varios. El nombre de la misma se lo debemos al epígrafe que encabeza el texto del manuscrito: «Epístola exortatoria a las letras» (fol. 22v), escrito de su puño y letra, según Gallardo [1835:53], por Fernando Colón, fundador de la Biblioteca. La *Epístola exhortatoria a las letras* la publicó por primera vez Paz y Melia [1892:209-217]. Aunque don José María de Valdenebro cotejó, según confiesa el propio editor [*ibidem*:XIII, n. 1], la copia existente en la Biblioteca Nacional de España (Ms. 13042) —copia ya de época moderna, seguramente del siglo xix, no exenta de lecturas deficientes y algunas omisiones— con el original de la Colombina, la presencia de unos cuantos errores en la transcripción hacen pensar que dicha labor no estuvo acompañada del celo y cuidado necesarios en estas labores. Poseemos en la actualidad una edición diplomática tradicional de Binotti [2000:73-78], en la que se mantienen la puntuación y la grafía del original —se moderniza, no obstante la alternancia *v/u*— y se desarrollan las abreviaturas. Como suele ocurrir en el oficio de todo editor, no puede, en ocasiones, escapar de los gazapos, que son pocos, todo hay que decirlo: así, edita «mucho vigor», en lugar de *nuevo vigor* (fol. 22v), «malinzes», por *malvizés* (fol. 23v), «magister mei», en vez de *magister meus* (fols. 23v-24r), «sentido un día», por *sentilo un día* (fol. 24r), «sentido», por *señuelo* (fol. 24v), «con la suya italiana», en lugar de *por la suya italiana* (fol. 25r), «storeas», en vez de *coreas*. Binotti realiza, asimismo, la descripción del manuscrito (pp. 71-72), aunque involuntariamente —debido a un caso de *homoioleuton*— ha omitido una parte breve del texto: «en esta Biblioteca. Nuestro gran Canoni / go D. Nicolas Antonio» (fol. iv).

*roductiones latinae* de Elio Antonio de Nebrija y de que se inserte en el nuevo ambiente de renovación cultural que se respira en la corte.

Externamente, la redacción de la mensajera se ajusta, en líneas generales, a los modelos de las *artes dictaminis*, aunque también podemos apreciar que Lucena tiene presente el tipo de correspondencia que se usaba entre los humanistas italianos.<sup>292</sup> Así, la *salutatio* se nos ofrece de forma sucinta: «A Fernán Álvarez Zapata, notario regio secreto, el su protonotario de Lucena: salud y perseverancia en deprender» (p. 111). El *exordium*, más que una *captatio benevolentiae*, presenta uno de los temas más queridos a los escritores, el *otium litteratum*, con la intención de preparar al destinatario sobre el asunto de la misiva y pasar a continuación a la *narratio*, la parte, como ya es sabido, más extensa y en la que se desarrolla el tema propiamente dicho:

Y agora, mi amantísimo Fernán Álvarez, notario regio secreto, viendo yo a vós en tan grandes hechos tan puesto, tan ocupado en negocios tamaños que apenas os sobra tiempo a tomar lo que ninguno puede dejar ... y que tomáis agora un ocio tan delectable de recrear cada el día una hora en la gramática ... (p. 113).

En nuestro caso, y tras la *narratio*, no tenemos una *petitio* formal.<sup>293</sup> Sí que puede apreciarse, en cambio, que el protonotario insta a su receptor a que persevere en la nueva ocupación que ha empezado:

Seguid, pues, el camino que habéis comenzado; no canséis por ser luen-go, ni por áspero desperéis; no temáis de ser tartamudo, tened que es peor de ser mudo ... Deportaos con él y desveladlo ... (p. 116).

<sup>292</sup> Binotti [2004:34] opina que «The epistle seems to follow the formal guidelines recommended by the medieval *dictatores* ... for writing a letter. But it also reflects humanistic epistolary precepts, starting with the generic title Lucena gives it: *letra mensajera* ... —a label that acknowledges a distinct formal genre. Its friendly tone is reminiscent of Cicero's *Epistolae ad familiares* ... and of the many humanistic epistles that circulated in Italy at the time». Tengo en consideración las precisas valoraciones que ofrece Pontón [2002:39-79] sobre los tipos de cartas y la composición de las mismas, dentro de lo que era el importante ejercicio epistolar del siglo xv; aquí, en su libro, puede encontrarse la bibliografía más significativa al respecto.

<sup>293</sup> La *petitio* «no abunda en las cartas literarias, particularmente en las familiares, por cuanto nada puede pedirse en ellas», señala Pontón [2002:68].

de gracejo: «El que latín no sabe asno se debe llamar de dos pies» (p. 115), que, más allá de la mera evidencia, encierra una profunda verdad. En caso de no ser así, y en esta ocasión aplicado a la liturgia, se caerá en la mera repetición de frases sin sentido, huecas de contenido:

Oyen las sacras historias y no las entienden, ni sienten si habla Dios o si habla el diablo ... 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. Este entiende Dios y no el de los labios, que fue hallado para que unos a otros nos entendamos. Pues si el corazón éstos no entiende lo que dice sus labios, síguese, luego, que Dios tampoco lo entiende (pp. 115-116).

De forma que ni ellos —alusión implícita a los religiosos— son capaces de entender lo que repiten de forma mecánica, ni, lo que todavía es peor, Dios entiende lo que dicen.<sup>310</sup> Observación que hallará acomodo en el *Elogio de la locura*, p. 216, de Erasmo: «Sed homines suaves se suo officio probe perfunctos aiunt, si preculas illas suas utcunque permurmurarint, quas me Hercle demiror, si quis deus vel audiat vel intelligat, cum ipsi fere nec audiant nec intellegant tum, cum eas ore perstrepunt», espíritu y letra que el humanista holandés condensará en su *Enquiridion* (pp. 69 y 77): «No el grito de los labios, sino el deseo ardiente del espíritu es el que hierde —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 posible de salmos». Notas parecidas —por poner sólo dos ejemplos más— las vamos a encontrar en la *Paraenesis ad litteras* de Juan Maldona-

<sup>310</sup> Pastore [2004:48] ve en esta postura de Lucena una proximidad con el círculo de fray Hernando de Talavera y, a propósito de la defensa que lleva a cabo el protonotario de la oración mental como acercamiento íntimo hacia Dios, apostilla: «La sua critica sferzante a devozioni steriori fatte di vuote ritualità, di formule ripetute senza capire, si associava a una fede viva, vissuta nei suoi aspetti più intimi e spontanei, che richiama i primi esempi evangelici e le lettere di Paolo come modelli da imitare, per combattere la corruzione ecclesiastica e la degenerazione della Chiesa».

do, p. 126: «Principio quod tot millia sacerdotum quas statis horis deo preculas admurmurant, nec cortice tenus intelligant, quorum est culpa potius adscribendum, quam trivialium grammaticorum qui levia nulliusque ponderis praelegenda tyronibus suscipiunt, nil nervorum habentia neque gratiae?», y en el *Diálogo de Mercurio y Carón*, p. 185, de Alfonso de Valdés: «Sentíame indigno —confiesa una de las almas a las que interpelan los protagonistas del diálogo, y que había conocido la vida de los clérigos— de tratar tan a menudo aquel santísimo sacramento y hacíaseme de mal haber cada día de rezar tan luengas horas, pareciéndome que gastaría 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».<sup>311</sup>

Como vemos, todos los ríos van a dar en el mismo mar: la ignorancia del latín lleva a la deturpación de los textos sagrados y, por ende, al desconocimiento de éstos. Y si no se entienden, no puede sentirse lo que en ellos se lee. No me cabe duda, por otro lado, de que Lucena tenía presentes las palabras de su maestro Alfonso de Cartagena en el *Oracional* (ca. 1454), pp. 46, 136, 148 y 116. La obra, en respuesta a una mensajera de Fernán Pérez de

<sup>311</sup> Para el sentido que cobró el *Enquiridion* entre los círculos erasmistas españoles de la primera mitad del xvi y entre los *alumbrados*, puede verse Bataillon [1966:190-214]. Ynduráin [1994:455] nota cómo Juan de Valdés propugnaba que «sólo después de haber encontrado y rescatado la verdad de los más íntimos repliegues del alma, es posible salir y, desde esa seguridad, interpretar la Biblia con la certeza de atinar con el sentido correcto de cada pasaje». La queja, sin embargo, contra los clérigos que no sabían latín venía ya de lejos: el sínodo de la diócesis segoviana, que se celebró en Cuéllar en 1325, empezaba denunciando la ignorancia de aquéllos, «que non entienden así como deven los artículos de la fe nin los sacramentos nin los mandamientos, ante trayéndolos por los labios cada día non entienden qué dizen nin saben qué es» (Martín Rodríguez, y Linage, 1987:169, *apud* Monsalvo 2000:238); y en el Concilio provincial de la diócesis de Toledo, convocado por Alfonso Carrillo, arzobispo de esta ciudad, y celebrado en Aranda de Duero en 1473, se ponía énfasis en que «non promoveantur ad sacros Ordines» a aquellos religiosos «non scientes loqui latinaliter», tal como podemos leer en el epígrafe con que se abre el Capítulo III, 9, para insistir, ya en el cuerpo del mismo, en que «agri Dominici cultura non est indignis operariis committenda, sed illi dumtaxat conducendi sunt in Domo Domini qui secundum Apostolum sciunt quae sit longitudo, latitudo, sublimitas et inter lepram et non lepram discernere moverint, ideoque, sacro approbante Concilio, statuimus, nullum ad sacros Ordines de caetero promovendum, nisi sciat Latinaliter loqui» (Pérez González 2007:103-104).



Guzmán, en la que le muestra su interés por la oración y le pide «algund remedio a mis tribulaçiones», se ocupa en frecuentes ocasiones de la esencia, del tipo de oraciones y del sentido de éstas durante los momentos del rezo. El obispo de Burgos distingue dos clases: la común, esto es, «aquella que fazen los ministros de la iglesia en persona de todo el pueblo cathólico», y la particular, a saber, «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 elevaçion del coraçon en Dios». Insistirá también en que «non llamamos nos aquí oraçion al menear de los labios nin al dar de las bozes», porque la finalidad de la misma es ser «escudo interior con el qual el coraçon humano levanta quanto puede su entendimiento a pensar e considerar e contemplar en Dios e su voluntad es desear allegarse a Él». Como podemos apreciar, las opiniones de Lucena y las de Cartagena corren parejas en la defensa de una comunicación con Dios que huya de la consabida repetición mecánica de fórmulas en latín y se recoja en la expresión íntima y callada del «habla del corazón», que ambos propugnan. Estamos, creo yo, a medio camino de un proceso que empezó mucho antes, pero que vio sus días contados con la implantación de la Contrarreforma: el de la reivindicación de un nuevo concepto de espiritualidad dentro de la Iglesia, que encontrará en la interiorización del cristianismo y en la oración mental con Dios las formas más auténticas y sinceras de expresión religiosa. Si San Pablo era el modelo para la *pietas interna*, figuras tan destacadas como San Agustín y San Isidoro no le andaban a la zaga a la hora de recordar, igual que hace Juan de Lucena, que Dios entiende el habla del corazón, no el de los labios.<sup>312</sup> Luego, a lo largo de la Edad Media —en especial durante el siglo XIV—, fueron apareciendo movimientos de renovación espiritual que, hartos de

<sup>312</sup> San Agustín insistirá en más de una ocasión en que la verdad se halla en el interior del hombre y en que ésta sale del corazón, no de los labios: «Ecce ubi est ubi sapit veritas. Intimus cordi est» (*Confesiones*, IV, XII, 18); «Vox veritas, non tacet; non labiis clamat, sed vociferatur ex corde» (*Enarrationes in Psalmos*, 57, 2). Y San Isidoro lo hará en forma parecida: «Res est enim invisibilis [Deus], ideoque non occulto, sed corde quaerendus est» (*Etymologiarum*, VII, I, 23). Márquez Villanueva [2006:63] recuerda cómo algunos conversos «se entregaron con apasionamiento febril a ahondar el sentido interior del cristianismo ...» y «lo sacian en el estudio de San Pablo, donde hallan la afirmación tajante de la caducidad de la ley vieja y el encomio de la caridad como valor supremo de la nueva religión».

## EPÍSTOLA EXHORTATORIA A LAS LETRAS

A FERNÁN ALVAREZ ZAPATA, NOTARIO REGIO SECRETO,  
EL SU PROTONOTARIO DE LUCENA: SALUD  
Y PERSEVERANCIA EN DEPRENDER.

Ocio, uno es el que tomamos, otro es el que nos toma. El que tomamos es una voluntaria secrestación que hacemos de nuestros oficios por algún espacio,<sup>1</sup> en que nuestro espíritu recreado toma nuevo vigor para tornar a tomarlos,<sup>2</sup> no cesando de trabajar, como si alguno, el día todo oyendo populares querellas, de la senatoria silla se levantase a la caza o a otro fatigoso ejercicio por recrear; del cual mucho continuado, revocarse otro rato a la senatoria silla le sería recreación.<sup>3</sup> Todo lo mucho es enojoso, y así es que a cada uno es trabajoso su oficio, y el ajeno recreativo.<sup>4</sup> El escolar recrea en la palestra, y en el academia el caballero,<sup>5</sup> y muchos, retraídos de un ejercicio, si no se meten en otro, como el molino quedado<sup>6</sup> el agua viva no queda, así, holgando su cuerpo, su espíritu nunca huelga. Mas como el agua muerta, estagnada,<sup>7</sup> que no se mueve, torna verdaza,<sup>8</sup> llena de mil renacuajos, así el ocio, opósito de acción,<sup>9</sup> que es hacer algo, no tomado para trocar ejercicio,<sup>10</sup> como del gran Macedonio, ni como del superior Africano, para pensar

**1.** *secrestación*: 'retiro'; *oficios*: 'ocupaciones'. **2.** *recreado*: 'distráido, deleitado'. **3.** *revocarse*: 'volver'. Este tipo de ocio es el que recordaba el Pseudo-Catón: «Interpone tuis interdum gaudia curis, / ut possis animo quemvis sufferre laborem» (*Catonis disticha*, III, 6), y al que se refería Séneca en el *De tranquillitate animi*, 17, 4-5: «Nec in eadem intentione aequaliter retinenda mens est, sed ad iocos deuocanda ... Danda est animis remissio: meliores acrioresque requieti surgent». **4.** Ésta será una de las tesis que Lucena expondrá en su *Diálogo sobre la vida feliz* y que servirá como punto de arranque para el debate que van a entablar los personajes en torno a la felicidad: «y por esto vemos que no es a quien no fastidie la vida que poco an-

tes eligió por mejor, y quien no piense haber errado en haberla comenzado, aprobando el estado ajeno más que el suyo» (p. 9), argumenta el obispo de Burgos, uno de los interlocutores. **5.** [Glosa en el margen izquierdo] «Palestra era un lugar donde los escolares atenienses ejercitaban sus ingenios, disputando. Academia era un cierto lugar donde los nobles romanos ejercitaban sus personas, luchando». **6.** 'quieto, parado'. **7.** 'estancada'. **8.** 'verdín'. Compárese la semejanza con la imagen que encontramos en el *Diálogo*: «Y si alguno es agua lagueda, que estando en calma, si mengua, nunca crece, y de ningún arroyo combatida se torna verdaza, hediente habitación de ranas ...» (p. 24). **9.** *opósito*: 'opuesto, contrario'. **10.** *trocar*:

de hacer, mas para holgazanear, como ignavo Crispino, torna sepultura de vivos, oscura, llena de mil viciedades.<sup>11</sup> Dejemos de hablar deste tal ocio a los egipcios, que lo llamaron trabajo sin trabajar y holgar sin holgura.

El ocio que nos toma es una violenta diuturna separación que nos hacen de nuestros oficios,<sup>12</sup> en que nuestro espíritu entorpecido no se puede mover do solía y, cesado de su oficio, no pudiendo cesar de oficiar, la pública vía cerrada, busca de abrir nuevo camino, como si alguno, lanzado del consulado, trabajase hacer con la péñola lo que con el espada solía hacer.<sup>13</sup> Ninguno fue tan atado que no le quedasen sueltos tres dedos. Más veces corta la péñola al cuchillo que el cuchillo a la péñola. De la gobernación pública Marco Tulio lanzado,<sup>14</sup> echado de Roma, retraído en Tosculano, más y más sempiternamente aprovechó a la pública comunidad de

‘cambiarlo por, realizar’. **11.** *del gran Macedonio*: Alejandro Magno (356-323 a.C.); *del superior Africano*: Publio Cornelio Escipión, el Africano Mayor (ca. 236-ca. 183 a.C.), cónsul en 205 a.C., y vencedor de Aníbal en la batalla de Zama (202 a.C.); *ignavo*: ‘indolente, perezoso’; *Crispino*: es el personaje que presenta Juvenal en sus *Satyrae* I, 27 y IV, 1-10, entregado a la lujuria. Lucena hace mención de él en el *Diálogo*, como ejemplo negativo, y lo denomina «maligno Crispino» (p. 14); *viciedades*: no he hallado el significado de este término. El *CORDE* sólo trae un caso y es el que aquí nos ocupa, por lo que nos hallaríamos ante un hápax. La esencia propia del vocablo y el contexto llevan a pensar en ‘vicios, corrupciones’. **12.** *diuturna*: ‘larga’. **13.** *péñola*: ‘pluma’. Véanse las semejanzas, en el sentido, de este fragmento con las palabras que dirige Cicerón, en el *De officiis*, III, 1, a su hijo Marco: «Nam et a re publica forensibusque negotiis armis impiis vique prohibiti otium persequimur et ob eam causam urbe relicta rura peragrantes saepe soli sumus ... nostrum autem otium negotii inopia, non requiescendi

studium constitutum est. Extincto enim senatu deletisque iudiciis quid est, quod dignum nobis aut in curia aut in foro agere possimus?». Binotti [2000:57] ha visto, asimismo, la relación de este fragmento ciceroniano con las circunstancias vitales del protonotario y se pregunta: «¿Escribe pues Lucena en un periodo en el que se encuentra en desgracia?». Los datos, sin embargo, que ofrece a continuación sobre lo que pudo ocurrir en la vida del protonotario me parecen incompletos. Sí que estoy más de acuerdo con ella cuando apunta, a renglón seguido: «Cabría entonces pensar que el Lucena de la *Epístola* se encontrara en un involuntario interludio de su carrera diplomática ... y a la espera de recuperar los cargos perdidos» (*ibidem*, p. 58). Un resumen, por otro lado, de estos dos tipos de ocio, en Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, VIII, 8. **14.** *gobernación*: lectura dudosa, aunque es la que se aviene mejor con el sentido del texto y la que aconseja la lógica. El Ms. trae «generación», con la abreviatura de *er*, pero que bien podría obedecer a un error del copista. Paz y Melia y Binotti leen ambos, asi-

## NOTAS COMPLEMENTARIAS

*Los números iniciales de cada entrada remiten, por este orden, a la página y a la nota al pie que se complementa.*

### PRIMERA PARTE

**3.6** La imagen, sin duda –entre otros modelos–, le era familiar a nuestro protonotario y podía recordarla en boca de uno de sus maestros, don Alfonso de Cartagena, quien se estimaba escribir «cum spaciosus solito negociis solutus vacarem» (Lawrance 1979:29). Este requisito, la ociosidad, tan necesario, por otra parte, para que se suscite el debate, es ingrediente de la mayoría de diálogos del Renacimiento español de corte ciceroniano. Claros modelos nos los ofrecen el *Democrates secundus* de Juan Ginés de Sepúlveda, el *Colloquium* de Luisa Sigee, los *Coloquios satíricos* y el *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada o el *Diálogo de las lenguas* de Damasio de Frías; para los contenidos que ofrece este ramillete de ejemplos, véase Gómez [1988:41-42].

**3.9** En un estudio anterior, Rico [1976:54] había prestado ya atención a este pormenor y, proyectando su uso en la Península, presentaba a fray Hernando de Talavera como el primero que se había ocupado «de la polémica en torno al empleo del *tu* clasicista frente al *vos* medieval». Además, este *tu* es la fórmula utilizada por los interlocutores de nuestro diálogo cuando se interpelan entre ellos. Conviene indicar, a nuestro propósito, que este tratamiento era una divisa del Humanismo, tal como explica el propio Rico en el Estudio preliminar a *La Celestina* [2000:XLII-XLIV]: «Uno de los rasgos en rigor más llamativos de la *Tragicomedia* es el uso del tuteo como tratamiento único entre los personajes, en lugar de toda la variedad de fórmulas interlocutivas y de cortesía utilizadas en la Castilla cuatrocentista, del *vos* al *vuestra merced* ... Así, cuando el “primer autor” y Fernando de Rojas implantan exclusivamente el tuteo entre sus criaturas, no están sólo adoptando una usanza de la lengua clásica, sino brindándola como espejo en que debiera mirarse la lengua común ... Los supuestos del humanismo están ahí». Sin ir más lejos, mediante el *tu* se dirige Nebrija a la reina Isabel en la dedicatoria de sus *Introducciones latinae* (1495) (véase Antonio de Nebrija, *Gramática sobre la lengua castellana*, p. 227, en particular) y a favor del uso correcto de esta forma se manifestará en el libro IV, cap. II, de dicha *Gramática* (p. 120; más detalles en n. 6, y en p. 568, asiento 120.6).

**4.13** Respecto a la presencia del autor en el diálogo, Vian [2009:436] indica que dicho recurso es «común al diálogo aristotélico, a las *scholae* ciceronianas y muy querido a las disputas medievales, literarias y académicas. Pero será un juez más nominal que real, en otras de las numero-

sas ironías de la argumentación del *Libro* [refiriéndose a nuestro *Diálogo*]. El diálogo italiano del Cuatrocientos también incluirá al autor en la conversación y como narrador, excepción hecha de los escritores lucianescos». Además, que el Obispo asuma el papel de *mantenedor* responde a la voluntad de Lucena de establecer una prioridad y una responsabilidad en la dirección del diálogo. Parece lógico que sea éste, por la autoridad intelectual de su persona y por la edad, quien lleve las riendas del debate y quien haga que confluyan en él los diferentes asuntos que van surgiendo en el mismo.

**4.14** Zappala [1989:48] destaca cómo, a lo largo de la tradición del género, las diversas cuestiones que se plantean en el interior de la conversación adoptan la forma de «questions and answers» (véase, en general, todo su artículo). Como demuestra Vian [2009:418], la fórmula, en términos parecidos, parece ser moneda corriente entre algunos dialoguistas del siglo XVI: Villalobos (1498-1544) subraya que quiere «declarar esta cuestión por demanda y respuesta»; Jarava (1544-1546) matiza que las cuestiones que trata «son mejor entendidas cuando a manera de preguntas se proponen»; «en preguntas y respuestas, en forma de diálogo, se cuenta largamente la venida de los turcos sobre Gibraltar», manifiesta Pedro Barrantes (1566). También el Padre Osuna, en el *Norte de los estados* (1531), nos dirá: «Va el libro por manera de pregunta y respuesta, para mayor explicación de lo que se dice», como explica Ferreras [2006:112]. El deseo de verosimilitud, por otro lado, guarda relación con el prurito de los autores por representar sus diálogos «a manera de» que se convierte en elemento esencial de este género literario y que, como refiere Ana Vian [2009:419-420 y 426], «tiene más importancia de la que aparenta: esa *artificialidad* es, precisamente, el espacio de la literatura y de la mimesis ... El diálogo —nos estaríamos diciendo— no es una conversación común ni tampoco un tratado ... La vertiente literaria del diálogo nos permitiría entender la ficción. Pero a la vez, el diálogo, “a manera de”, *representa o mimetiza* una conversación o una argumentación ... una argumentación retórica que no es monologal, sino interactiva, donde, “a manera de diálogo” los locutores cooperan y contienden en un intercambio de razonamientos, conceptos, ideas, anécdotas, ejemplos, etc., orientados a un fin ... Lo importante, entonces, es que la obra sea *similar* a una de aquellas conversaciones que pudieron tener lugar». En lo concerniente a la etimología de la palabra *diálogo*, no deja de ser curiosa la interpretación que realiza el glosador, no sólo por la conversión de *dia* en «*quod est duo*», sino por la nota de humor, relativa a las mujeres, que aparece al final del comentario. Véase la similitud de la explicación del término *diálogo* con la que ofrece Pero Díaz de Toledo en su *Diálogo e razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana*, p. 248: «Diálogo es palabra compuesta de dos palabras griegas: *dia* en griego quiere en latín dezir *dos*; é *logos*, *fabla*: así que diálogo querrá

- Burriel, P., *Papeles de Burriel*: «Registro de lo copiado y reconocido por el P. Burriel en el Archivo de la Sta. Yglesia de Toledo», Ms. 13037 de la Biblioteca Nacional de España, Madrid.
- Calmette, Joseph, «L'origine bourguignonne de l'Alliance Austro-Espagnole», *Cours d'histoire de la Bourgogne et de l'art bourguignon*, Université de Dijon, J. Berthoud, Dijon, 1905a, pp. 3-30, publicado posteriormente en *Études Médiévales*, Édouard Privat, Toulouse, 1946, pp. 215-239.
- , «Une ambassade espagnole à la Cour de Bourgogne», *Bulletin Hispanique*, VII [1] (1905b), pp. 34-37.
- , *Contribution à l'histoire des relations de la Cour de Bourgogne avec la Cour d'Aragon*, Université de Dijon, Imprimerie Barbier, Dijon, 1908.
- , *Les grands ducs de Bourgogne*, Éditions Albin Michel, París, 1949.
- Calvo, Ricardo, *Lucena: La evasión en ajedrez del converso Calisto*, Perea Ediciones, Ciudad Real, 1997.
- Cancionero de Baena*, eds. B. Dutton y J. González Cuenca, Visor Libros, Madrid, 1993.
- Cancionero de Juan Fernández de Ixar*, ed. J.M<sup>a</sup>. Azaceta, CSIC, Madrid, 1956, t. I.
- Cantera Burgos, Francisco, «Fernando de Pulgar y los conversos», *Sefarad*, IV (1944), pp. 295-348.
- , *Alvar García de Santa María y su familia de conversos. Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios*, Instituto Arias Montano, Madrid, 1952.
- Cantera Montenegro, Enrique, «Malos tratos y violencia doméstica entre los judeoconversos hispanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III*, XX (2007), pp. 29-42.
- Cantimori, Delio, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Einaudi, Turín, 1975.
- Cañas Gálvez, Francisco de Paula, *Burocracia y cancillería en la corte de Juan II (1406-1454). Estudio institucional y prosopográfico*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012.
- Cappelli, Guido M., «La Donazione di Costantino e Carlo V imperatore», *Il pensiero politico*, XXXI, [1] (gennaio-aprile, 1998), pp. 3-21.
- , «Hércules en la encrucijada entre Italia y España», *Actas del VII Congreso de la AHLM (Santander, 22-26 de septiembre de 1999)*, eds. M. Freixas y S. Iriso, Gobierno de Cantabria, Santander, 2000, t. I, pp. 503-513.
- , *El humanismo romance de Juan de Lucena*, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Madrid, 2002a.
- , «En torno a la donación de Constantino y las letras castellanas del siglo xv», en *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Antonio Fontán, III. 4*, eds. J.M<sup>a</sup>. Maestre, J. Pascual y L. Charlo, Instituto de Estudios Humanísticos, Alcañiz-Madrid, 2002b, pp. 2037-2044.

- , *El Humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Carbonell, Pere Miquel, *Cròniques d'Espanya*, II, ed. A. Alcoberro, Barcino, Barcelona, 1997.
- Caro Baroja, Julio, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Arión-Fábula del Tiempo, Madrid, 1961-1962, vols. I-II.
- Carrete Parrondo, Carlos, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae, II. El Tribunal de la Inquisición en Soria (1486-1502)*, Universidad Pontificia de Salamanca y Universidad de Granada, Salamanca, 1985.
- , «Juan Ramírez de Lucena, judeoconverso del Renacimiento español», en *Exile and Diaspora. Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart*, eds. A. Mirsky, A. Grossman y Y. Kaplan, Jerusalén, 1991, pp. 168-179.
- , *El judaísmo español y la Inquisición*, Mapfre, Madrid, 1992.
- Carrión, Manuel, «Gómez Manrique y el protonotario de Lucena», *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos*, LXXXI, [1] (1978), pp. 565-582.
- Cartagena, Alfonso de, *Epistula ad comitem de Haro*, en *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*, ed. J.N.H. Lawrance, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra (Barcelona), 1979.
- , *«Oracional» de Alonso de Cartagena*, ed. S. González-Quevedo Alonso, Albatros Hispanofilia, Sevilla, s.a., aunque 1983.
- , *Defensorium Unitatis Christianae*, trad. de G. Verdín-Díaz, Universidad de Oviedo, Oviedo, s.a., aunque 1992.
- , *Doctrinal de los caballeros*, ed. J.M<sup>a</sup>. Viña Liste, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 1995.
- , *Libros de Tulio: De senetute. De los oficios*, ed. M<sup>a</sup>. Morrás, Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, 1996.
- Castiglione, Baldassare, *Il Cortigiano*, ed. A. Quondam, Oscar Mondadori, Milán, 2002, 2 vols.
- , *El cortesano*, ed. M. Pozzi, Cátedra (Letras Universales, 206), Madrid, 2003, 2<sup>a</sup> ed.
- Castillo, Diego Enríquez del, *Crónica del rey don Enrique el Cuarto*, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, III, ed. C. Rosell, Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, LXX), Madrid, 1953.
- Castro, Américo, *Aspectos del vivir hispánico*, Alianza Editorial, Madrid, 1970.
- Castro Díaz, Antonio: véase Mejía, Pedro.
- Catálogo de la Real Biblioteca*, XI. *Manuscritos*, Patrimonio Nacional, Madrid, 1995, vol. II.
- Catálogo de manuscritos de la Real Academia Española, Anejos del Boletín de la Real Academia Española*, Anejo L, Madrid, 1991.

- Catalogue of books printed in the xvth century, now in the British Museum*, Part X, Spain-Portugal, Londres, 1971.
- Cátedra, Pedro M., «Una epístola 'consolatoria' atribuida al Tostado», *Atalaya*, III (1992), pp. 165-176.
- , «Prospección sobre el género consolatorio en el siglo xv», en *Letters and Society in Fifteenth-Century Spain. Studies presented to P.E. Russell on his eightieth birthday*, eds. A.D. Deyermond y J.N.H. Lawrance, The Dolphin Book Co., Tredwr, 1993, pp. 1-16.
- , «Creación y lectura: sobre el género consolatorio en el siglo xv: la epístola de consolación embiada al reverendo señor Prothonotario de Çi-güença, con su respuesta (c. 1469)», en *Studies on Medieval Spanish Literature in Honor of Charles F. Fraker*, eds. M. Vaquero y A.D. Deyermond, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1995, pp. 35-61.
- , «Modos de consolar por carta», *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. J.M. Lucía Megías, Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 1997, pp. 469-487.
- Ceballos-Escalera y Gila, Alfonso de, *Heraldos y reyes de armas en la corte de España*, Colección Heráldica Persevante Borgoña, Madrid, 1993.
- Cervantes, Miguel de, *Rinconete y Cortadillo*: véase Rodríguez Marín, Francisco.
- , *Don Quijote de la Mancha*, edición del Instituto Cervantes, dir. F. Rico, Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.
- Champion, Pierre, *La vie de Charles d'Orléans (1394-1465)*, Honoré Champion, París, 1969, 2ª ed.
- Chevalier, Maxime, «Proverbes, contes folkloriques et historiettes traditionnelles dans les oeuvres des humanistes espagnols parémiologues», en *L'humanisme dans les lettres espagnoles (XIXe Colloque International d'Études Humanistes, (Tours, 5-7 juillet, 1976)*, ed. A. Redondo, J. Vrin, París, 1979, pp. 105-117.
- , «El arte de motejar en la corte de Carlos V», *Cuadernos para Investigación de la Literatura Hispánica*, V (1983), pp. 61-77.
- Chiesa, Paolo, *Elementi di critica testuale*, Pàtron Editore, Bolonia, 2002.
- Cicerón, Marco Tulio, *De legibus*, The Loeb Classical Library, Londres, 1977, vol. XVI.
- , *Academica*, The Loeb Classical Library, Londres, 1979, vol. XIX.
- , *De natura deorum*, The Loeb Classical Library, Londres, 1979, vol. XIX.
- , *Del supremo bien y del supremo mal*, ed. V.-J. Herrero Llorente, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 101), Madrid, 1987.
- , *De finibus bonorum et malorum. De los fines de los bienes y los malos*, I-II, ed. J. Pimentel Álvarez, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.



# TABLA

## INTRODUCCIÓN

### JUAN DE LUCENA. «DIÁLOGO SOBRE LA VIDA FELIZ» Y «EPÍSTOLA EXHORTATORIA A LAS LETRAS»

|  |      |
|--|------|
| 1. Juan de Lucena en su vida y en su tiempo                    |      |
| Soria: sus orígenes  | 9*   |
| Roma: «familiar» de Pío II (1458-1464)                         | 14*  |
| Su etapa como embajador (1470-1482)                            | 22*  |
| Regreso a la corte y a Soria (1482-1485)                       | 35*  |
| Polémica con Alfonso Ortiz                                     | 40*  |
| Abad de Covarrubias (1486-1493)                                | 43*  |
| Soria (1493-1504)  | 49*  |
| Otras 'identidades' para Juan de Lucena                        | 55*  |
| 2. Obra literaria  | 61*  |
| 3. <i>Diálogo sobre la vida feliz</i> . Estructura y contenido | 88*  |
| Temas  | 92*  |
| Fuentes  | 112* |
| El <i>De humanae vitae felicitate</i> de Facio                 | 122* |
| Personajes   | 133* |
| La lengua literaria: entre lo culto y lo popular               | 149* |
| La forma dialogada: la mimesis conversacional                  | 160* |
| 4. <i>Epístola exhortatoria a las letras</i>                   | 165* |
| 5. Historia de los textos: transmisión textual                 |      |
| <i>Diálogo sobre la vida feliz</i>                             | 194* |
| <i>Epístola exhortatoria a las letras</i>                      | 216* |
| 6. La presente edición   |      |
| <i>Diálogo sobre la vida feliz</i>                             | 219* |
| <i>Epístola exhortatoria a las letras</i>                      | 225* |

## DIÁLOGO SOBRE LA VIDA FELIZ

|   |   |
|---|---|
| DIVO HENRICO, HISPANIARUM QUARTO. DE VITA<br>FELICI PROLOGUS INCIPIT. | 3 |
| JOANNIS LUCENE DE VITA FELICI LIBER INCIPIT                           | 6 |

|                                       |     |
|---------------------------------------|-----|
| PRIMERA PARTE                         | 9   |
| SEGUNDA PARTE                         | 56  |
| TERCIA PARTE                          | 91  |
| <br>                                  |     |
| EPÍSTOLA EXHORTATORIA<br>A LAS LETRAS | 111 |
| <br>                                  |     |
| APARATO CRÍTICO                       | 123 |
| <br>                                  |     |
| GLOSAS Y NOTAS AL MARGEN              | 159 |
| <br>                                  |     |
| NOTAS COMPLEMENTARIAS                 | 175 |
| <br>                                  |     |
| BIBLIOGRAFÍA Y ABREVIATURAS           | 229 |
| <br>                                  |     |
| ÍNDICE DE NOTAS                       | 269 |