

# *El siglo XV castellano a la luz del Diálogo de Vita Beata de Juan de Lucena \**

Juan Carlos CONDE LÓPEZ

*Para Elena.*

El objeto de este trabajo es analizar una serie de aspectos del *Diálogo de Vita Beata* de Juan de Lucena desde la perspectiva de su tiempo. Es decir, la intención que me guía es rastrear una serie de rasgos en esta obra que son claro síntoma de su tiempo histórico, como creo que sucede en todas —o casi todas— las obras literarias. Así, no se trata tan sólo de analizar la obra como producto histórico —cosa que no digo que no sea pausable—, sino más bien de analizarla como síntoma histórico, como *señal* de un tiempo y un lugar muy determinados. Quizá sea una diferencia muy pequeña, pero creo que importa señalarla.

Además, quiero hacer hincapié en que se trata de una obra castellana del siglo xv —aunque está escrita en Roma...—, cosa que dificulta su estudio y comprensión. Y esto es así porque, salvo honrosas excepciones, pocos críticos se han preocupado por la literatura de este siglo en Castilla. Y esto es grave, ya que nos hallamos en un siglo lleno de acontecimientos importantísimos, que se reflejan en la literatura: guerras civiles y sucesorias, unificación peninsular, fin de la Reconquista, creación del primer estado moderno, desmoronamiento de la convivencia armoniosa entre las tres castas, expansión colonial por el Nuevo Mundo, contactos culturales con Italia, publicación de la primera gramática del castellano... Es decir, nos hallamos ante un período histórico preñado de sucesos importantísimos, que generalmente es definido negativamente por contraste con otros siglos: no renacentista, no feudal, no moderno...

Por otra parte, y en lo literario, nos hallamos ante un siglo —como

---

\* Doy aquí públicamente las gracias a los profesores Angel Gómez Moreno, Julio Rodríguez-Puértolas y Robert B. Tate. Sin sus consejos e indicaciones este trabajo no hubiera podido realizarse.

dije más arriba— poco, aunque bien estudiado. Lo que ocurre además es que los autores a los que la crítica ha prestado mayor atención son los de primera fila, mientras que los «segundones» —dicho sea sin intención peyorativa— han sido dejados de lado, bien sean poetas bien prosistas, aunque quizá en este último caso la carencia sea mayor, pues en la Castilla del xv se forja, en mi opinión, la prosa de ideas española, y en ella se reflejan inquietudes y afanes ideológicos de suma importancia para comprender la literatura «de pensamiento» del siglo xvi y, en general, de los llamados siglos de oro.

Pues bien, la obra del protonotario Lucena es una de esas obras de segunda fila, aunque importantísima, de las que es difícil hallar una referencia seria y enjundiosa en los manuales al uso, fuera de algún fragmento elegido como muestrario de hipérbatos. Además, la carencia de una gran monografía sobre la prosa y el pensamiento de este siglo en la que se integren los autores en su marco social e ideológico es particularmente acuciante, y debería ser remediada pronto.

Pues bien, y para terminar, aquí trato, humilde y un tanto desorientadamente, de demostrar que la *Vita Beata* es una obra clave en la literatura y el pensamiento de la Castilla del xv (fue editada repetidas veces), profundamente arraigada en su tiempo y muy ilustrativa a la hora de estudiar ese período olvidado y apasionante en el que Castilla ya se está convirtiendo —con las consecuencias por todos conocidas— en España.

Basta ya, y pasemos adelante «dexando las burlas, hablando de veras».

## 1. LA VITA BEATA, DIÁLOGO, CASTILLA, ITALIA, LA ANTIGÜEDAD: EL HUMANISMO

Comienzo este trabajo con una perogrullada no pequeña: el *Diálogo de Vita Beata*, escrito en 1463<sup>1</sup> por el protonotario apostólico Juan de Lucena, es un diálogo. Y esto tiene su importancia, ya que las formas literarias no surgen así como así, sin que haya una necesidad ideológica o expresiva que las cree y propale. Y el hecho de que Lucena escriba un diálogo y no un tratado de cualquier otra clase debe llevarnos a reflexionar y buscar las coordenadas en las que hemos de situar a nuestro autor. Veamos.

El diálogo es una forma literaria que lleva aparejada discusión y relativismo, por una parte, y por otra exposición de ideas, conte-

<sup>1</sup> Es la fecha que aparece en el único manuscrito conservado de la obra (BNM, Ms. 6728). En concreto, 30 de mayo de 1463.

<sup>2</sup> Puede ser útil para la clasificación de la *Vita Beata* en el marco de la dialogística echar una ojeada a las coordenadas del género que CRISTÓBAL CUEVAS traza en las págs. 51-55 de su Prólogo a *De los Nombres de Cristo*, de FRAY LUIS DE LEÓN (Madrid: Cátedra, 1980, 2.º).

nido intelectual. Además, el diálogo es también expresión de ideas individuales, y esta manifestación de individualidad intelectual —«como ensayándonos», dice Lucena<sup>3</sup>— que supone este diálogo era corriente en el siglo xv castellano<sup>4</sup>. Es la nueva mentalidad del escritor de este siglo. Esto ha de hacernos pensar: en el siglo xv nace la prosa de ideas castellana, surge una corriente nueva que va a configurar el pensamiento de la época. Considero que para entenderlo bien debemos situarnos en una serie de coordenadas bien definidas: crisis del sistema feudal, creación de un grupo «intelectual» converso, e influencia de las nuevas ideas que se gestaban en Italia, vale decir, el Humanismo. Todas estas cosas están relacionadas en este tiempo; dejemos las primeras para más adelante y veamos aquí la última.

No voy a tratar aquí —ni quiero, ni puedo— de definir qué cosa sean Humanismo o Renacimiento; ni dilucidar la influencia de las nuevas ideas italianas en Castilla. Ahora bien, no podemos cerrar los ojos ante todo esto si queremos entender y situar la obra que nos ocupa, la *Vita Beata*, pues hay muchos temas, muchos motivos y preocupaciones que muestran la influencia y la reflexión de y sobre ideas italianas.

Si empezamos por el principio, hallamos que el *Diálogo* de Lucena está basado —en esto coincide toda la crítica<sup>5</sup>— en la obra de un escritor italiano, Bartolomeo Fazio, llamada *Dialogus de Felicitate Vitae*, obra dedicada a Alfonso V de Aragón, y escrita hacia 1443-1447<sup>6</sup>. Lucena, aunque en algunos lugares sigue fielmente su modelo, en otros cambia y altera, generalmente perdiendo seriedad y ganando en *face-*

<sup>3</sup> Página 98 de la edición que he utilizado de la *Vita Beata*, la incluida en *Testi Spagnoli del secolo XV*, al cuidado de G. M. BERTINI: con la colaboración de R. RADICATI DI MARMORITO (Torino: Gheroni, 1950). Ocupa las págs. 97-182. Cuando cite la *Epístola Exhortatoria a las letras*, emplearé la ed. de A. PAZ Y MELIA en las págs. 209-217 de *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI* (Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892). En este volumen está editada también la *Vita Beata*, edición más deficiente, pero que presenta la ventaja de editar las numerosas y a veces pintorescas glosas del manuscrito (págs. 195-205).

<sup>4</sup> Esta idea del surgimiento de la individualidad en el siglo xv atraviesa todo el enjundioso libro de AMÉRICO CASTRO: *Aspectos del vivir hispánico* (Madrid: Alianza, 1970). Cf. también MARICHAL: *La voluntad de estilo* (Madrid: «Revista de Occidente», 1971, 2.ª), págs. 27-49.

<sup>5</sup> Cf. ÁNGEL ALCALÁ: «Juan de Lucena y el pre-erasmismo español», *Revista Hispánica Moderna*, XXXIV (1968), págs. 108-131; RAFAEL LAPESA: «Sobre Juan de Lucena: escritos suyos mal conocidos o inéditos», en *De la Edad Media a nuestros días* (Madrid: Gredos, 1967), págs. 123-144; MARGHERITA MORREALE: «El tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad», en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, IX (1955), págs. 1-21; A. PAZ Y MELIA, ed., de la *Vita Beata*, en *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI* (Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892). Sobre la relación entre las obras, cf. OTTAVIO DI CAMILLO: *El humanismo castellano del siglo XV* (Valencia: Fernando Torres, 1976), cap. VII, especialmente págs. 244-248.

<sup>6</sup> ALCALÁ, *art. cit.*, pág. 109. Sobre contactos culturales entre Castilla e Italia en el xv, cf. DI CAMILLO, *loc. cit.*

tudo. Además, como es bien sabido, cambia los interlocutores del original por Juan de Mena, el Marqués de Santillana y Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, castellanizando así el debate.

Nos consta que Lucena estuvo bastante tiempo en Italia, donde fue familiar de Eneas Silvio Piccolomini, el Papa Pío II, al correr de los años<sup>7</sup>. Parece lógico, por tanto, que Lucena esté condicionado en varios aspectos a la hora de escribir por lo que estaba sucediendo en Italia. En seguida surge la pregunta: ¿Por qué escribió Lucena esta obra? Hay muy diversos motivos, pero en el nivel en que nos estamos moviendo cabe considerar que Lucena se sintió en mayor o menor medida afectado o interesado por la polémica suscitada en torno a las obras de Lorenzo Valla, y quiso echar su cuarto a espaldas siguiendo la postura crítica ante el *De Vero Bono* del ilustre humanista representada por la obra de Fazio. Valla dio una solución epicúrea —o al menos así la interpretaban muchos de sus contemporáneos— al problema de la felicidad humana, opinión que fue rápidamente refutada, entre otros, por Fazio. Lucena se adhiere a la postura de éste, cosa que no puede dejar de extrañar, pues a pesar de las críticas, eran las ideas de Valla las que privaban, las que estaban más en boga. Lo que sucede es que Lucena, aparte de no colmulgar con las ideas auténticamente humanísticas de Valla, como veremos más adelante, quería alinearse en el bando más cercano a la ortodoxia vaticana, debido a su situación y su papel en Roma<sup>8</sup>.

En cualquier caso, y por no extenderme más, creo que ha quedado clara la vinculación de Lucena con la vida italiana, al menos en los aspectos que nos interesan: se adhiere a una polémica entre humanistas a través de su *Diálogo*, la continúa, trata una serie de temas de actualidad en Italia y los traslada a Castilla...<sup>9</sup>. ¿Podemos decir entonces que Lucena vivió el Humanismo como un auténtico humanista? Creo que la respuesta es clara, y procuraré que sea breve.

Lucena, como es obvio, no se hallaba vinculado vital y literariamente a Italia tan sólo, sino que era, en último término, castellano educado en Castilla. La situación de Castilla era muy distinta en todos los aspectos. En Italia había surgido la nueva cultura porque había surgido la nueva mentalidad, fruto del surgimiento de la burguesía, «dueña» de esta nueva cultura: los mecenas eran los grandes señores,

<sup>7</sup> ALCALÁ, *art. cit.*, pág. 109.

<sup>8</sup> Es la causa apuntada por DI CAMILLO, *loc. cit.* En cambio, MORREALE, *art. cit.*, pág. 1, piensa que Lucena no sigue el planteamiento de Valla por su afinidad al senequismo «siempre vigente en España» (?).

<sup>9</sup> Sobre los diálogos humanistas y su motivación, cf. la atinada observación de P. O. KRISTELLER, «El territorio del humanista», en *Historia y Crítica de la literatura española*, II, (Barcelona: Crítica, 1980), págs. 34-44, lo que nos interesa, pág. 41. Para Lucena como introductor del pensamiento italiano en Castilla, cf. una vez más DI CAMILLO, *loc. cit.*

enriquecidos por el comercio —ése que en Castilla era terriblemente sopechoso—, las ciudades eran los grandes centros comerciales y, por tanto, culturales. En Castilla no había sucedido esto. La burguesía, como tal clase, no existía en realidad, y los impulsos de la minoría conversa, que podría desempeñar ese papel, eran desoídos, para ser al final aniquilados. En tal ambiente, el surgimiento de un nuevo aire que trajera una nueva cultura era bastante difícil<sup>10</sup>. Por tanto, Lucena creció y —sobre todo— se educó en una sociedad bastante poco «moderna», valga la imprecisión del adjetivo. Sí, es cierto que Lucena, como converso, se adhirió a una corriente cultural un tanto larvada y soterraña, la más progresista —si no estoy cometiendo un pecado de anacronismo— de su tiempo, desarrollada por conversos<sup>11</sup>, pero es cierto que eso no era lo que se estaba desarrollando en Italia en esos momentos. ¿Qué fuerza consiguió arrastrar finalmente a Lucena? Creo que en el fondo pudo más la mentalidad que podríamos llamar «castellana» sobre la «italiana», como podemos ver espigando la obra de nuestro autor. Desde luego, hay un motivo fundamental: la formación de estos hombres se realizaba fuera de la cultura italiana, y cuando llegaban a Italia, «ya grandevos», como dice el propio Lucena, lo hacían con una visión cultural bastante clara y difícil de cambiar<sup>12</sup>.

Pasemos, como decía antes, a buscar la respuesta en la obra de Lucena, ya en la *Vita Beata*, ya en la *Epístola Exhortatoria a las letras*<sup>13</sup>.

Lucena sabía perfectamente a quién había que mirar: no duda en calificar a los interlocutores de su diálogo de «Petrarchas» (pág. 98), para enaltecerlos. Igualmente, a Juan de Mena le califica de «grand virgilista» (pág. 104), y le pinta, en famoso retrato, como a un auténtico hombre de letras:

Trahes magresçidas las carnes por las grandes vigílias tras el libro  
... el vulto pálido, gastado del studio... (pág. 119)<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Cf. RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS, BLANCO AGUINAGA y ZAVALA: *Historia Social de la Literatura española*, I (Madrid: Castalia, 1978), págs. 197-200.

<sup>11</sup> Esta producción «conversa» se preocupa por una serie de temas sociales, políticos y morales que también hallamos en la *Vida Beata*. Cf. el capítulo que aquí le dedico al tema, y la bibliografía aducida.

<sup>12</sup> La cita de Lucena es de *Epístola*, pág. 215, citado a su vez por FRANCISCO RICO, *Nebrija frente a los bárbaros* (Salamanca: Universidad, 1978), pág. 38, donde se comenta atinadamente este aspecto.

<sup>13</sup> A partir de ahora doy las páginas entre paréntesis. Me refiero siempre a las ediciones antes citadas, salvo que se especifique otra cosa. Especifico en el paréntesis cuánto cito la *Epístola*, cuando la cita es de la *Vita Beata* sólo aparece la numeración de las páginas.

<sup>14</sup> Cf. el breve comentario sobre Mena en RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS, BLANCO AGUINAGA y ZAVALA, *loc. cit.*, págs. 125-126.

Por otro lado, el Marqués de Santillana aparece pintado como un perfecto caballero letrado (pág. 121)<sup>15</sup>, y Alonso de Cartagena como un experto latinista traductor de Séneca (pág. 102). Es decir, se trata de dar importancia a los interlocutores según valores humanísticos. El latín, piedra de toque de la formación humanística, aparece tratado por Lucena de forma también humanística. Aparece como el saber fundamental, y su carencia es una lacra. Oigamos a Santillana:

Yo lo sé jo me mísero! Quando me veo defectuoso de letras latinas, de los fijos de los ombres me cuento, mas no de los ombres (pág. 102).

También es conocida la frase inspirada en una expresión de Eneas Silvio Piccolomini, Pío II, de quien Lucena fue familiar:

El que latín non sabe, asno se debe llamar de dos pies (*Epístola*, página 215)<sup>16</sup>.

Es representación del ideal humanista lo dicho por Lucena en estos párrafos, así como el hecho de escribir una defensa de la lengua romance (cosa que veremos en su debido lugar). Pero sucede que no hay ausencia de contradicciones en la obra de Lucena, y los elementos «tradicionales» —volviendo a emplear una construcción imprecisa— parecen prevalecer, hay muchas cosas que van contra los elementos modernos que, ni exhaustiva ni detalladamente, he repasado. Revisémoslas muy brevemente.

Hallamos un elemento sintomático: Lucena (pág. 122, entre otras) emplea en diversos lugares de su libro el razonamiento lógico por medio de silogismos, característico de los «bárbaros modernos»<sup>17</sup> nominalistas, odiados a muerte por los humanistas. Esto es demasiado grave para ser considerado un desliz —como puede serlo afirmar «Mayor gloria es bien fazer, que bien dezir» (pág. 103), aserto poco respetuoso para con la *eloquentia*—, al igual que las frecuentes enumeraciones caóticas de personajes clásicos, como la siguiente:

Gayo Fabricio repudió las ofrendas de Pirro, y el Africano renunció la herencia de Lelio Paulo en Quinto Máximo, su hermano. Sexto Peduceo, rey de los romanos, varón justo, fecho heredero universal de Grayo Ploçio, cavallero romano, sin testigo le rogó que a su mujer bolviese la heredad (pág. 106).

<sup>15</sup> Cf. PETER E. RUSSELL, «Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español del siglo xv», en *Temas de «La Celestina» y otros estudios* (Barcelona: Ariel, 1978), págs. 207-239, especialmente 213-216.

<sup>16</sup> Cf. F. RICO, *Primera Cuarentena y Tratado General de Literatura* (Barcelona: El Festín de Esopo, 1982), págs. 97-98, comentario de la expresión y su fortuna.

<sup>17</sup> Para ilustrar esto, cf. E. GARIN, «De las tinieblas a la luz: la conciencia de una revolución intelectual», en *Historia y Crítica de la Literatura española*, II, págs. 28-34, para lo que nos atañe, págs. 30-31.

Estas enumeraciones de carácter ejemplar (otros casos en págs. 102, 109, 112-113, 114, 125, 141, 167-168, 169-170) son muy frecuentes en la literatura del xv —por recordar dos casos a bote pronto, piénsese en Mena o Manrique—, y de honda raigambre medieval, como dice María Rosa Lida:

El concebir la Antigüedad como una galería de ejemplos para imitar o para evitar no es típicamente renacentista... la enumeración ejemplar es hija de la retórica medieval<sup>18</sup>.

En efecto: la Edad Media no se sentía distanciada de la Antigüedad, antes al contrario, se sentía continuadora, heredera de ésta. Hasta que la sociedad no cobre una clara conciencia de distanciamiento de la antigüedad clásica no habrá Renacimiento, pues éste supone emulación, no continuación ni —supuesto— perfeccionamiento, del mundo antiguo. Dicho de otro modo: a través de Mena no llegamos a Garcilaso.

Las cosas se van aclarando si llegamos al episodio del *Diálogo*, en el que el Marqués de Santillana defiende la beatitud de la vida contemplativa. Cuando pasa revista a unas muy peculiares siete artes liberales —y digo peculiares porque no coinciden con las del *trivium* y el *cuadrivium* tal y como se entendían tradicionalmente, y como las representaba, por ejemplo, Alonso de la Torre en su *Visión Delectable de la Philosophía y las Siete Artes Liberales* (h. 1430)<sup>19</sup>—, Lucena da como más importantes disciplinas despreciadas por los humanistas, y viceversa. Así, dice que la Teología «Es reyna y señora de las sciencias» (pág. 141), lugar que desempeñaba en la jerarquía de los humanistas la Gramática, a la que ni siquiera nombra Lucena, cuyo ideal de la retórica implica la mezcla de «esta sciencia con las leyes santísimas» (pág. 139), cosa que hubiera causado escándalo en la Italia culta de la época. Esto parece importante.

Antes hemos visto pasajes en los que Lucena valoraba el latín y consideraba falta grave su desconocimiento. Pues bien, en otros luga-

<sup>18</sup> Juan de Mena, *poeta del Prerrenacimiento español* (México: El Colegio de México, 1950), pág. 529. La mayoría de estas enumeraciones están en boca de Cartagena, el interlocutor más brillante y prestigioso, según lo pintó Lucena. Para el personaje central de los diálogos, cf. CUEVAS, *op. cit.*, pág. 52, en la que se habla del tipo de diálogo que más se identifica con el de Lucena.

<sup>19</sup> DE LA TORRE habla de Gramática, Lógica, Retórica, Aritmética, Geometría, Música y Astrología, las siete tradicionales, mientras que Lucena, por boca de Santillana, pasa revista a Retórica, Filosofía, Música, Poesía y Teología, llamadas «artes liberales» por Cartagena (pág. 142). La postura de DE LA TORRE (su obra está editada por A. DE CASTRO en *Curiosidades Bibliográficas*, Biblioteca de Autores Españoles, XXXVI (Madrid: Rivadeneyra, 1855), págs. 341-402) es también medieval: cita como ejemplos de gramáticos correctos a gramáticos nefandos para los humanistas: Ebrardo de Bethune, Alexandre de Villadei, etcétera. Sobre los gramáticos nefandos, cf. el cap. 1 de la obra de RICO citada en la nota 12.

res de la *Epístola* dice cosas que cualquier humanista habría condenado. Por ejemplo, «... y, por ende, por ser vos gramático, non penséis vos por eso ser sabidor» (*Epístola*, pág. 212), «Ca solo latín no es más saber que saber otra lengua, lo cual no solamente los omes, que aun las aves lo saben...» (*Ibid.*, pág. 212), y por último nos revela el alto motivo que fomenta el estudio de las humanidades:

Juega el Rey, todos éramos tahures; studia la Reina, somos agora estudiantes (*Ibid.*, pág. 216).

Ante este panorama, opino como Luis Gil:

[Lucena] enjuicia el estudio de la «gramática» desde una óptica estrictamente utilitaria... parece considerar a los consagrados a estos saberes como meros depositarios y docentes de un lenguaje extraño, cuyo verdadero alcance se les escapa... Lucena adoptaba frente a la «gramática» la altanera actitud de los «hombres de ciencia»<sup>20</sup>.

Y sabemos la importancia que la gramática tenía en los *studia humanitatis*.

Hay, para terminar, otro dato significativo: Lucena considera modelo de amor al saber al medieval Alfonso X (pág. 144).

Resumiendo, y para evitar extenderme más, diré que la obra de Juan de Lucena es fiel representante de un humanismo rudimentario que fue generado en la Castilla del xv por determinados autores que, heredando la tradición del saber feudal-eclesiástico-medieval y la tradición discursiva, aúlica y crítica de los Alonso de Cartagena, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Fernán Pérez de Guzmán, Alonso de la Torre, etcétera, cobraron además fuerte contacto en su madurez con las ideas nuevas que estaban vigentes en Italia. Esta postura, esta ubicación, puede ser importante para situar y comprender en ciertos aspectos la obra de Lucena, pero no en todos; detrás de problemas filológicos o culturales se hallan problemas políticos o sociales que seguramente interesaban más a nuestro hombre que aquéllos. Pero ésa es otra historia que veremos más adelante.

Tan sólo una apostilla. Más arriba dije que en el siglo xv surgía la mentalidad individual. Este hecho, certísimo y angustiosamente necesario, es de suma importancia: se ha roto el organicismo medieval en el que el hombre sólo importaba en tanto en cuanto integrante de un «todo» regido por Dios y el Rey. La valoración individual de la persona *per se* es rasgo genuinamente renacentista o, si se quiere, burgués, ya que la cultura y la sensibilidad renacentista sólo pueden surgir cuando se fragmenta el macizo mundo medieval y la perso-

<sup>20</sup> *Panorama social del Humanismo español* (Madrid: Alhambra, 1981), páginas 235-236.



na puede desarrollar su iniciativa. Es el mundo que aparece ya esbozado —con muy negras tintas— en *La Celestina*, el mundo en el que Lucena pudo escribir su *Vita Beata*, obra que es expresión de inquietudes intelectuales y sociales de un hombre individual (aunque representante e integrante a su vez de una «clase», vid. más adelante).

## 2. ALGUNAS BREVES NOTAS SOBRE EL IDIOMA CASTELLANO Y SUS PALOS DE CIEGO

En mi primitiva concepción de este trabajo, el presente punto, aun siendo breve, iba a tener un desarrollo mayor del que aquí le doy. Por motivos de espacio, me limitaré a exponer mi tesis y a citar parte de la bibliografía pertinente.

Juan de Lucena refleja en su *Vita Beata* perfectamente las preocupaciones por la lengua que eran comunes en los escritores del siglo xv. El origen de la cuestión es la superioridad «cultural» del latín, frente al «bajo» romance castellano. Por eso, se intenta acercar lo más posible el castellano al latín<sup>21</sup>. Lucena alcanza este aspecto, y su diálogo está lleno de quiasmos, frases con el verbo pospuesto, cultismos léxicos y sintácticos, etc. Realicé una pequeña lista de estos casos, pero creo que cualquiera que se acerque a nuestra obra podrá hallar muestras abundantes. Tan sólo señalo alguno de los más espectaculares. Así, por ejemplo, la adaptación al castellano de una construcción de infinitivo no concertado, absolutamente latinizante: «... no puedes negar los reyes y los príncipes *ser beatos*» (pág. 107). También es significativo que el vocablo empleado en vez de «labrador» sea «terricola» (p. 129), etimológicamente correctísimo. También es curiosa la intoxicación clásica que denotan frases o sintagmas como «Honor pare artes» (pág. 145), significativa y correcta al tiempo en castellano y latín. Así, también resulta sorprendente aludir, siguiendo el modelo grecolatino, a la batalla de Olmedo como «la batalla olmedónica», (página 131), equivalente a, por ejemplo, «la batalla maratónica» (ἡ μαρατονική μάχη), construcción griega, o la latina «bellum gallicum»<sup>22</sup>.

Aparte de lo ejemplificado hasta ahora en la *Vita Beata*, hay otro aspecto digno de consideración: este «seguimiento» feroz de la lengua latina coincide con un intento de dignificación del romance, abriendo el camino a esa lengua que acabará siendo, en frase famosa, «compañera del Imperio». Lucena pone en boca de Santillana una alaban-

<sup>21</sup> Cf. las magistrales páginas de RAFAEL LAPESA en su *Historia de la Lengua Española* (Madrid: Gredos, 1981, 9.<sup>a</sup>), cap. X, para el aspecto que ha motivado esta nota, cf. págs. 267-271.

<sup>22</sup> Hay muchísimos más casos. Aparte del citado trabajo de LAPESA, cf. el ya citado artículo de MORREALE, págs. 9-20.

za a un parlamento de Cartagena, en la que dice que «Nuestro romance, señor obispo, ageno de moral philosophica lo pensaba. Tú agora, ni grecas letras, ni latinaz feziste fazerte mengua» (págs. 101-102). De hecho, si observamos las obras de Lucena, hallamos que la *Vita Beata* es aquella en la que más se nota «... el forcejeo del idioma para absorber un léxico extraño», según dice M. Morreale<sup>23</sup>. Más adelante, en su *Epístola* o en su *Tractado de los Gualardones*, obras más tardías, el romance se muestra más natural, más libre, camino de la prosa de los primeros años del xvi, de un Guevara o un Pero Mexía, por ejemplo<sup>24</sup>.

### 3. REFERENCIAS A LA VIDA CASTELLANA DEL SIGLO XV EN EL DIÁLOGO DE VITA BEATA

Decía más arriba que la *Vita Beata* es una obra vinculada a su tiempo. Esta vinculación es directísima, y el autor no deja de tomar una clara postura ante ese tiempo, ante esa realidad. Esto es lo que nos va a preocupar hasta el fin del trabajo: la relación entre Juan de Lucena, hombre y escritor, y su tiempo, la sociedad en la que vivía y sus contemporáneos, todo contemplado a través de sus obras.

En este punto quiero revisar las alusiones directas que en la *Vita Beata* aparecen referidas a personajes y sucesos contemporáneos de Lucena. Quizá la enumeración sea un poco deslavazada, pero creo que puede ser significativa del interés que Lucena tenía por todo lo que estaba sucediendo a su alrededor. Esto será tratado por extenso en el próximo punto; sea éste la base para aquél.

La primera vinculación la establece Lucena al comenzar su obra, en el prólogo, ya que se la dedica al rey Enrique IV. Lucena estuvo con anterioridad al servicio de Juan II y del papa Pío II<sup>25</sup>. A ellos hay también alusiones importantes, unas las veremos aquí y otras cuando abordemos las relaciones de Lucena con la religión. En la página 110, por ejemplo, se alude a Juan II, tratándole con gran reverencia y calificándole de «santo». Se habla también, y de forma muy elogiosa, de Alvaro de Luna (págs. 117-118), «grand condestable». Lucena parece ser sincero al alabar a Juan II y al condestable Luna, ya que coinci-

<sup>23</sup> *Art. cit.*, pág. 9.

<sup>24</sup> Cf. LAPESA, *op. cit.*, págs. 274-277. Hay muchos ejemplos de todo esto que no aduciré. Tan sólo, como muestra, un par de botones. En primer lugar, una similitud que bien pudiera haber salido de la pluma del obispo Fray Antonio de Guevara: «Sabes sy es *probado*, y jamás *reprobado*;...» (pág. 120). O bien la siguiente, muestra también de los juegos conceptuosos gratos a Guevara: «... mas tu colación, *Luçena*, que basta por buena *çena*, ...» (pág. 176). Más sobre el estilo de Lucena y Guevara en LAPESA, *art. cit.*, págs. 143-144.

<sup>25</sup> Cf. Angel ALCALÁ, *art. cit.*, pág. 109.

dían en el afán antinobiliario<sup>26</sup>. Sabemos que Luna luchó infructuosamente contra la levantisca nobleza que Lucena critica en su *Vita Beata*, esa que era mal endémico en el siglo xv. Lucena hace una alusión clarísima al hablar de hombres ilustres de otros tiempos:

A éstos, a éstos pues la felicíssima fama se deve, que por el bien común derraman su sangre, y no los quentre sy, por temas particulares, como canes se remorden, y como cuervos sacan el oio a su rey: a los quales, por honor, vituperio y por girmalda les es devida la croça (pág. 123).

Hay otra alusión, también durísima y feroz, páginas más adelante:

Cosa divina, digna de admiración, que pueda un pastor con los brutos lo que con los razonables los reyes no pueden (pág. 131).

La imagen era perfectamente clara: el anónimo glosador del manuscrito de la obra anota al margen: «inçidència» (fol. XII vto.), es decir, el dardo de Lucena daba perfectamente en el blanco.

La imagen, además, si atamos cabos antinobiliarios, debe llevarnos a pensar en las *Coplas de Mingo Revulgo*: el tema del pastor y el rebaño, *mutatis mutandis*, aparece en los dos sitios como simbolización de la situación de los poderosos. El círculo se cierra si seguimos adelante:

En la batalla olmedónica las fuerças rebelles ya tú viste do pararon. El rey de Navarra, fugado; el infante, su hermano, ferido de muerte; éste, preso; aquél, muerto; estotro, fuydo; rotos, estragaçados, en tal manera se perdieron, que la Francia, la Germania, la Ytalia, persanos, arménicos y fasta los indios, los cantan por panadera (página 131)<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Sobre Juan II y Alvaro de Luna, y su antinobiliarismo, cf. PIERRE VILAR, *Historia de España* (Barcelona: Crítica, 1982, 15.<sup>a</sup>), pág. 38. Sobre esa misma actitud en Enrique IV, con quien también —parece— simpatizaba Lucena, cf. Jaime VICENS-VIVES, *Aproximación a la Historia de España* (Madrid: Salvat-Alianza, 1970), págs. 103-104.

<sup>27</sup> Cf. LAPESA, *art. cit.*, pág. 126. Para una caracterización de la llamada poesía de protesta y su relación con su tiempo, cf. los dos trabajos de Julio RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS, *Poesía de protesta en la Edad Media castellana* (Madrid: Gredos, 1968) y *Poesía crítica y satírica del siglo XV* (Madrid: Castalia, 1981), sobre todo el primero, obra ya casi clásica sobre el tema. Es interesante esta mención de las *Coplas de la Panadera*, y sería interesante rastrear en el siglo xv las menciones hechas a este tipo de obras, para conocer su fama, difusión e influencia. Se me ocurre también que la concepción de «protesta» que cobra la *Vita Beata* en algunos pasajes puede recordarnos al *Mingo Revulgo*, sobre todo, de entre los poemas de protesta. Es un tema que no puedo desarrollar aquí. Lo dejo en mero apunte. Puede ser inquietante y curioso echar un vistazo al prólogo que Hernando DEL PULGAR sitúa al frente de sus *Glosas a las Coplas de Mingo Revulgo*, en especial a los dos primeros párrafos. Cf. ed. J. Domínguez Bordona (Madrid: La Lectura, 1929), pág. 160. De todos modos, merece verse esta cuestión con calma.

Creo que la alusión a este feroz poema y a la batalla que le dio lugar son significativos. Lucena se alinea claramente en el bando antinobiliario, el de Juan II y Enrique IV, el bando que apoyaba a y era apoyado por los conversos, el bando que al final sucumbió ante los embates de la nobleza, ahogado por fin —o en apariencia— por los Reyes Católicos<sup>28</sup>.

Otro tema abordado por Lucena es uno de máxima actualidad en su tiempo: la finalización de la Reconquista. Podemos leer en la página 113:

Estudian otro sy los reyes la guerra començada fenesçer: qui mete la mano al aratro y torna atrás, siembra mucho y recoge poco: los príncipios de la guerra son ásperos, e inçiertos los fines: es pero peor temerla que tenerla.

La alusión, por si no quedaba suficientemente clara, es explicada por el glosador del manuscrito a la perfección:

Al tiempo quel actor este diálogo conpuso, el rey Henrrico, a quien lo dirige con diligen[te] deseo, començó de conquistar el regno de Granada y fazerle guerra, y por ende dize confortándolo a la seguir: «Qui mete la mano al aratro...» fol. IX vto.).

Sin duda, el tema de la finalización de la Reconquista era un tema que suscitaba interés y apasionamiento. Da cuenta de ello la glosa que hallamos en el fol. XXXV rto. del manuscrito:

En la vega de Granada díxolo el auctor por tomar ocasión de se quejar de tanta pereza y de tamaña (*ilegible*) como los reyes y los pueblos de España sostienen en sostener (*sic*) a Granada grande ignavia. Es por çierto suffri la guija en el çapato y en la barva dexar colgar el moco de hombres que ny el daño curan, ny sienten de honrra; y por ende sigue luego el obispo.

Y esa respuesta anunciada del obispo —que aparece significativamente anotada al margen en el manuscrito con la palabra «Inçidencia», como en el caso visto anteriormente— es la siguiente:

¡Qué gloria de rey! ¡Qué fama de vassallos, qué corona de Spaña, sy el clero, religiosos y sin regla, fuesen contra Granada, y los cavalleros con el rey erumpiesen en Africa! (pág. 148).

En efecto: la finalización de la Reconquista era sentida como una necesidad absoluta por Lucena y por bastante más gente en su época. Desde luego, había unos motivos muy determinados que intentaré analizar en un capítulo venidero, al tratar de la postura crítica de Lucena. Queden aquí, momentáneamente, los datos.

<sup>28</sup> Cf. VICENS VIVES, *op. cit.*, pág. 113.

Hay más alusiones a la vida castellana del siglo xv en la *Vita Beata*, bastante ilustrativas a la hora de conocer cuáles eran las preocupaciones y problemas de las gentes de aquel tiempo. Por no extenderme más, no haré un recuento exhaustivo de esas alusiones, pero no dejaré de comentar algunas. M. Morreale señaló un detalle muy significativo que, aunque sea por omisión, nos habla de cómo era Castilla. El *Diálogo* de Fazio que sirve de modelo a Lucena tenía un episodio dedicado a los «ciudadanos opulentos», léase la burguesía. Pues bien, Lucena, al adaptar la obra del autor italiano, se salta este capítulo. Es decir, Lucena, conocedor de Castilla e Italia, sabe que esas consideraciones sobre la burguesía italiana, firme y consolidada, no son aplicables a la naciente burguesía castellana, todavía —y por bastantes años— fragil<sup>29</sup>.

He de hacer notar, por último, dos temas de gran importancia en la Castilla del XV, que aparecen de manera tan interesante en este libro que trataré por extenso de ellos en el próximo punto. Los dos temas en cuestión son el clero y la preocupación por el linaje y todo lo que ésta trae consigo. El primero se trata especialmente en las páginas 146-156; el segundo se trata en diversos lugares del libro, pero destaca la reflexión hecha sobre él en las páginas 132-133.

En suma, concluiré diciendo que Lucena, al escribir su *Diálogo*, erudición moralizante acerca de qué cosa sea la vida beata, no se pierde en vaguedades teóricas ni en consideraciones abstractas única y exclusivamente. La reflexión moral no es lo único de esta obra: Lucena, como dice A. Alcalá, tiene otras intenciones:

El tema de la felicidad no parece servir sino de pretexto para una crítica social y la manifestación de una interna tensión religiosa... [El diálogo de Lucena es] una emocionante muestra del conflicto de las corrientes de ideas en el alma, a la vez alerta y sabia de un converso castellano a fines del siglo xv<sup>30</sup>.

Estos pasajes aducidos aquí a guisa de datos para favorecer esta interpretación son irrefutables: la vida de la Castilla del xv no es ajena en absoluto a la obra de Lucena. A partir de ahora intentaré explicarlo con mayor profundidad.

#### 4. JUAN DE LUCENA O LA CONCIENCIA CRÍTICA DE UN CONVERSO

Nos consta inequívocamente la condición conversa de Juan de Lucena. Ángel Alcalá dice que era hijo del médico —profesión más que

<sup>29</sup> MORREALE, *art. cit.*, pág. 6.

<sup>30</sup> *Art. cit.*, pág. 110.

reveladora— del marqués de Santillana, el doctor Martín de Luna, significativamente apodado «el macabeo»<sup>31</sup>. No pienso que el hecho de ser converso obligue a hacer ciertas cosas e impida hacer otras, pero sí resulta evidente —salvo para «recalcitrantes»— que los conversos en el siglo xv tuvieron un papel importante, dado su carácter de minoría con una especial conciencia crítica y unas preocupaciones culturales y sociales que no tenían otros grupos. Como dice un discípulo de don Américo Castro:

Ser cristiano nuevo suponía en el siglo xv para la mayor parte de ellos el estar encuadrados en un panorama de vivísimas urgencias vitales, ante las que les era forzoso adoptar unas actitudes intelectuales y, lo que era mucho más grave, una norma de conducta. El conocimiento de esas reacciones es lo que, a su vez, puede ayudarnos mucho para perfilar el contorno de una personalidad en el sentido de una obra creadora<sup>32</sup>.

Seguramente ese papel superior en el terreno cultural asumido por los conversos produjo algo muy peculiar y muy triste como consecuencia: un odio y una reticencia feroz ante todo lo que fuera saber o cultura<sup>33</sup>. La situación de los conversos en el siglo xv era muy dura, preludio de todo lo que se iba a desencadenar a continuación en el paso del xv al xvi. Juan de Lucena refleja en su obra ese descontento, ese desasosiego que todo converso sentía en su época, y además radiografía críticamente la vida del siglo xv. Veamos con cierto detalle esa posición crítica de Lucena, basada sobre todo en dos temas: el linaje y la religión.

La preocupación por el linaje en la obra de nuestro converso es fundamental. Ya de entrada sitúa como «director» del diálogo a un converso ilustre, Alonso de Cartagena, obispo de Burgos. Las menciones al tema son continuas. Así, en la página 117 podemos leer:

<sup>31</sup> ALCALÁ, *art. cit.*, pág. 109. En este artículo, el autor realiza una rigurosa investigación histórica sobre el personaje de Juan de Lucena realmente interesante.

<sup>32</sup> FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato* (Madrid: Real Academia Española, 1974, 2.ª), pág. 44. Sobre los conversos y su problemática social, cf. ANTONIO DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Los judeoconversos en España y América* (Madrid: Istmo, 1978), págs. 17-27. La obra de Américo CASTRO es imprescindible para estudiar este problema, casi en su totalidad. Para los conversos como minoría culta, crítica y áulica, véase *La Realidad Histórica de España* (México: Porrúa, 1982, 8.ª), pág. 64 *passim*, y *De la Edad Conflictiva* (Madrid: Taurus, 1976, 4.ª), págs. 144-146. Sería interesante también cf. el capítulo X de *España en su Historia* (Barcelona: Crítica, 1983, 2.ª), págs. 447-555, repaso exhaustivo de la cuestión judía.

<sup>33</sup> Cf. A. D. DEYERMOND, *Historia y crítica de la literatura española, I* (Barcelona: Crítica, 1980), pág. 392. Tomando la situación desde el otro extremo, dice Castro: «Para las clases cultas el descender de los hebreos valía como una ejecutoria de nobleza». (*Aspectos del vivir hispánico, op. cit.*, pág. 90, nota 104).

¡Oh ignorantes!, no miran que la nobleza nasce de la virtud y no del vientre de la madre...

Esta idea, defendida constantemente en la literatura conversa del siglo xv, aparece, por ejemplo, en *La Celestina*:

Areúsa.—Ruín sea quien por ruín se tiene. Las obras hacen linaje, que al fin todos somos hijos de Adán y Eva. Procure de ser cada uno bueno por sí, y no vaya a buscar en la nobleza de sus pasados la virtud<sup>34</sup>.

Y también en las *Letras* de Hernando del Pulgar:

E hauemos de creer que Dios fizo ommes e no fizo linajes en que escogiessen, e todos fizo nobles en su nascimiento<sup>35</sup>.

Esta idea fue formulada por primera vez por Boecio, *De Consolatione Philosophiae*, III, 6, y arraigó con especial fuerza en la Península. Juan Rodríguez del Padrón, al tratar el tema, se mostrará detractor de esta idea<sup>36</sup>. No había, ni mucho menos, unanimidad sobre esto, tema absolutamente candente en el siglo xv. Los conversos, una vez suscitada la obsesión por la limpieza de sangre, la hidalguía y la honra, tratarán de defenderse. En primer lugar, intentaron «trasladar» su nobleza de extracción hebrea a su nuevo *status* de cristianos. Américo Castro estudia el caso de Diego de Valera, caso de un afán desmedido por «trasladar» la nobleza a través de un cambio de religión, para no acabar siendo uno más<sup>37</sup>. Y es que

Como parte del pueblo electo por Dios para ser suyo, el judío se sentía hidalgo por naturaleza, como más tarde harían los cristianos españoles del xvi<sup>38</sup>.

En la *Vita Beata* esta cuestión aparece tratada con particular entusiasmo (y, una vez más, anotada como «inçidençia» por el glosa-

<sup>34</sup> Ed. de D. S. Severin (Madrid: Alianza Editorial, 1983, 9.\*), pág. 146.

<sup>35</sup> Ed. de J. Domínguez Bordona (Madrid: La Lectura, 1929), pág. 73. Otros testimonios en RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS, *Poesía crítica y satírica del siglo XV*, *op. cit.*, págs. 21-22.

<sup>36</sup> Juan RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, *Cadira de Honor*, págs. 264-266 de las *Obras Completas*, ed. de César Hernández Alonso (Madrid: Editora Nacional, 1982), Cf. María Rosa LIDA, «Juan Rodríguez del Padrón: vida y obras», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, VI (1952), págs. 313-351, especialmente pág. 347. Cf. también Antonio PRIETO, Introducción a su edición del *Siervo Libre de Amor* (Madrid: Castalia, 1980), págs. 21-22. En este lugar Prieto nos remite a un texto de Lucena recogido en el *Cancionero castellano del siglo XV*, I (Madrid: Bailly-Ballière, 1912), pág. 117. Esta referencia no es cierta, pues no hay obras de Lucena recopiladas en dicha obra.

<sup>37</sup> Cf. *España en su Historia*, *op. cit.*, págs. 540-541, y *De la Edad Conflictiva*, *op. cit.*, págs. 143-144.

<sup>38</sup> *De la Edad Conflictiva*, *op. cit.*, pág. 143.

dor). A una alusión malévolamente de Juan de Mena responde el obispo Cartagena, hablando de su natural converso:

No pienses correrme por llamar los ebreos mis padres. Sonlo, por cierto, y quiérollo; ca si antigüedad es nobleza ¿quién tan lexos? Sy virtud, ¿quién tan çerca?... ¡O immortal Dios! Todos los oprobrios son ya transmutados en gloria, y la gloria contornada en denuesto... agora ya sy alguno desçiende dellos, de los eneydos, troyanos, de los grecos, agamenitas, de los godos, germánicos, o de los doze pares de Francia, sea quan viçioso sea, es gentil hombre, poco menos equal con Apolo; y sy de los davitas, de los levitas, de los machabeos o de los doze tribos de Israel, sea quan virtuoso, quant lexos de viçio sea, vaya, vaya, ques marrano; poco más baxo quel polvo. Infieles christianos que tal dizen, ¡marrados tengan los ojos! (págs. 132-133)<sup>39</sup>.

La cita es larga, pero significativa. Y la interpretación que hace el glosador, inequívoca:

Padre de Ysach fue Abraham, y David fijo fue de Ysay. Dixo aquí el auctor «tus padres, etc.» por tomar ocasión de increpar los infieles christianos que fazen diferencia entre los conuertidos y los nascidos. (fol. XXIII rto.)

Este texto tiene dos cosas interesantes: por un lado, esa nobleza hebrea «hereditaria»; por otro lado, esa queja ante la discriminación que los cristianos viejos hacían a los convertidos. La primera cosa puede resultarnos chocante, pero tiene su explicación. La obsesión por el linaje y su pureza es de origen hebreo<sup>40</sup>. De hecho, en este texto, Cartagena hace una defensa de su linaje que pasa por la desacreditación de los demás, por ser impuros y de menos abolengo. Abolengo cifrado en la cercanía al propio Cristo, cercanía que no sospechaban se les fuera a volver en su contra, como sucede en un testamento segoviano en el que se dice que un sujeto es de la peor especie judía, ya que «... un judío de quienes descienden fue el malvado hombre que cuando crucificaron a Cristo Nuestro Señor llevaba delante de la cruz la trompeta y la iba tocando como si fuera pregonero...»<sup>41</sup>.

La obsesión por el linaje de la que hemos hablado se transmitió a la casta cristiana con los resultados que conocemos, la Inquisición y demás. Los conversos también mantuvieron claramente esa concien-

<sup>39</sup> Defensas de la casta judía como la presente hallamos en la *Comedia Thebayda* y en el *Espejo de verdadera nobleza*, de Diego DE VALERA. Cf. María Rosa LINA, «Para la fecha de la *Comedia Thebayda*», en *Estudios sobre la literatura española del siglo XV* (Madrid: Porrúa Turanzas, 1977), págs. 325-326.

<sup>40</sup> Cf. Américo CASTRO, *La Realidad Histórica de España*, op. cit., págs. 37-40; *España en su Historia*, op. cit., págs. 513-516.

<sup>41</sup> Citado por J. RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS, BLANCO AGUINAGA e I. M. ZAVALA, op. cit., I, pág. 204.



cia<sup>42</sup>, por lo que no nos puede extrañar —sí sorprender— que en un momento dado el peor enemigo para un converso sea otro converso. Recuérdese la condición conversa de Torquemada, por ejemplo<sup>43</sup>. Lucena rechaza en su obra con toda fuerza la división de la sociedad por motivos de sangre o casta. Puede parecer paradójico afirmar esto después del alegato del obispo, pero en la página 161 de la *Vita Beata* leemos, puestas en boca del propio Lucena (significativo) las siguientes palabras:

¿Quáles suyos ni cuáles agenos? Una ley, una fe, una religión, un rey, una patria, un corral y un pastor es de todos.

Lucena responde aquí a una alusión del obispo, relativa a la conciencia de los conversos como grupo. Es lógico que Lucena, como otros conversos, defendiera una sociedad sin distinciones ni clases, ya que en un momento dado vieron a qué lado quedarían de la división<sup>44</sup>. Espero volver sobre esta cuestión:

Juan de Lucena no pudo comprender nunca, seguramente, esa persecución, esa discriminación por motivos de casta. Muestra de la oposición de Lucena es una carta escrita en el ocaso de su vida a los Reyes Católicos en la que se quejaba del trato impropio de seres humanos que recibían los procesados por la Inquisición. Lamentablemente no conservamos la carta, pero podemos conocer su contenido indirectamente, por alusiones del proceso al que fue sometido Lucena. Esa carta, como dice Lapesa,

... Rebosa espíritu de caridad. Lucena sentía el Evangelio como doctrina de amor que debía propagarse con suavidad, no imponerse por la fuerza. Creía nulo el bautismo recibido bajo compulsión terrífica; y basándose en ello pedía que los judaizantes no fueran castigados como herejes, porque en realidad nunca habían sido cristianos<sup>45</sup>.

El atrevimiento de Lucena tuvo un premio muy amargo: se libró en un principio de la condena inquisitorial por sus antiguos cargos cerca del Papa en Roma<sup>46</sup>, pero terminó cayendo en desgracia: consta documentalmente que murió en Roma, exiliado, que los huesos de

<sup>42</sup> Cf., por ejemplo, PÉREZ DE GUZMÁN, *Generaciones y Semblanzas*, ed. de J. Domínguez Bordona (Madrid: Espasa-Calpe, 1954), págs. 91-94, donde en la semblanza de Pablo de Santa María, padre de nuestro Alonso de Cartagena, se hace un feroz ataque a los falsos conversos.

<sup>43</sup> Cf. CASTRO, *De la Edad Conflictiva*, *op. cit.*, pág. 81; *La Realidad Histórica de España*, *op. cit.*, págs. 45-46.

<sup>44</sup> MORREALE, *art. cit.*, pág. 8.

<sup>45</sup> *Art. cit.*, pág. 135. LAPESA hace la historia de esta cuestión, edita la carta en que Alonso Ortiz respondió a Lucena, y a partir de ésta, trata de reconstruir la carta de Lucena. Es un tema que no trato aquí por extenso por motivos de espacio.

<sup>46</sup> LAPESA, *art. cit.*, pág. 135.

su padre fueron exhumados y quemados por la Inquisición en Toledo, y probablemente también los de su madre<sup>47</sup>. El Juan de Lucena vinculado al poder real, protonotario apostólico y embajador, que tuvo la fortuna de expresarse con cierta libertad en la *Vita Beata*, vio cerrada violentamente su boca pocos años después, y la mano inquisitorial cayó sobre él. ¿Qué había sucedido? Casi nada: en un lapso de apenas treinta años, los conversos habían pasado de ser la minoría cercana al poder o relacionada con él y con las riquezas a ser el objetivo preferido de la Inquisición, creada en 1480. El testimonio que Lucena nos ofrece con su vida es más ilustrativo sobre el problema converso que todas las menciones que a él hacen referencia en su obra, y son bastantes.

Otro de los temas que mereció la atención del espíritu crítico de Lucena fue el del clero y la religión, temas que parecen ser constantes en la literatura castellana y española de todos los tiempos. La atención crítica ante estos dos temas es especialmente intensa en el caso de Lucena, ya que, como dice Lapesa, «Como venidos de fuera [los conversos], percibían mejor que los cristianos viejos los contrastes entre el espíritu y la práctica rutinaria»<sup>48</sup>.

Debo decir, ante todo, que hay que distinguir entre la postura de Lucena ante la religión y su postura ante el clero. En ambos aspectos se muestra muy crítico, pero son cuestiones separadas, aunque al final terminen encontrándose.

Comenzaremos por la crítica hecha al clero. En el diálogo de Fazio, que sirvió de modelo a Lucena (vid. *supra*), ya se hallaba la sátira anticlerical, una sátira poco menos que costumbrista, sin exceder de los límites habituales. Por eso Di Camillo cree que la sátira que hallamos en Lucena es pura trasposición del modelo del italiano, sin mayor enjundia<sup>49</sup>. Lo que sucede es que, en contra de lo que piensa Di Camillo, Lucena modifica muy considerablemente ese episodio de Fazio en muchos aspectos, variando su intención y acendrando su espíritu crítico. Así, como nota Paz y Melia<sup>50</sup>, Fazio no criticaba ni a cardenales ni a papas, y Lucena acentúa su crítica precisamente al hablar de ellos: en lo que toca a la crítica a los sacerdotes, al bajo clero, el tono de ambos es idéntico. Y es curioso: cuando Lucena habla del papa como persona lo hace de forma muy elogiosa. No en vano estuvo a su servicio, y nos consta su agudeza como escritor (*Vita*

<sup>47</sup> Cf. ALCALÁ, *art. cit.*, pág. 121.

<sup>48</sup> *Art. cit.*, pág. 124.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, cap. VII, pág. 245. Pero cf. págs. 248-251.

<sup>50</sup> *Op. cit.*, pág. XIV.

*Beata*, pág. 156) y sus afanes por organizar una cruzada contra el turco, en cuyos preparativos, en la ciudad de Ancona, le sorprendió la muerte. El hecho de la cruzada puede tener cierto interés a la hora de comprender mejor la simpatía de Lucena hacia Pío II: recordemos las ansias de reconquista reflejadas en la obra que nos ocupa.

¿Por qué, entonces, la crítica al papado? A Lucena lo que no le gustaba era el enorme poder terrenal que tenía la Iglesia. Dice el marqués de Santillana al obispo Cartagena:

Sy son obispos o arçobispos, todos los grandes, fasta el rey, les fazen gran reverençia... El obispo tiene súbditos; el arçobispo, súbditos y sufragáneos. No dirás, pues, por éstos, no les basta la renta. Todos fazeyz, pese a la tierra, vida más que real. Soys servidos con çerimonias de rey (pág. 148).

Y, refiriéndose al Papa, dice de nuevo el marqués:

La imperial y real dignidades son menores de la suya: todos le obedesçen... Sy aquéllos han potestad en los cuerpos, *éste también*, y en las ánimas... Viven los pontífices en tanto triumpho quanto vemos: corte, por veynte reyes; palaçios areados, más que pompeos (página 153. Subrayado mío).

El propio obispo Cartagena lo reconoce sin ningún tipo de reserva:

Por eso que fazen los reyes, fazen los cardenales esotro. Constantino, imperador santíssimo, pensando exaltar iglesia, derrocóla: doctóla de quanto vees en poder de Silvestro, pontífice: luego nascieron las pompas, los faustos y vanidades que dizes. En el mesmo día dotival resonó por el ayre: ¡O veneno vertido en el saçerdoçio! No mintió por cierto su çeleste vox qui la embió (pág. 152).

La crítica de Lucena es implacable y, desde luego, no parece tónica: se halla más cerca de la que años después formularía un Alfonso de Valdés que de la realizada por —es un ejemplo— López de Ayala en su *Rimado de Palacio*<sup>51</sup>. Hay, como ya dije, en la *Vita Beata* una crítica más «convencional», menos radical:

Dime, ¿los saçerдotes y clérigos pueden bevir no beatos? Son ministros de Dios, claveros de nuestras ánimas, y de nuestras culpas porteros, viçiosos, abundosos y holgados, cogen sin trabajar... buena casa, buena mula, comadre buena, bien vestidos, bien arreados... libres de reales imposiciones, de populares repartimientos exemptos... De bóvilis bóvilis comiendo y nunca escotando, gordos y regordidos viven y más que beatos (pág. 146).

El propio obispo reconoce la carencia de buenos religiosos y la corrupción que reina entre el clero:

<sup>51</sup> Cf. LAPESA, *art. cit.*, págs. 124-125.

Sy fuesen ministros de Dios, no tendrían quanto dizes (pág. 147).  
 Quien, general; quien, provincial; quien, ministro; quien, procurador; quien, guardián; quien, vicario; quales, clérigos... sy alguno dellos es observantissimo religioso que todo esto despreçia, jamás una hora está sin guerra (pág. 159).

La frase clave para esto la pone Lucena en boca del obispo, y es toda una provocación:

Fazemos tan reprobado bevir, que no syn razón la lengua secular lo maldize. De cómo lo consentys me maravillo... (pág. 154).

¿Cómo emplear ese poder inmenso de esta inmoral iglesia? La solución de Lucena es espectacular:

¡Qué gloria de rey! ¡Qué fama de vasallos, qué corona de España sy el clero, religiosos y sin regla, fuesen contra Granada, y los cavalleros con el rey erumpiesen en África! (pág. 148).

Esta revisión del tema en la *Vita Beata* es ciertamente limitada. Da por sí sólo para un gran número de páginas, por lo que no lo trato profundamente. En un extremo que la crítica no ha abordado —si acaso, el artículo tantas veces citado de Lapesa—, y creo que es importante.

Pero hay otro aspecto que me interesa más en las relaciones literarias de Lucena y la religión. Lucena hace una crítica muy fuerte de la religión basada en los formalismos, en el boato exterior de la Iglesia. Por este camino desembocamos en la otra preocupación de Lucena que enuncié en la página 17: la religión y la fe como algo vivo e íntimo, lejos de una actitud vacía y de conveniencias. Refiriéndose al tiempo de los apóstoles y a la actualidad, dice Lucena:

Aquéllos dexaron quanto tenían por Christo; nosotros buscamos más que tenemos. Lo que humildat y pobreza ganaron, van perdiendo nuestras pompas. Quanto augmentaron ellos la fe, tanto nosotros diminuyamos. Subiéronla fasta la raya; deçendémosla fasta el culón (pág. 150).

La crítica a este aspecto de la religiosidad es especialmente fuerte en la *Epístola exhortatoria a las letras* (pág. 213):

... Porque Dios entiende la habla del corazón, que es una a todos los omes y a todos los ángeles. Todos hablamos en la voluntad un lenguaje y non más, por el cual entendemos a nos mesmos. Este entien-de Dios, y no el de los labios, que fue hallado para que unos a otros nos entendamos. Pues si el corazón destos non entiende lo que dizen sus labios, siguese luego que Dios tampoco lo entiende.

Lucena critica aquí (y en otro lugar de la *Epístola*, pág. 212) un hecho frecuentísimo: la degradación de la oración en pura repetición de fórmulas vacías. Estas posturas críticas y reformistas (pues reformista es la *Epístola*, y reformadora la intención de la carta a los Reyes Católicos) son las que han permitido a ciertos críticos calificar a Lucena de pre-erasmista<sup>52</sup>. Es un punto un tanto peliagudo, pues colocar carteles, aparte de no ser demasiado útil, puede ser complicado y deformador. Lo que sí es meridianamente claro es que el converso castellano Juan de Lucena no estaba de acuerdo con esa religión que había abrazado más o menos de buen grado: buscaba sus defectos, los analizaba, criticaba, aspiraba que se corrigieran ciertos hábitos de los fieles y se lograra una religiosidad más auténtica y un clero libre de corrupción. ¿Erasmismo? ¿Iluminismo? ¿Protestantismo? Marcel Bataillon nos da una pista:

No es ciertamente pura casualidad el que todos los alumbrados cuyos orígenes familiares nos son conocidos pertenezcan a familias de de cristianos nuevos<sup>53</sup>.

Parece que la religiosidad que buscaba Lucena se hallaba —sin colgar etiquetas— en los aledaños de los presupuestos de la *devotio nova*, en esa corriente que transformó efímeramente la España del siglo XVI. ¿Erasmismo *avant la lettre*? Es posible<sup>54</sup>.

Hallamos también una peculiaridad en la religiosidad de Lucena que nos remite a su pasado hebraico, del que no puede o no quiere desligarse totalmente. En la *Vita Beata*, cuando habla de la vida eterna —única en la que es posible ser «beato»—, traza una extraña teoría en la que la inmortalidad del alma queda bastante malparada.

Toda cosa se convierte en su prima natura. Lo fecho de nada en nada, y lo de algo, en aquel mesmo ser conviene que venga, ellos mesmos lo dizen. Pues sy los ángeles y las ánimas son creadas, son mortales por consiguiente. Quando son pero con Dios, han tanta delectación contemplando su eternidad, que las mantiene inmortales: tanto no mueren como vive la causa de su bevir... Privados de aquella contemplación sy fuesen, morrían in sempiternum... Sólo Dios non fue fecho, ni por consiguiente mudable puede ser (pág. 174).

Si consideramos la no creencia de los judíos en la vida eterna, podemos comprender mejor esta extraña teoría. El autor concilia con cierta precariedad su antiguo creencia y su nueva religión<sup>55</sup>. La in-

<sup>52</sup> Así, Angel ALCALÁ, *art. cit.*, págs. 129-130; LAPESA, *art. cit.*, pág. 126; DI CAMILLO, *op. cit.*, cap. IV, pág. 133 (aunque indirectamente).

<sup>53</sup> Marcel BATAILLON, *Erasmus y España* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966, 2.ª), pág. 180, véase cap. IV, pto. II.

<sup>54</sup> Para dar más luz al tema, resulta inexcusable acudir a la obra de BATAILLON, *Passim*. Para lo que nos ocupa, cf. especialmente cap. IV.

<sup>55</sup> LAPESA, *art. cit.*, pág. 129.

quietud religiosa de Lucena es bien patente, y esa actitud no es sólo suya: las ansias de reforma, de renovación, de modernización eran comunes a conversos, erasmistas, iluminados, etc. Este comportamiento sería implacablemente perseguido, primero por los Reyes Católicos y la Inquisición, luego por la Contrarreforma y la propia Inquisición. Al leer estos pasajes constructivamente críticos de Lucena no podemos menos que acordarnos de Cervantes, último baluarte de este reformismo racional siempre mal visto y machacado en España.

Faltaba por explicar un punto que he tratado en las páginas 11 y 12 de este trabajo, y al que he aludido hace poco. Los conversos apoyaban, y Lucena no era una excepción, el término de la Reconquista y la creación de un gran imperio. Parece paradójico que los conversos alentaran la formación de ese imperio que iba a terminar aplastándolos. Pues bien, ellos fueron en su papel de cortesanos y consejeros prestigiosos los que lanzaron con fuerza la idea de una Reconquista total y una expansión imperial, aunque con objetivo en un principio equivocado (cf. texto citado en pág. 19). ¿Por qué esa aspiración imperial? Vuelvo a citar la página 161: «Una ley, una fe, una religión, un rey, una patria, un corral y un pastor *es de todos*.» Recuerda al famoso verso de Acuña, formulación endecasílabo de la época de Carlos I: «un monarca, un imperio y una espada». El motivo es claro: los conversos deseaban una absoluta unidad de hecho y de derecho, ya que en esa unidad no serían discriminados ni perseguidos por motivo alguno. Además, por otro lado, buscaban acercarse al poder, montar en ese carro al que iban trazando el camino. En palabras de Américo Castro:

Junto a ellas [las empresas imperiales], sintiéndose instrumento moral y técnico de la expansión española, la casta judía se sentía abrigada contra el oleaje de «los menudos», de «la gente del común», de cuantos desde fines del siglo XIV se aprestaban a devorarla<sup>56</sup>.

No funcionó finalmente, pero este deseo converso se halla mil veces formulado en la literatura del XV. Y es curioso: aquí vuelven a coincidir los intereses de conversos y alta nobleza. Así, a la propuesta de Lucena («Mayor riqueza sería crescer regnos, que thesoros amontonar», pág. 148) corresponden la de Juan de Mena

Fazed verdadera la grand Providencia,  
mi guiadora en aqueste camino,  
la qual vos ministra por mando divino  
fuerça, coratge, valor e prudencia,  
por que la vuestra real excellencia  
aya de moros puxante victoria

<sup>56</sup> *La Realidad Histórica de España, op. cit.*, pág. 66.

e de los vuestros así dulce gloria,  
que todos vos fagan, señor reverencia<sup>57</sup>.

y la del marqués de Santillana

E non solamente seran delibrados  
e restituydos en sus señorias,  
mas grandes inperios les son dedicados,  
regiones, prouinçias, ca todas son mias;  
e d'este linaje, infinitos dias  
venra quien posea grand parte del mundo;  
haued buen esfuerço, que en esto me fundo,  
e çessen los plantos e las elegias.  
Los quales, demas de toda la España  
hauran por heredo diuersas partidas  
del orbe terreno, e por grand fazaña  
seran en el mundo sus obras hauidas  
Al su jugo e mando uenran sometidas  
las gentes que beuen del flumen Jordan;  
d'Eufrates e Ganjes, del Nilo seran  
vençientes sus señas e nunca vençidas<sup>58</sup>.

Es un tema apasionante en el que no me puedo detener todo lo que quisiera. De todos modos, está muy claro que Lucena se inscribe en esta tendencia conversa de pensamiento con todas las de la ley<sup>59</sup>.

Para terminar, y aun dejando temas en el tintero, decir que Lucena se muestra valedor apasionado de todos los intereses y preocupaciones de un grupo social determinante a la hora de conocer la historia de Castilla y España, hombre comprometido hasta el extremo de perder todo el favor que parece gozó en la Corte.

## 5. CONCLUSIÓN

Mi intención ha sido demostrar la importancia de Lucena y su obra a la hora de estudiar y entender el siglo xv castellano. En las líneas escritas por Lucena hallamos recogidas con claridad las corrientes vitales e intelectuales del siglo más apasionante y más olvidado de la historia castellana. La *Vita Beata* es, casi, un periódico, un diario

<sup>57</sup> *Laberinto de Fortuna*, ed. de Louise Vasvari Fainberg (Madrid: Alhambra, 1976), págs. 218-219.

<sup>58</sup> *Comedieta de Ponza, CXVII-CXVIII*, ed. de Maxim P. A. M. Kerkhof (Groningen: Rijksuniversiteit te Groningen, 1976), págs. 276-277.

<sup>59</sup> Para más información sobre este tema hay que leer inexcusablemente a Américo CASTRO: *De la Edad Conflictiva*, op. cit., pág. 149; *La Realidad Histórica de España*, op. cit., págs. 64-72; *Cervantes y los casticismos españoles* (Madrid: Alianza-Alfaguara, 1974), pág. 153, y el ya citado capítulo de su *España en su Historia*, op. cit. Pueden verse también María Rosa LIDA, *Juan de Mena, poeta del prerrenacimiento español*, op. cit., págs. 537-549; LAPESA, art. cit., páginas 125-126, y VICENS VIVES, op. cit., pág. 112.

que retrata fielmente todas las «cuestiones candentes» de la época de Lucena, que no se conformó tan sólo con contemplar los hechos, sino que además participó en ellos, cosa que le costó cara.

Hay muchos otros temas que tocar: la descripción de las artes liberales, la vinculación de Lucena con el racionalismo judío, el concepto de virtud y su transformación a lo largo de las obras de Lucena, la estructuración del diálogo y su culminación... Demasiada tela para tan poco sastrero, por decirlo en forma vulgar. Espero, sin embargo, haber probado la vinculación de Lucena y su obra a su tiempo histórico\*.

---

\* ADDENDA: Agradezco vivamente a Antonio Prieto que me comunicara por medio de una cordial carta que la falsa referencia que se halla en su edición del *Siervo Libre de Amor*, a la que aludo en la nota 36, se debe a un desgraciado error de imprenta.

También quiero hacer constar que, con posterioridad a la redacción de este trabajo, he tenido conocimiento de la existencia del libro de G. M. BERTINI *Un documento culturale del pre-umanesimo in Spagna. Il «Diálogo de Vita Beata» di Juan de Lucena* (Torino: Ed. Tirrenia, 1966), por lo que no he podido utilizarlo aquí.

Por último, quiero decir que este trabajo está elaborado y redactado durante el primer semestre de 1984, y que algunas de sus partes las escribiría hoy de otro modo.