

Dos consideraciones sobre la presencia de Petrarca en España y el diálogo De remediis utriusque fortunae

Jesús GÓMEZ

Entre todas las obras doctrinales de Petrarca, *De remediis utriusque fortunae* alcanza una gran repercusión a partir del siglo XV. Según Arturo Farinelli, «es indudablemente el *De remediis* (...) el tratado que obtuvo la mayor difusión en España, como en la misma Francia y en Alemania»¹. Ya a principios del siglo XVI, Francisco de Madrid realiza una traducción que se reedita en seis ocasiones entre 1510 y 1534; aunque desde 1524, en opinión de Peter E. Russell², debió de disminuir bastante el interés de los españoles por el *De remediis*. Sin embargo, recientemente Pedro M. Cátedra³ ha señalado su influencia en el *Coloquio de bienaventuranza* de Juan Sedeño, publicado en 1536. Por mi parte, voy a estudiar su influencia en otros dos

¹ «Petrarca en España y Portugal,» *Poesía y crítica. Temas hispánicos* (Madrid: CSIC, 1954), p. 40. Para un panorama sobre la difusión de la prosa de Petrarca en la Península Ibérica «desde los aledaños del 1400 hasta mediados del siglo XVI», vease la nota de Pedro Cátedra: *Obras, I. Prosa de Petrarca* (Madrid: Alfaguara, 1978), pp. 343-7, con oportunas referencias bibliográficas. Sólo cabría añadir por ser de más reciente aparición el artículo de Francisco Rico: «Petrarca y el "humanismo catalán"», en *Actes del Sisè Colloqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Publics. de la Abadía de Monserrat, 1983), pp. 257-91.

² «Francisco de Madrid y su traducción del *De remediis*», en *Estudios sobre literatura y arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz* (Granada: Universidad, 1979), III, pp. 203-20. Del mismo autor, *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)* (Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, 1985), con referencias a la traducción de Madrid, pp. 29 y 51.

³ Escribe Pedro M. Cátedra que la forma literaria del diálogo de Sedeño «depende bastante de un tipo de diálogo petrarquesco, de base no dialéctica, cabría decir, paralela, con respuestas secas y concluyentes. Es el esquema del diálogo mental, cerrado del *De remediis utriusque fortunae*, que por entonces hacía veintiséis años que corría en romance castellano y

diálogos posteriores a 1524: el *Libro de la Verdad* (1555) de Pedro de Medina y los *Diálogos* (1576) de fray Francisco de Ávila.

Toda la primera parte del *Libro de la Verdad* es una reelaboración del primer libro del *De remediis utriusque fortunae*. En algunas ocasiones, un diálogo del *Libro de la Verdad* sintetiza dos o más capítulos del *De remediis* (por ejemplo, diálogos XI, XV y XVII); en otras, un diálogo de Medina desarrolla originalmente la materia petrarquesca (por ejemplo, diálogos XXVI, XXIX, XXXII-XXXV); casi siempre, sin embargo, los diálogos de la primera parte de la obra de Medina suelen ser traducción de los del libro primero del *De remediis*⁴.

Cada uno de los diálogos del *Libro de la Verdad* oscila entre el desarrollo original de la materia petrarquesca y su simple traducción, aunque sea lo más usual la mezcla de ambos procedimientos. Del primer procedimiento puede servirnos como ejemplo el diálogo XIV de Medina (pp. 287b-289b), que retoma únicamente la comparación de Petrarca entre las galas excesivas y la muerte (cap. XX, p. 84):

Has de saber que con los ricos y demasiados atavios que tienes, bien te puedo comparar al cadáver, que es el cuerpo muerto, que a éste cuantos más vestidos y atavios le pusieses más en vano sería: pues así a ti. Y no te injuries porque te comparo a cadáver, el cual si porque cae se llama así, lo mismo se puede llamar ese tu cuerpo, pues es cierto que si aquél está caído, este tuyo ha de caer y continuo cae (p. 288a).

Puede servirnos como ilustración del segundo procedimiento el diálogo VIII (pp. 282ab) de Medina, mera traducción del capítulo III (pp. 25-28) de Petrarca, sin más modificaciones que la de suprimir las sucesivas réplicas del Gozo:

Petrarca, *De remediis*, lib. I, cap. III (pp. 25-26).

En senectus ab adverso mille morborum armata generibus, contra valetudinem, interea voluptas militat familiare certamen (*Gaudio*: valetudo corporis laeta est). Inconsulta iucunditas quaeque negligentes, et incautos facere soleat possessores suos et saepe mor-

Medina, *Libro de la Verdad*, p. 1.^a, diál. VIII (pp. 282ab).

¡Hombre! Mira cuán corriendo viene a ti la vejez acompañada de mil generos de enfermedades, y aun entre tanto que llega mira que con tu misma sensualidad tienes una continua, grave y muy recia contienda. De manera que ese bien, falso es, y no te debes

vivía en buena compañía con los nuevos géneros y formas espirituales» (introducción a la edición de los *Coloquios de amor y bienaventuranza* (Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, 1986), pp. 49-50. No resta validez a la filiación petrarquesca del diálogo de Sedeño su evidente semejanza con una de las escenas del *Caronte* de Luciano entre Crespo y Solón que, a su vez, parece inspirada en un pasaje de Heródoto (I, 29-33).

⁴ Mientras no se indique lo contrario, las citas del texto entre paréntesis remiten a las *Obras de Pedro de Medina*, ed. Ángel González Palencia (Madrid: CSIC, 1944) y *De remediis utriusque fortunae* (Lyon, 1577).

bos accersere quos valetudine propriae diffidentis intentio declinasset.

(*Gaudio*: Valentudo corporis bona est). Bene utere. Alioquin leve bonum: quin, et grave malum, si ut solita est, culpa cuiuspiam causa sit. Multis periculosa, et pestilens sanitas fuit, qui tutius aegrotassent (*Gaudio*: Valetudo corporis optima est). Res pergrata, multumque utilis, seu corpore quid agendum, seu animo est. Sed ut quarundam radicibus herbarum inest vis veneni, quae dum aliarum rerum immixtione purgata est, salubre poculum e pluribus fit, quod ex uno pestiferum fuisset. Sic corporea sanitas ne noxia sit habenti, non aliter quam adiuncta animi prospera valetudine temperanda est. Nusquam peius quam in sano corpore aeger animus habitat.

llamar bienaventurado por ese que tú llamas bien, que no se debe llamar así, pues que hace a sus poseedores negligentes y desapercibidos, y muchas veces incurrir en males, los cuales terná escusados quien de su propia salud no se fiare.

Y mira, hombre, que si tienes por muy gran bien en que tu cuerpo es muy sano, yo te digo que esa salud entonces será buena cuando della bien usares, que en otra manera si es, como suele ser, causa de alguna culpa, no solamente es liviano bien, mas aun es grave mal. A muchos ha sido tan peligroso y tan mortal la salud de sus personas, que les fuera mejor y más seguro estar enfermos. Por tanto, debes tener que así como hay algunas yerbas que por si son ponçoñosas, y mezclándolas con otras, de todas juntas se hace un saludable brebaje, el cual de las unas solas fuera mortifero, así tú, porque la sanidad de tu cuerpo no te dañe, tiémpjala con la próspera salud del *ánima*. Porque has de saber que en ningún lugar está peor aposentada el *ánima* enferma que en el cuerpo sano, y pues la salud de tu cuerpo no tienen más bien deste, no te tengas con ella por bienaventurado. Y pues es así, di: ¿qué bienes son los que dices que tienes?

Lo más frecuente, sin embargo, es la mezcla de los dos procedimientos citados, traducción e imitación, para reelaborar el texto de Petrarca. Por ejemplo, compárese el capítulo primero del libro primero del *De remediis* con el diálogo séptimo de la primera parte del *Libro de la Verdad*. Para ello, junto a los pasajes correspondientes de Petrarca y de Medina, reproduzco esta vez la traducción de Francisco de Madrid⁵, que Medina hubo de leer, ya que conserva calcos literales de la misma, como se puede comprobar en el siguiente cotejo:

Petrarca: *De remediis utriusque fortunae*, lib. I, cap. I, pp. 607-12.

Fco. de Madrid: *De los remedios contra próspera y adversa fortuna*, lib. I, cap. I, pp. 418-20.

Medina: *Libro de la Verdad*, p. 1.^a, diál. VII, pp. 281a-282a.

⁵ Cito la traducción de Francisco de Madrid por la edición parcial de Pedro M. Cátedra, en *Obras*, pp. 411-66. Y el *De remediis* por la edición parcial también de G. Ricci, en *Prose* (Milán-Nápoles, 1955), pp. 606-48.

GAUDIUM ET SPES:
Etas florida est: multum superest vite.

RATIO: En prima mortaliū vana spes, que multa hominum milia et fefellit et fallit (...).

Quis hanc legem tulit, aut quod istud legitimum tempus est vite? (...). Metam vite statuere, non qui accipit, sed qui dat illam Deus potest (...).

Nil est alteri vicinius quam mors vite. Cum distantissime videantur, contiguae sunt: semper illa prelabitur, semper hec instat. Quocunque fueritis, presto est et cervicius imminet (...). Vita brevis, tempus instabile, furtim, nullum pedum strepitu, inter somnum et iocos effluit (...).

Nunc intransibilibus infinitum quiddam, exeuntibus nichil (...). Sic tum demum fraus

GOZO Y ESPERANZA:
Es agora la flor de la edad: mucho queda de la vida.

RAZÓN: He aquí la primera vana esperanza de los mortales, que a muchos millares ha engañado y engañará (...).

¿Quién puso esa ley o cuál tiempo legitimo de vida es ese? (...). *Poner término a la vida no lo puede hacer el que la recibe, mas el que la da, que es Dios (...).*

Ninguna cosa es tan conjunta a otra como la muerte a la vida; y, aunque parecen muy apartadas, siempre están juntas, porque la vida siempre huye y la muerte siempre le sigue. Doquiera que huyas la hallas presente, y aun sobre la cabeza (...). La vida es breve, el tiempo ligero, y a hurto, sin menear los pies, durmiendo y holgando se pasa (...).

A los que entran parece una cosa infinita, y a los que salen nonada (...). Es-

HOMBRE: ¡Divina señora! Dije que tengo gran contento porque estó agora en mi florida edad. Agora estó en lo mejor de mi tiempo. Puedo vivir muchos años y gozar del mundo a mi contento. Tengo por gran bien estar en esta edad, pues que con la vida larga que me queda puedo hacer lo que quiero.

LA VERDAD: Si mirases, hombre, conocerías cómo esa es una de las vanas esperanças de los hombres; la cual a muchos millares de ellos ha engañado y engañará (...).

Di: ¿quién puso esa ley? Cata que esa ley mala es, porque ninguna cosa hay más incierta en la vida que el término della, y así poner término a la vida no lo puede hacer el que la recibe, mas el que la da, que es Dios; porque has de saber, que apenas se hallará cosa alguna que sea tan conjunta a la vida cuanto es la muerte, aunque parecen muy apartadas, porque la muerte siempre anda tras la vida, y si la vida huye, la muerte siempre la sigue doquier que va. De manera que a cualquier parte que vayas junto contigo la hallarás, y aun no solamente junto, mas encima de tu cabeza. Pues mira bien que la vida es breve, el tiempo ligero y a hurto, sin menear los pies, durmiendo, velando, muy presto se pasa (...).

Mas a los que entran parece una cosa infinita, y a los que salen les parece

noscitur dum vitari nequit (...). Si quidem motu perpetuo celum rotat, momenta horas, hore diem rapiunt; is alium diem trudit, isque alium, et nunquam quies (...).

Etsi ad hoc pauci animum advertant, tamen ex quo loqui cepimus, mutatio aliqualis incessit; et modo per singulos sillabarum tractus vite aliquid excidit, aliquid de caduco etatis flore subtrahitur. Quid autem, queso, plus habet hic mollis et nitidus adolescens, quam ille durus et squamosus senex, preter hunc quem loquimur etatis brevem scilicet et caducum, imo assidue cadentem florem? Ubi quid tam dulce, tam iucundum non intelligo, cum sciat dicto citius se futurum quod ille nunc est; vel si nescit, insaniat. Nisi forte e duobus capitali simul supplicio addictis, ille felicior est habendus, qui novissime iussus est dare colla securibus, qui michi quodammodo ipsa dilatione miserior videatur; quanquam non est par horum conditio et illorum: huic enim intervenire aliquid potest unde college supplicium evadat et vivat. Iuvenem senio eripere sola mors potest.

tonce se conosce el engaño, cuando escusar no se puede (...). El cielo se vuelve con perpetuo movimiento, los momentos nos llevan las horas, las horas el día, y un día a otro, y otro al otro sin parar (...).

Aunque en esto, mal pecado, pocos miren, pero aun después que hablamos hubo en la vida alguna mudanza; y aun a cada pronunciar de silabas destas, perece algo della y de la caduca flor de la edad. Mas dime, yo te ruego, ¿qué tiene más este delicado y polido mancebo que aquel duro y arrugado viejo, sino esta caduca y breve flor de que agora hablamos, en la cual yo no veo esa dulzura y alegría que tú dices, pues se sabe que más aína que se dice ha de ser él lo que éste es agora, y si no lo sabe es un loco? Salvo si tú me quieres decir que, de dos que agora han de degollar, aquél es más bienaventurado que a la postre cortan la cabeza; en lo cual me parece que yerras, pues la dilación aun es parte del tormento. Quanto más que no es igual el caso destes y del mancebo y viejo, porque en aquéllos puede intervenir caso que alguno dellos escape; pero que el mancebo no llegue a viejo, la muerte sola lo puede escusar.

nada. Entonces se conosce el daño, cuando escusar no se puede (...). Pues sabed que el cielo se mueve con apresurado movimiento, y este movimiento lleva los días; y los días uno a otro y otro a otro sin parar (...) tanto que, aun agora mientras hablamos, esa tu edad se va acabando, que ya ha habido en ella alguna mudanza (...).

Y tú que dices que porque eres mancebo estás lexos de la muerte, dime, yo te ruego: ¿qué tienes tú más en la vida que un antiguo y arrugado viejo? No otro, salvo que puedes decir que de dos que agora han de degollar, aquél es más bienaventurado que a la postre cortan la cabeza. En lo cual aun parece que tienes yerro, porque la dilación es parte del tormento, quanto más que aun no es igual el caso destes y del mancebo y viejo; porque en aquéllos puede intervenir con que alguno dellos escape, pero ni a ti, mancebo, ni al viejo, la muerte no se os puede escusar.

Mediante los procedimientos examinados, Medina plagia en total 33 de los 122 capítulos del primer libro del *De remediis*, aunque en un orden diferente. Para comodidad del lector, he aquí una tabla de correspondencias entre la primera parte del *Libro de la Verdad* y el *De remediis*. Debe entenderse que cuando hay un signo de interrogación nos hallamos ante un

diálogo original o, en su caso, ante un diálogo cuya procedencia no ha sido determinada todavía:

| Pedro de Medina, <i>Libro de la Verdad</i> , parte 1. ^a | F. Petrarca, <i>De remediis utriusque fortunae</i> , libro 1. ^o |
|--------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------|
| diál. I | ? |
| diál. II | ? |
| diál. III | cap. LVIII |
| diál. IV | cap. XXXIV |
| diál. V | cap. LIII |
| diál. VI | cap. II |
| diál. VII | cap. I |
| diál. VIII | cap. III |
| diál. IX | cap. V |
| diál. X | cap. XVI |
| diál. XI | caps. LXXXII-LXXXIV |
| diál. XII | cap. XII |
| diál. XIII | cap. XLIII |
| diál. XIV | cap. XX |
| diál. XV | caps. LXVI-LXVIII |
| diál. XVI | ? |
| diál. XVII | caps. LXX-LXXI y LXXIII-LXXIV |
| diál. XVIII | cap. XXXIII |
| diál. XIX | cap. XXI |
| diál. XX | ? |
| diál. XXI | ? |
| diál. XXII | cap. LXIX |
| diál. XXIII | ? |
| diál. XXIV | cap. XVIII |
| diál. XXV | cap. XIX |
| diál. XXVI | ? |
| diál. XXVII | cap. L |
| diál. XXVIII | cap. XXXII |
| diál. XXIX | ? |
| diál. XXX | cap. XCII |
| diál. XXXI | cap. XI |
| diál. XXXII | ? |
| diál. XXXIII | cap. XC |
| diál. XXXIV | ? |
| diál. XXXV | ? |
| diál. XXXVI | cap. CXVII |
| diál. XXXVII | ? |

Además de alterar el orden de los capítulos, Medina suprime algunos, como los que contienen consideraciones políticas (caps. XCI-CVIII) y va-

rias cuestiones sobre la familia (caps. LXXV-LXXIX). Sin embargo, en otras ocasiones no se limita a suprimir capítulos del libro de Petrarca, sino que los resume, o sintetiza en un ejemplo la variada casuística del original. Así, los capítulos que Petrarca dedica a los *mirabilia* terrestres (caps. LVII-LXIV) quedan reducidos en la obra de Medina a un sólo diálogo sobre el *locus amoenus* (diál. III) y las diversas consideraciones sobre la riqueza (caps. XXXVI-LVI) a un sólo caso de presunta validez general (diál. V). Igual ocurre con los distintos tipos de diversiones, reducidos en la obra de Medina al juego de los naipes (diál. XXI).

Los diálogos añadidos muestran que a Medina le preocupaban singularmente los murmuradores (diál. XXVI) y las aventuras eróticas (diál. XXIII). Desde una postura moralista similar, censura también la frivolidad de los atavíos femeninos (diál. XVI) y la promiscuidad que propician las corridas de toros, según él (diál. XXIX, p. 309a):

Y así comúnmente acontece, y es muy cierto, que en los tales juegos, fiestas y toros, la castidad es siempre combatida y muchas veces vencida. Y dexados aparte a los hombres, en quien en tanto grado ha crecido y crece esta locura, que casi todos se precian de adulterar, de las mujeres te digo que muchas dexan allí la fama y vergüenza. Muchas tornan a sus casas no castas, y muchas de la castidad dudosas; más ninguna hallarás que tornase más buena ni casta de lo que allí fue.

Como dato curioso, es de advertir que nuestro autor dedica un diálogo completo, también añadido al texto de Petrarca, a la reprobación de las camas excesivamente mullidas (diál. XX, p. 296b):

La cama curiosa a los que duermen en ella, despierta a luxuria, y a los que la ven, ensucia con malos pensamientos, sin el gasto de lo que cuesta, que no es menor pecado. Escrito está por la Sabiduría, en el capítulo III, que «en la mala cama no habrá generación alguna». No solamente se dice la cama inicua y mala, por sólo ser *luxoriosos los que duermen en ella, sino por ser muy costosa y curiosa*. En el I libro de los *Reyes*, en el capítulo XIX, se lee que el Rey Saul mandó traer un su enemigo, y su cama con él para matarlo en ella y vengarse dél. ¿Y piensas tú que así también tu cama no será llevada contigo al juicio de Dios para que dé voces contra ti, que la heciste servir a tu soberbia en ser costosa, y a tu gran luxuria en ser delicada?»

Al fin clérigo, no es extraño que para definir al letrado (diál. XII) no acuda a ninguno de los capítulos que Petrarca dedica a las artes liberales (caps. XLIV-XLVI), sino al que trata de la *sapientia* (cap. XII) y —lo que es aun más significativo— añade un largo párrafo (pp. 286ab) donde se pueden leer afirmaciones como: «Por cierto mejor es el rústico humilde que sirve a Dios, que el soberbio filósofo, que dexando de conocerse considera el curso del cielo»; o «Ciertamente el día del juicio no os preguntarán qué leístes, más qué hicistes; no sólo cuán bien hablastes, mas cuán bien obrastes».

El sentido de la adaptación de Medina viene dado por los añadidos, supresiones y sustituciones que realiza en el texto de Petrarca. El clérigo sevi-

llano, ajeno a la intención de conjuntar elocuencia y sabiduría en una *litterata devotio*, esencializa el contenido del diálogo italiano. Y, a manera de *cornice*, añade unos diálogos iniciales más otros finales donde la Verdad, enfrentada a su agonista humano, establece la vanidad (diál. II) y maldad (diál. XXXIV) de los bienes terrenales; los cuales aparecen en el último diálogo (XXXVII, pp. 318a-319b) como insustanciales y enteramente dependientes de la divinidad: «Y así has de tener que las honras, estados, hijos, salud y vidas que los hombres tenéis dádivas de Dios son». Así pues, queda enteramente anulada la dialéctica que establece Petrarca entre la próspera y la adversa fortuna. Para Medina, de acuerdo con la ortodoxia cristiana, solamente existe la Providencia divina:

«lo que sólo hay es la orden y disposición que Dios tiene puesta en las causas criadas y sus efectos con su justísima providencia, y su poder omnipotente y querer santísimo. Y por esto quien piensa que hay hados o venturas, demás de lo que tengo dicho, fáltale la fe y cree lo que no hay, y pervierte la orden y gobierno que Dios tiene puesta en el mundo y en sus criaturas y obras» (p. 318b).

Sin embargo, Medina no sólo altera el sentido del *De remediis*, sino también su esquema dialogado, que es muy simple. Como dice Carlos Yarza:

Una de las representaciones alegóricas de las *perturbationes animi* [Gozo y Esperanza en el primer libro, Dolor y Temor en el segundo] hace una afirmación: «Hallé gran gloria», por ejemplo; y acto seguido la Razón pasa a refutarla o a analizarla; el antagonista repite su afirmación con una ligera variante: «Gané gloria»; la Razón inicia nuevamente el ataque... Y así una y otra vez. Mediante tal procedimiento se pasa revista a las más diversas posibilidades de felicidad y desgracia⁶.

En la obra de Medina, el Hombre (que así se llaman ahora el Gozo y la Esperanza) hace tan sólo una afirmación, y la Verdad (heterónimo de la *Ratio* petrarquesca) la refuta sin volver a ser interrumpida hasta la formulación de la siguiente afirmación: el esquema del *De remediis* pierde así su originalidad y gana en monotonía.

Casi un cuarto de siglo después de la publicación del *Libro de la Verdad*, ven la luz los *Diálogos en que se trata de quitar la presunción y brío al hombre a quien el favor y prosperidad del mundo tienen vanaglorioso y sobervio; y de esforçar y animar al que su trabajo y adversidad tiene fatigado y affligido* (Alcalá de Henares: Juan de Lequerica, 1576) de Francisco de Ávila, capellán del marqués de Villena. La semejanza de esta obra con el *De remediis* es patente desde el mismo título. En esta ocasión, sin embargo, no hay copia, sino simple imitación. A diferencia de Medina, Ávila únicamente utiliza a Petrarca como fuente de inspiración del contraste entre próspera y adversa fortuna:

⁶ En su introducción a las obras morales de Petrarca, en *Obras*, p. 36.

| | |
|--------------------------|---------------------------------------------------------|
| Ávila, <i>Diálogos</i> . | Petrarca, <i>De remediis utriusque fortunae</i> . |
| diál. 1 | Lib. I, 1, <i>De aetate florida</i> . |
| diál. 2 | Lib. II, LXXXIII, <i>De senectute</i> . |
| diál. 3 | Lib. I, II, <i>De forma corporis eximia</i> . |
| diál. 4 | Lib. II, I, <i>De deformitate corporis</i> . |
| diál. 5 | Lib. I, IX, <i>De eloquentia</i> . |
| diál. 6 | Lib. II, CII, <i>De eloquentiae defectu</i> . |
| | Lib. II, CIII, <i>De amissione linguae et loquela</i> . |
| diál. 7 | ? |
| diál. 8 | Lib. II, XCVI, <i>De caecitate</i> . |
| diál. 9 | Lib. I, III, <i>De valetudine corporis</i> . |
| diál. 10 | Lib. II, III, <i>De adversa valetudine</i> . |
| diál. 11 | Lib. I, XVI, <i>De origine generosa</i> . |
| diál. 12 | Lib. II, V, <i>De originis obscuritate</i> . |
| diál. 13 | Lib. I, LIII, <i>De divitiarum copia</i> . |
| diál. 14 | Lib. II, VIII, <i>De paupertate</i> . |

El resto de los diálogos, hasta completar los 26 que tiene el libro de Ávila, no tienen una referencia directa en la obra de Petrarca. Tratan del privado (diáls. 15 y 16), del sacerdocio (diáls. 19 y 20), del religioso (diáls. 21 y 22), del casado (diáls. 23 y 24) y del hombre afortunado (diál. 25) o desventurado (diál. 26). Sin embargo, —hay que insistir— ni en éstos ni en los diálogos anteriores del libro de Ávila he podido encontrar semejanzas literales con los diálogos correspondientes del *De remediis utriusque fortunae*.

En lo que se refiere al desarrollo general del diálogo, Ávila mantiene intacto el balanceo entre próspera y adversa fortuna establecido en la obra de Petrarca e ignorado por Medina, aunque, a diferencia del italiano, intercala inmediatamente después del caso afortunado el caso adverso correspondiente. En este mismo sentido, escribe en la «Materia y argumento del tratado»:

Para esto en todos los diálogos se introducen dos personas, una en todos llamada Desengaño: la qual fingimos ser un hombre de edad, de autoridad, de experiencia, de letras, y dado a virtud: y que parece tener verdadero conocimiento y estimación de las cosas, no engañándose en el ser ni valor dellas. La otra es la que en cada diálogo se ofrece, según la materia que en él se trata, como si quisiésemos exemplificar en el Diálogo del Privado, Privado y Desengaño. En el Diálogo del Desfavorecido, Desfavorecido y Desengaño.

En el diálogo de Ávila también se altera el esquema formal del *De remediis*: en lugar de presentarnos una oposición absoluta entre los dos principios (*Ratio contra perturbationes animi*), Ávila nos presenta el Desengaño como un amable maestro que consigue convencer al discípulo-hombre del acierto de su doctrina, sin que éste se limite a repetir, como hacían las *perturbationes animi* en la obra de Petrarca, sus opiniones erróneas, tales como «Forma corporis eximia est», «Sed inveni magnam gloriam», ... Por

el contrario, el discípulo-hombre del diálogo de Avila se muestra propicio a reconocer sus errores: «Conozco ser la juventud flor que en un punto passa. Conozco ser la edad, qualquiera que sea, de vidro e incierta» (dial. I, fol. 5v). De acuerdo con ello, el maestro-Desengaño se muestra también propicio a reconocer ciertos aspectos positivos en las aspiraciones terrenas del discípulo-hombre:

No sería acertado dezir, que lo que naturaleza haze, que en todo es tan bien mirada y regida, yerra. Mas lo que yo puedo, sin hacerle offensa dezir, que hermosura natural de si no es mala (fol. 16r). Razón tenéys de estar contento con los ojos y vista dellos, que son las lumbres del hombre, y con que principalmente goza del mundo, que con tanto poder Dios hizo (fol. 48v). Yo no digo que es malo tener essas fuerças en el cuerpo que dezís: mas digo, que quando el cavallo es muy suelto y para más, ha menester el cavallero más fuerça en las piernas y menos gobierno en la mano (fol. 63r). De manera que la vida buena no merece el nombre de corta, ni de miserable: ni la vida larga gastada viciosamente merece nombre de vida, pues el que vive es muerto (fol. 16r).

El diálogo, que se hace así menos artificial y alegórico, acaba rechazando también, como el de Medina, la imagen pagana de la Fortuna:

Quanto más que yo no quiero hablar como quien habla con un hombre Gentil, bien entendido, a quien le pintan la fortuna ciega, con alas y sobre bola puesta, para mostrar lo que rueda y buela, y da lo que da las más vezes a ciegas: para darle a entender que si le favoresciere, no se fie, que es de mal assiento, que buela y no tiene constancia, ni tampoco se engría porque da como ciega, sin ver a quien: sino quiero hablar como hombre Christiano, avisado (fol. 175r).

Hemos examinado dos diálogos de la segunda mitad del siglo XVI relacionados, de una o de otra manera, con el *De remediis*. Ambos coinciden en atenuar el poder de la Fortuna y en alterar el esquema dialogal en el que «Reason's opponents are only occasionally allowed to make an effective point, and are usually confined to a repetition of rejoicing or complaint, to which Reason makes almost equally repetitive replies»⁷. Se diferencian, no obstante, por el carácter de sus respectivas adaptaciones: una reelaboración literal, en el caso de Medina, y una imitación, en el caso de Ávila.

Frente a Stephen Gilman, Alan Deyermond niega que el esquema dialógico del *De remediis* sea más «horizontal», más abierto que el del *Secretum*⁸. Para apoyar tal opinión, quisiera recordar que el *Secretum* presenta, como es característico en el diálogo humanista, a dos personajes históricos —San Agustín y Petrarca— unidos por una dialéctica íntima⁹, aunque en

⁷ Alan Deyermond: *The Petrarchan Sources of «La Celestina»* (Oxford: University Press, 1961), p. 50.

⁸ A. Deyermond, pp. 50-1: «it is hard to find any justification in this work for Gilman's view that *De Remediis* represents a structural innovation in that it is a debate between equal adversaries rather than a discourse by an overwhelmingly superior to a much inferior protagonist. It seems that, in emphasizing *De Remediis* rather than the *Secretum* from this point of view, is attaching too much weight to the names of the characters and too little to their function in the

ella se puedan encontrar todavía rasgos heredados del *conflictus* medieval; mientras que el *De remediis* prolonga gustosamente la tradición alegórica medieval que excluye del debate la caracterización individual de los interlocutores y las marcas espacio-temporales, encerrando la discusión en los estrechos límites de la oposición absoluta. Como escribe Giovanna Wyss-Morigi¹⁰:

Sia per il suo carattere didattico, sia per il modo della composizione, el *De remediis* si riallaccia alla tradizione medioevale dei contrasti fra personaggi astratti, contrasti che improntano del loro scopo moraleggiante una parte notevole della letteratura dialogica medioevale. Di origine e intento diversi dalle tenzoni provenzali, essi hanno in comune con queste l'urto di opinioni contrarie rappresentato in forma dialogica.

En efecto, el diálogo *De remediis* pertenece a la tradición medieval. Sólo cabe añadir que durante el siglo XVI, y a través de la obra de Petrarca precisamente, esta tradición perdura en dos diálogos españoles editados durante su segunda mitad. No es el único caso comprobado que viene a relativizar la existencia de un límite absoluto o solución de continuidad en la trayectoria del diálogo que va desde la Edad Media al Renacimiento¹¹.

dialogue». Comp. Stephen Gilman: «*La Celestina*»: arte y estructura (1956), trad. Margit Frenk Alatorre (Madrid: Taurus, 1974), pp. 251-2: «La estructura del *De remediis* constituye su innovación más evidente. En la Edad Media el diálogo doctrinal solía ser vertical, era un diálogo entre el narrador y un personaje alegórico que había bajado desde arriba y que le instruía sobre una base de reconocida infalibilidad. Este personaje podía ser la Filosofía (en la *Philosophiae consolationis*, prototipo de verticalidad doctrinal), la Esperanza (en el *Rémède de la fortune* de Machaut), la Razón (en el *Roman de la rose*) o algunas de las muchas otras figuras alegóricas. Pero a pesar de la boga de este esquema, Petrarca supo rechazarlo y encontrar en el *De remediis fortuitorum* de Séneca una estructura que, en contraste con la de Boecio, podemos llamar "horizontal". El diálogo es entre dos partes del alma, entre la razón y las cuatro pasiones tradicionales: el Gozo, la Esperanza, el Dolor y el Temor. Por primera vez el discurso emerge de un punto de vista y en vez de ser verboso y didáctico es rápido y tajante. Como en el *Secretum* (aun cuando respeta el patrón vertical), el *De remediis* no insiste en la abrumadora superioridad didáctica de uno de los hablantes sobre el otro, y de este modo evita los interminables monólogos de instrucción y persuasión. A pesar de que la Razón tiene por lo común la última palabra, hay un convincente simulacro de discusión, una dirección dialógica del estilo (del yo al tú) de un tópico al otro».

⁹ Por ejemplo, véase Francesco Tateo: *Dialogo interiore e polemica ideologica nel «Secretum» de Petrarca* (Firenze: Le Monnier, 1965) y Francisco Rico: *Vida u obra de Petrarca. I: Lectura del «Secretum»* (Padova: Editrice Antenore, 1974).

¹⁰ *Contributo allo studio del dialogo all'epoca dell'Umanesimo e del Rinascimento* (Monza: Università, 1950), p. 43.

¹¹ Véase mi artículo «El diálogo *contra iudeos* de Vives y su tradición medieval», *Criticon*, 41 (1988), pp. 67-85 que junto con estas páginas formaba parte de mi tesis de doctorado, una versión modificada de la cual se publicó con el título de *El diálogo en el Renacimiento español* (Madrid: Cátedra, 1988). Por supuesto, en la versión impresa de la tesis no se incluye ni el artículo del *Criticon* ni éste de *Dicenda*, anunciado allí como en prensa, aunque no haya podido ver la luz hasta tres años después: *habent sua fata libelli*. Sin embargo, no introduzco cambios sustanciales en la redacción.