

La retórica y el arte de fomentar la virtud desde la elocuencia en el discurso de los humanistas hispanos del siglo XV

Rhetoric and the art of fostering virtue from eloquence in the discourse of the Hispanic humanists of the XV century

Jorge Roaro

Recibido: 29-Agosto-2012 | Aceptado: 22-October-2012 | Publicado: 29-October-2012

© El autor(es) 2012. | Trabajo en acceso abierto disponible en (🌐) www.disputatio.eu bajo una licencia (CC)

La copia, distribución y comunicación pública de este trabajo será conforme la nota de copyright. Consultas a (✉) boletin@disputatio.eu

Resumen: Este artículo analiza brevemente el papel que la Retórica jugó durante el Renacimiento español para fomentar los valores humanistas, y en particular, la idea de que la enseñanza de la virtud era posible mediante un lenguaje adecuado, el lenguaje de la retórica cívica inspirada en los Clásicos greco-romanos, para hacer surgir una conciencia ciudadana en el pueblo. Se presentan algunos ejemplos sobresalientes de autores renacentistas españoles que por medio de sus ensayos, poesía o relatos históricos desarrollaron esta idea desde una perspectiva claramente humanista.

Palabras clave: Retórica · Renacimiento español · Humanismo · Siglos XV · Virtudes morales · *Paideia*.

Abstract: This article analyzes briefly the role that Rhetoric played during the Spanish Renaissance to nurture humanist values, and particularly, the idea that it is possible to teach and learn to be virtuous by means of an appropriate language; that is, the language of Civic Rhetoric inspired on the Greek and Latin Classical authors, in order to create a citizen conscience on the people. Some outstanding examples of authors from the Spanish Renaissance are presented, and it is explained the way they developed a clearly humanist perspective through their essays, poetry and historical writings.

Key words: Rhetoric · Spanish Renaissance · Humanism · Centuries XV · Moral virtues · *Paideia*.

La retórica y el arte de fomentar la virtud desde la elocuencia en el discurso de los humanistas hispanos del siglo XV

Jorge Roaro

LA FILOLOGÍA, EN TANTO UNA FORMA ESPECÍFICA DEL CONOCIMIENTO SISTEMÁTICO de las ciencias modernas, nació en el siglo XV con un descubrimiento por lo demás notable por los efectos que causaría en la historia de las ideas y en el pensamiento filosófico, artístico y literario de los siguientes siglos. Este descubrimiento no fue otra cosa que el entender que la manera en que se dice una cosa —es decir, su forma— influye directamente en el contenido.

Ciertamente, este descubrimiento abrió los ojos y la sensibilidad de muchos sabios y eruditos renacentistas, quienes tenían muy presente todo aquello que les repelía del lenguaje lamentable de la Escolástica medieval (los escolásticos consideraban que la forma y el contenido del discurso eran dos elementos totalmente separados e independientes uno del otro, y por consiguiente, incapaces de ejercer influencia recíproca entre ellos; por lo tanto, al importarles exclusivamente el contenido, daban por un hecho que la forma era algo intrascendente, y así habían descuidado el estilo literario de sus escritos hasta volverlos prácticamente ininteligibles para cualquiera, con excepción de los iniciados), pero no fue la primera vez que a los escritores les preocupó la calidad literaria con la que plasmaban sus ideas en la página escrita: los antiguos griegos y romanos, obviamente, ya habían meditado bastante sobre este asunto, y habían creado el arte de la *retórica*, a la que habían dotado de reglas precisas y objetivos loables. En el mundo clásico, el papel de la retórica está ligado antes que nada al poder persuasivo de la oratoria de los políticos que tenían que convencer a sus oyentes de que apoyaran una causa o rechazaran otra; sólo en un segundo momento, y en una forma derivativa de lo anterior, la retórica tenía también la función de estructurar por medio de reglas claras el sentido y forma del discurso escrito. La palabra latina *rhetor*, de hecho, designaba tanto al orador público que hacía discursos como al político que trabajaba por el bien de la ciudad desde su cargo en el gobierno: el que esta palabra abarque ambos conceptos es una muestra clara de que los antiguos griegos y latinos concebían la política como una actividad social que consiste en lograr acuerdos entre las personas para poder encausar sus acciones hacia el conseguimiento del bienestar común que beneficie a toda la sociedad, y que ese acuerdo entre muchos sólo es conseguible por medio del convencimiento que se logra desde el lenguaje de la razón, que el buen político sabe emplear eficazmente en sus discursos públicos, desde la oratoria primero y después desde sus escritos, para mover a sus conciudadanos a la acción concreta. Para la cultura greco-romana, un político sin capacidades oratorias era una nulidad, pues sería incapaz de convencer a nadie para lograr los acuerdos necesarios para desarrollar la actividad política misma; del mismo modo, un

orador sin talento político ni metas sociales concretas no tendría ninguna razón de ser, al no poder usar su habilidad con el lenguaje en ninguna de las cosas para las que tenía sentido hablar públicamente.

Los grandes oradores del mundo helénico, como Pericles, Alcibíades o Demóstenes, se destacaron fundamentalmente como hombres de acción que pusieron sus dotes oratorias al servicio de la actividad política, como la forma más esencial de servir a su patria, a su *polis* ateniense, y a sus conciudadanos, en aras del bien común; sin embargo, fueron los filósofos, y no los oradores mismos, los que reflexionaron sobre el poder real de la oratoria y la capacidad discursiva de convencer a la gente para emprender acciones concretas, y con ello, para influir en el derrotero histórico de los pueblos y las sociedades; y entre los filósofos, sin duda fue Aristóteles quien mejor supo explicar el papel del discurso como guía de la acción política, además de establecer las reglas fundamentales que determinan la forma, el método y los objetivos de todo discurso, y el modo y las razones por las que puede convencernos de seguir o no ciertas ideas o de emprender unas acciones específicas y no otras diferentes, apelando a nuestros sentimientos tanto como a nuestra razón. Esta reflexión aristotélica constituyó, por lo tanto, la piedra fundacional de la ciencia de la retórica y de la capacidad de analizar racionalmente el poder creativo del lenguaje, y fue la fuente de la que siguieron bebiendo los filósofos interesados en el poder de la palabra en los siglos que siguieron. Los pensadores romanos, particularmente, constituyeron un ejemplo muy notable de la combinación de la habilidad misma del orador con la capacidad reflexiva del hombre de letras que sabe analizar el poder y los mecanismos de la oratoria. Así, Virgilio, Plutarco, Ovidio, Quintiliano, Tácito, y sobre todo, Cicerón, fueron todos ellos excelentes oradores capaces de elevar el lenguaje del discurso a sus mayores alturas, y a la vez, agudos observadores del funcionamiento del lenguaje, tanto en el sentido estrictamente gramatical, como en la reflexión sobre las consecuencias concretas de su uso en la poesía, la política o el discurso moral. Para la idea de la retórica como vehículo de educación moral y al mismo tiempo como guía cultural y herramienta política, las reflexiones de Cicerón resultaron tan influyentes para la posteridad como las de Aristóteles.

En la Edad Media, empero, el cultivo de la retórica fue abandonado por muchos siglos, y cuando finalmente fue recuperado, la retórica había quedado reducida a una disciplina muy menor en la enseñanza técnica que se impartía en las universidades medievales como mero complemento de las lecciones sobre Teología o Derecho que daban los grandes maestros, y que eran la piedra angular de la enseñanza cristiana. Desde esta perspectiva académica, la retórica no era nada más que un simple conjunto de reglas para construir armoniosamente los ornamentos del discurso, y por lo tanto, de entrada tenía una naturaleza frívola que resultaba casi incompatible con la gravedad de los asuntos tratados por los teólogos, o por los doctores de la ley. En los siglos XII y XIII, los siglos escolásticos por excelencia, se desarrolló un tipo de lenguaje muy particular del mundo intelectual que representaban las grandes universidades medievales como París, Oxford o Salamanca, y que ahora nosotros conocemos como el «lenguaje escolástico», dándole a esta designación un carácter abiertamente peyorativo. Desde luego, ese carácter negativo asociado con este término

es una creación de los humanistas del Renacimiento, que despreciaban enormemente el lenguaje de los escolásticos, y que nos han heredado a nosotros ese desprecio. ¿Cuál era el problema con el lenguaje escolástico? Que era un lenguaje tan excesivamente racionalista, que pasaba por alto, dejándolas fuera, las características más esenciales del espíritu humano, como la emotividad y los sentimientos, el amor por la palabra, el deseo de belleza y armonía, el interés por otras personas, y el gusto esencial y universalmente presente para toda la humanidad por la narración, por la capacidad de generar interés al saber narrar algo o contar bien una historia.

El lenguaje escolástico, en cambio, se había desarrollado desde la capacidad lingüística de abstraer generalizaciones desde lo particular, y había convertido la abstracción en su norma constante y esencial, hasta el grado de desaparecer todo lo circunstancial y particular de su discurso. Es decir, era un lenguaje racionalista que dejaba fuera toda la dimensión humana de las circunstancias particulares en que viven los hombres en su mundo propio. Y como todo lenguaje radicalmente racionalista, el discurso de los escolásticos equiparaba la expresión de las pasiones humanas y el deseo de belleza formal con una simple muestra de frivolidad y de falta de rigor expositivo. El resultado concreto que obtuvo esta manera de pensar fue el que normalmente obtienen todas las teorías que quieren alcanzar la máxima racionalidad y rigor a fuerza de suprimir los sentimientos y la búsqueda de la belleza formal: un lenguaje tedioso, árido en extremo, incapaz de despertar un verdadero interés en los lectores, y completamente desconectado de la experiencia cotidiana de la vida humana, tanto en lo emocional y psicológico de las pasiones individuales, como en lo ético y ejemplar para la vida social.

Además, los escolásticos suprimieron también la creatividad y originalidad argumental, al imponer un conocimiento sistemático que no valoraba en nada la innovación ni las aportaciones personales, y que se concentraba principalmente en el recurso de citar autoridades canónicas del pasado (normalmente los Padres de la Iglesia, o los filósofos clásicos ya cristianizados por la propia filosofía escolástica, como las versiones medievales que se manejaban de los textos de Platón y Aristóteles, interpretados por sus comentaristas árabes y cristianos, o los filósofos escolásticos ya consagrados, como Santo Tomás de Aquino), y en cambio, desalentaba las nuevas visiones, y sobre todo, aquellas que cuestionaban las posiciones canónicas o ya establecidas por la tradición de la Iglesia. Y como si todo esto no fuera lo suficientemente malo, además el tipo de debate académico que favorecían los catedráticos escolásticos se había vuelto tan burocrático, enredado y complejo, que ahora se concentraba en los detalles más artificiales y en los puntos argumentales más inútiles y oscuros para sostener o rechazar argumentos que ya muy poco, o nada, tenían que ver con la experiencia humana ni con los problemas del mundo real. El lenguaje artificioso, abstruso y radicalmente racionalista de los intelectuales que controlaban la academia medieval había hecho del discurso escolástico un lenguaje ininteligible para cualquiera que no fuera un iniciado, y aún para los iniciados era difícil mantener un interés vivo y real en los problemas incomprensibles a los que se dedicaba tanto tiempo académico.

En el siglo XIII se dejaron sentir las primeras y poderosas voces de inconformidad y rechazo ante el dominio de este tipo de lenguaje racionalista y deshumanizante, gracias a la sensibilidad poética y fuerza intelectual de pioneros del Renacimiento como Dante, Petrarca y Boccaccio, quienes fueron también los primeros pensadores medievales en hablar de la necesidad de recuperar los valores humanistas de la Antigüedad clásica, y en especial, la capacidad de la retórica y el arte para despertar lo mejor del espíritu humano y servir como una guía para educar a las personas y hacerlas moralmente mejores. Estas ideas, sin embargo, no tomaron verdadera madurez hasta el siglo XV, cuando se consolidó el primer movimiento humanista posterior a la Era Clásica, que justamente inauguró el período histórico que ahora conocemos como *Renacimiento*, al haber vuelto a resurgir en él algunos de los ideales más característicos del mundo antiguo.

El Renacimiento fue en realidad un período muy complejo y contradictorio, lleno de elementos dispares y opuestos, a medio camino entre la Edad Media y la Modernidad, que conservaba muchos de los prejuicios y atavismos del pasado medieval, pero que, sin embargo, se dejaba guiar por una forma indudablemente nueva de ver el mundo. Quizá el aspecto más decididamente innovador de la cultura renacentista, y el que más abiertamente rompía con los esquemas del pensamiento medieval, fue el de la movilidad vital que impulsó a muchos hombres del Renacimiento a buscar su propio camino en la vida, en oposición al inmovilismo medieval que marcaba un modo de vida estático y repetitivo, que sólo permitía a la gente seguir dócilmente el camino ya marcado por las generaciones anteriores y las tradiciones y costumbres de cada región. Este aspecto fundamental del mundo del Renacimiento estuvo presente desde muy pronto en España, en parte por la clara influencia que tuvo en las tierras ibéricas el pensamiento renacentista italiano, con el cual tuvo un temprano y duradero contacto, y en parte por el desarrollo de circunstancias muy específicas de la realidad española, como lo fue la vida guerrera que alimentó la Reconquista y la confrontación con los musulmanes. En cualquier caso, el final del siglo XV y la primera parte del XVI vieron en España uno de los mayores impulsos vitalistas para labrarse un destino propio que registra la historia, en un claro arranque de modernidad, al abandonar varios miles de campesinos, labradores, artesanos y trabajadores españoles sus antiguas vidas sedentarias, sus tierras y sus tradiciones medievales para hacerse su propio camino en el mundo, enlistándose en los ejércitos imperiales que marchaban sobre Italia o Flandes, o en las flotas que partían en los grandes viajes de exploración y comercio hacia los extremos del orbe, o, sobre todo, en la proeza de poblar y colonizar el Nuevo Mundo recién descubierto. Sin esta nueva forma de pensar y sin este individualismo moderno, nunca hubiera sido posible la consolidación de un Estado nacional en España, reemplazando a las pequeñas cortes feudales en permanente guerra unas con otras, ni mucho menos la formación de un Imperio global con rutas comerciales abarcando todos los continentes, ni la organización política y administrativa necesaria para sostener todo esto. Y, ciertamente, tampoco hubiera nacido, sin esa nueva mentalidad renacentista, la gran explosión artística y cultural de los siglos XVI y XVII, los dos Siglos de Oro de la creatividad intelectual española.

Pero, aunque esos siglos son indudablemente la era dorada de la cultura española, no hay que dejar de tener presente que su origen y fundamento se encuentra en el siglo XV, cuando apareció por primera vez el espíritu del Humanismo en España. Los gigantes de las letras y el pensamiento españoles, como Cervantes, Quevedo, Góngora, Lope de Vega, Calderón de la Barca, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila, Vives, Gracián, Luis de León o Suárez no surgieron de pronto y sin más desde una mentalidad medieval, sino que son una consecuencia natural del Renacimiento español del siglo XV, sin cuyos filósofos y literatos humanistas, sencillamente no sería posible explicar ni entender el florecimiento posterior de la cultura y las letras españolas. El Humanismo en la España del siglo XV ha sido estudiado de una forma desigual, y aunque algunos de sus representantes más importantes son muy conocidos, como Antonio de Nebrija o el Marqués de Santillana, en general todavía no se ha valorado adecuadamente su enorme importancia histórica ni su aportación a la formación del espíritu de la cultura moderna en España. La presentación que ahora estoy haciendo estará centrada en sólo uno de estos aspectos característicos de los escritores humanistas españoles del siglo XV, pero que es, sin duda, uno de los puntos más relevantes para la cultura del humanismo: la convicción de que la retórica puede ser usada para educar y para volver a la gente mejores personas y mejores ciudadanos, enseñándoles a dominar sus pasiones más peligrosas, y desarrollando en cambio sus mejores sentimientos y virtudes.

Esta idea fue compartida por todos los humanistas renacentistas, independientemente de dónde fuesen originarios, aunque hay variaciones considerables en el grado de protagonismo que le concedían a la influencia directa de los modelos pedagógicos del paganismo clásico. En España, los humanistas en general trataron de usar a los clásicos greco-romanos como una fuente de inspiración directa para modelar sobre ellos los valores que defendían en sus escritos, aunque tratando siempre de encontrar las formas de volverlos compatibles con el dogma cristiano; en este punto, quizás fueron en principio más insistentes que sus contrapartes italianos al momento de querer cristianizar a los clásicos. En general, su sensibilidad moral tendía hacia el estoicismo, inspirado sobre todo en Séneca, y su visión política sobre el papel que juega la acción de los ciudadanos en el bienestar de la república (aquí, *república* debe entenderse no como una forma concreta de gobierno, sino en el sentido original del conjunto de la sociedad política con sus gobernantes, adaptado, desde luego, a las circunstancias españolas, es decir, a las formas de la monarquía y las cortes), seguía de cerca las líneas trazadas por Aristóteles, Cicerón y Quintiliano.

Los humanistas hispanos siempre tuvieron, desde mediados del siglo XV, una relación muy estrecha con los italianos (algo que difícilmente puede sorprender, si se considera que España ocupó durante varios siglos más de la mitad del territorio italiano, y que la influencia e intercambio entre ambas culturas fue muy fuerte, con un buen número de artistas e intelectuales italianos emigrando a España en busca de trabajo, y otro tanto de españoles viajando a Italia para estudiar ahí), y compartieron con estos el amor y la admiración por la cultura clásica, así como la fe en el poder civilizatorio del lenguaje de la belleza; en cambio, los pensadores españoles, que tenían un fuerte lazo de lealtad con la corona, sintieron considerablemente menos entusiasmo por las ideas republicanas de los humanistas italianos

(sobre todo de los florentinos), así como por la noción italiana de que el latín era la única lengua capaz de educar a los hombres en los verdaderos valores de la civilización. En esta última cuestión, el Humanismo hispano siempre apostó decididamente a favor de la lengua del pueblo, es decir, la lengua romance de Castilla que luego sería conocida simplemente como el lenguaje español, y no por el latín, que después de todo, era una lengua muerta en el siglo XV. También esto, claro, fue un signo inequívoco de modernidad en la cultura renacentista de España.

La noción del mundo clásico que inspiraba a los humanistas del Renacimiento más que ninguna otra, era la de la *humanitas*. Para los antiguos griegos y romanos el ser humano era, en un sentido ontológico, un ser viviente y corpóreo que no se distinguía en sus límites físicos del resto de los animales, pero que, en cambio, era profundamente diferente a éstos en sus alcances espirituales, intelectuales y morales; estas cualidades, esenciales al alma y a la mente de los hombres solamente, y no de ningún otro animal, eran conocidas por los latinos como *humanus*, y fundamentalmente tenían que ver con la capacidad de ser consciente de uno mismo en una forma reflexiva y autodescriptiva, en tener emociones y sentimientos elevados y particularmente humanos, como la compasión, la devoción, la fe, la esperanza, y la intuición de lo divino, y en poseer una inteligencia racional expresada a través de la palabra. Así, el hombre (*ánthropos*, para los helenos, y *homo*, para los latinos) tenía una serie de características específicamente humanas que le separaban de los demás seres vivos y que eran, precisamente, lo *humanus*, y que poseía todo ser humano sin importar su sexo, raza, edad, condición social o nación. Para los antiguos helenos, un ciudadano ateniense de clase alta no era más ser humano que su esclavo, su mujer o un bárbaro de Oriente, y precisamente compartía con todos ellos aquello que era esencialmente humano y no animal.

Sin embargo, había otra característica específicamente humana, pero que, a diferencia de lo *humanus*, no formaba parte de la naturaleza de todo hombre por el simple hecho de ser humano, sino que ésta tenía una dimensión cultural y moral que sólo era el patrimonio común de las élites, de los mejores, de aquellos individuos que, por esfuerzo propio, la habían alcanzado, y ésta era precisamente la *humanitas*. Para el ideal republicano del mundo clásico, la *humanitas* era el resultado gozoso de la capacidad del hombre por reconocer su propio potencial de perfectibilidad y para actuar en consecuencia, mediante el esfuerzo continuo, a lo largo de toda la vida, educándose a sí mismo para ser una mejor persona y un mejor ciudadano, de modo tal que se pudiera vivir una vida virtuosa y digna al servicio de la república. La *humanitas* consistía primeramente en poseer nobleza, generosidad, buenos sentimientos, y un sentido de rectitud moral y honor, así como responsabilidad pública y una idea clara de justicia, y a la vez, tener la sofisticación intelectual y la capacidad verbal para expresar todas estas ideas con elocuencia y persuasión, con finura, tanto de modales como de lenguaje, y con la tolerancia natural hacia las ideas de otros que se esperaba en cualquier romano elegante y refinado, con un sentido de urbanidad, cortesía y prudencia. Además, implicaba también una cierta espiritualidad que se traducía en un claro respeto por la vida, así como las virtudes propias del ciudadano que convive con sus semejantes en un ambiente de cordialidad, desarrollando, además de lo ya dicho, la capacidad de observación reflexiva

de la forma de ser de otros, la buena conversación, y el ingenio para hablar. Desde luego, una persona que fuera ignorante, brutal, desalmada, o simplemente arrogante o vanidosa, no poseía *humanitas*, sin importar su rango ni su condición social.

Así, si todos los hombres eran iguales entre sí por poseer lo *humanus* que les alejaba de la simple naturaleza animal, en cambio la *humanitas* les separaba, mostrando con toda claridad la superioridad o inferioridad de unos respecto a otros. Lo importante, desde luego, es tener muy claro aquí que esta superioridad no era esencial ni determinada por la cuna de cada quien, sino el resultado estricto del propio esfuerzo y de la educación recibida. Por lo tanto, la meta de los educadores clásicos era la *paideia*, la educación moral y ciudadana que buscaba desarrollar la excelencia natural de cada persona para llegar a ser verdaderamente virtuosa, es decir, para alcanzar la *humanitas*. Esta fue también la meta que se impusieron a sí mismos los humanistas del Renacimiento, tomando como su ejemplo a los clásicos de la Antigüedad greco-latina, y haciendo suya la misma distinción entre la virtud aprendida y las meras cualidades naturales. Incluso para nosotros, en nuestras lenguas modernas, ha sobrevivido este doble sentido de entender la diferencia entre lo *humano* que compartimos todos los hombres y mujeres del mundo, y la *humanidad* que muestran aquellos que realmente se han esforzado por ser más tolerantes, más generosos y más comprensivos con sus semejantes, y que por lo tanto, les ha terminado haciendo mejores en un sentido moral, cultural y ciudadano (o, en el otro extremo, la *inhumanidad* que han alcanzado aquellos que no sólo no cultivaron la virtud, sino que claramente se abandonaron a los vicios propios de aquél que carece de generosidad, de amor por el prójimo y de respeto por las leyes de la sociedad). A pesar de que el igualitarismo populista que ha terminado por dominar el discurso público de nuestra propia época es totalmente opuesto a cualquier noción de elitismo, todavía sobreviven en nuestro tiempo suficientes rasgos de aprecio por el valor de la educación y la responsabilidad moral ante nuestras acciones como para hacer posible, al menos, que sigamos reconociendo aún los valores que defendía y enseñaba el Humanismo hace más de quinientos años, aunque ya no seamos capaces de seguir su ejemplo.

Con seguridad, el primer gran humanista español del Renacimiento fue también el primero en dedicar un esfuerzo considerable a tratar de educar a sus contemporáneos y fomentar la virtud en sus vidas y en sus acciones. Me refiero, desde luego, a Alonso de Cartagena (1384-1456), el famoso Obispo de Toledo, quien también fue diplomático y consejero real en la corte de Juan II de Castilla y el primer gran sabio humanista relacionado con la primera Escuela de Salamanca, y auténtico espíritu renacentista por la diversidad de sus talentos e intereses: además de su carrera política y eclesiástica como embajador plenipotenciario del Rey y como Obispo, respectivamente, fue también teólogo, filósofo, filólogo, historiador, pedagogo, jurista, traductor de textos clásicos y poeta. Como filósofo y humanista, estudió con profundidad el estoicismo, tradujo a Séneca, a Cicerón, y a otros filósofos latinos al español, y mantuvo correspondencia y debates filosóficos con otros humanistas europeos toda su vida, y en su vocación pedagógica, escribió varios tratados sobre el tema, y diseñó un programa de lecturas para educar a la nobleza en los valores morales y culturales, a partir del estudio de los clásicos; además, fundó en Burgos una

escuela pública de tendencia humanista, en la que luego se educaron en latín algunos de los más destacados humanistas de la segunda mitad del siglo XV.

Alonso de Cartagena tenía un concepto clásico de la retórica, donde la forma y el contenido del discurso son inseparables, y por lo tanto, no es posible descuidar uno sin alterar el otro. Esto, desde luego, es una consecuencia de un problema todavía más amplio, muy presente en las polémicas filosóficas del Renacimiento, representado por la visión de los humanistas retóricos renacentistas (tanto italianos como españoles), quienes, en total oposición a la enseñanza tradicional escolástica, sostenían que la palabra (*verbum*) es inseparable de la realidad (*res*) de las cosas existentes en el mundo, y por lo tanto, cualquier discurso que, buscando sustentarse en un racionalismo radical, pretendiese separarse a sí mismo de la realidad del mundo, sólo degeneraría en palabrería hueca, en frases vacías y sin sentido. En cualquier caso, para Alonso de Cartagena era el contenido el que determinaba la forma del discurso, y por ello, a un contenido concreto sólo podía corresponderle una forma igualmente concreta, y no cualquier forma¹. Es decir, si alguien quería expresar una idea filosófica específica, la forma de su discurso tendría que tener un marco filosófico adecuado, con un carácter propio del rigor argumentativo de la filosofía, y no cualquier otra forma diferente, que no tomara en cuenta ni el rigor ni la seriedad de la argumentación; pero, en forma similar, si alguien pretendía, digamos, hacer un elogio a la belleza o al amor, sería inútil que pretendiera hacerlo argumentando filosóficamente sus razones en una forma incapaz de hacer justicia a los sentimientos que se trataba de defender y elogiar: aquí, lo único que cabía hacer era elegir una forma apropiada a la idea que se quería transmitir, y esta forma tendría que ser poética, buscando adecuar en la misma forma del lenguaje elegido toda la dulzura y delicadeza que corresponden a cualquier elogio verdadero del amor o de la belleza. Esta última parte, sin duda, era la que nunca habían entendido los filósofos y teólogos escolásticos, empeñados en querer reducir toda la grandeza del mundo a sus propias y rígidas fórmulas argumentativas.

Para el uso moral de la retórica, esta imposibilidad de separar el contenido y la forma tiene una consecuencia muy clara. La retórica no sólo es una ciencia que enseña las reglas y los fundamentos del discurso, para poder construir con corrección gramatical y sintáctica nuestros textos, sino que busca, además, poder convencer al que lee o escucha el discurso de hacer algo concreto, o de despertar en él determinadas pasiones o sentimientos. Cuando Alonso de Cartagena tradujo del latín al castellano, aproximadamente en 1424, el tratado *De Inventione* de Cicerón (también conocido como *Rhetorica Vetus* en esa época), escribió en su «Introducción», dedicada a Don Duarte, Rey de Portugal, lo siguiente:

1. Estas nociones las desarrolló Alonso de Cartagena en varios lugares diferentes, pero principalmente se pueden seguir en su Introducción, dedicada al Príncipe Don Duarte, Rey de Portugal, de la traducción que hizo del latín al castellano del tratado *De Inventione*, de Cicerón, aproximadamente en 1424, así como en la correspondencia que mantuvo con Leonardo Bruni en su polémica en torno a la traducción de los clásicos, a partir del tratado *Declamationes*, de 1430, que Cartagena escribió para refutar varias de las posiciones de Bruni. Estas obras son citadas y comentadas por Marcelino Menéndez Pelayo en el Apéndice II, Vol. II, de *Historia de las ideas estéticas en España*, 1883-1891 (Edición del CSIC, Madrid, 1974).

«Quien lo presente leyere non cuide que fallará escripto cómo escriba las cosas nin cómo transporte las palabras: ca, aunque dello otros más modernos en tiempo e non de tan alta manera algo escribieron, pero los príncipes de la elocuencia e los precipuos escriptores della en los principales libros no se ocuparon del todo en esto más dieron sus generales doctrinas para argüir e responder, para culpar e defender, e para mover los corazones de los oyentes a saña o a misericordia o a las otras pasiones que en la voluntad humana caben; e donde cada uno saque por su ingenio aquello que entendiere que para en lo que quiere fablar cumple».

Así pues, la retórica, además de estudiar analíticamente el discurso, es sobre todo una poderosa herramienta para manipular las pasiones y mover el corazón de los hombres en cualquier dirección; por lo tanto, su manejo exige una gran responsabilidad moral. Y esta responsabilidad comienza con el hecho de entender que la retórica no tiene como su finalidad tan sólo el persuadir a la gente, sino el persuadirles *para el bien*, para pensar y obrar con rectitud moral.

Hay que tener muy presente que Alonso de Cartagena, como es el caso de todos los humanistas españoles del Renacimiento, trataba de unificar los valores de la Antigüedad clásica con las enseñanzas cristianas, y reconciliar a los antiguos filósofos paganos con sus modernos lectores cristianos. Por lo tanto, para él, la misión moral de la retórica era no sólo persuadir de algo al lector, sino *mostrarle la verdad*, en un sentido moral y religioso, y esa *verdad* sólo podía ser vista como algo bueno y hermoso. En esto, no resultaba nada difícil poder adaptar las ideas clásicas al pensamiento renacentista cristiano, pues también los antiguos helenos habían considerado equivalentes la belleza formal con la bondad del espíritu, y ambas, con la verdad divina: de ahí que Platón y otros grandes filósofos consideraran que buscar la belleza y buscar la verdad son solamente dos aspectos de la misma búsqueda esencial, que no es otra que la de alcanzar el Bien supremo. El cristianismo, después de los primeros siglos de intolerancia, de radicalismo y de rechazo absoluto a las ideas y enseñanzas del mundo clásico, gradualmente se fue acostumbrando a convivir intelectualmente con el pensamiento –mucho más sofisticado y rico, sin duda– de los grandes filósofos de la Antigüedad, y para el momento en que llegó finalmente el nuevo entusiasmo por la vida, los valores y las ideas de los clásicos, precisamente con el Renacimiento, desde hacía ya bastante tiempo que los pensadores cristianos habían caído en la cuenta de que podían simplemente substituir la noción de «Bien supremo» con el nombre *Dios* e incorporar fluidamente a Platón y Aristóteles en sus propios sistemas de enseñanzas cristianas. El Humanismo renacentista, sin embargo, hizo algo que la Escolástica nunca había hecho, y eso fue recuperar no solamente a los filósofos clásicos, sino también a los literatos, a los poetas, a los dramaturgos, a los fabulistas, a los cronistas e historiadores, y genuinamente tratar de entender en sus propios términos al gran mundo clásico de la Antigüedad greco-latina. Con ello, desde luego, se absorbió también la noción de la belleza formal como un atributo del Bien supremo, pero no en una manera racional y abstracta, sino en la concreta forma plástica, fluida y armoniosa que tenía en la poesía y el arte de los clásicos.

Entonces, cuando Alonso de Cartagena habla de la unión formal y esencial de la verdad, la bondad y la belleza, esto debe ser entendido tanto como una forma de recuperación de los valores clásicos de la Antigüedad, como una reafirmación de ideas cristianas sobre la búsqueda del camino hacia Dios. En cualquier caso, lo importante es que, en relación a la retórica y a las posibilidades del discurso, si el contenido impone la forma, y si aceptamos que éste es bueno y verdadero, aquella necesariamente tendrá que ser bella.

Así, en un claro rompimiento con las costumbres y reglas aceptadas por el discurso escolástico, Alonso de Cartagena consideró que finalmente no es posible hablar de Dios ni de las virtudes divinas si no se hace en una forma bella y convincente. No se puede decir una gran verdad sin que ésta sea buena, y el consiguiente resultado en el lenguaje, algo bello. Los escolásticos que no sabían apreciar la belleza del lenguaje ni le daban importancia a las formas del discurso descuidaban, entonces, uno de los aspectos fundamentales de la búsqueda de la verdad. Pero, además, hay otra consecuencia todavía más importante para la elaboración de un discurso con pretensiones morales: un orador o un poeta con verdaderas cualidades morales no puede ni mentir ni decir cosas perversas sin que esto altere la forma del discurso y se pierda irremediabilmente su belleza. Un mal discurso, en un sentido moral, es también un mal discurso en un sentido estético. Y así como la belleza y bondad naturales de una idea que busca la verdad suelen producir un bello resultado al plasmarse en un lenguaje hermoso y sincero, así también la fealdad de las ideas mezquinas, mentirosas y deliberadamente incitadoras al odio contra nuestro prójimo suelen producir piezas oratorias extremadamente deformadas, grotescas y de exageración fea y repulsiva.

Otro gran humanista español, contemporáneo y muy amigo de Alonso de Cartagena, fue Fernán Pérez de Guzmán (1376-1460), quien compartió con aquél el amor por la literatura clásica, por la filosofía estoica —Séneca, sobre todo—, y por la historia. A la muerte de Alonso de Cartagena, Pérez de Guzmán le dedicó una famosa *Elegía*, titulada *Coplas a la muerte del Obispo de Burgos*. Fue también tío de otro ilustre humanista del siglo XV, Don Íñigo López de Mendoza, el Marqués de Santillana, y bisabuelo de un gran poeta del siglo XVI, Garcilaso de la Vega. Fernán Pérez de Guzmán fue un apasionado de la filosofía moral, y volcó sus preocupaciones morales en su propia obra como escritor, tanto como poeta como historiador. En su obra poética, sobresalen por su tratamiento moral de sus temas *Loores a los claros varones de España*, con su tratamiento didáctico de la biografía de los hombres ilustres, *Requesta fecha al magnífico Marqués de Santillana*, que como en la *Elegía* a Alonso de Cartagena, también es una declaración de amistad al mismo tiempo que de admiración por el hombre concreto y sus virtudes, *Coplas de vicios e virtudes*, estudio de la moral de la época, y *Que las virtudes son buenas de invocar e malas de platicar*, quizá su trabajo más logrado en el campo de la poesía moral.

Sin embargo, es en su obra como historiador y como prosista donde descansa su bien merecida fama como uno de los grandes nombres del Humanismo español del siglo XV, y como el padre de la prosa castellana moderna. (En efecto, antes de que él la renovara por completo, la prosa en la que estaban escritos los tratados históricos medievales era muy

tediosa, llena de fórmulas ampulosas y enrevesadas, de un estilo fragmentado y confuso, con datos biográficos bastante escuetos, y no seguía un orden narrativo apropiado para entender la historia desde sus causas hasta sus consecuencias; con Pérez de Guzmán, la prosa castellana alcanzó una soltura, precisión, elegancia y fuerza narrativa inimaginables apenas unas pocas décadas antes de él). Su principal obra histórica es *Mar de Historias*, cuyo título tomó prestado del poema *Mare Historiarum* de Giovanni Colonna, aunque para su estilo se inspiró directamente en *De viris illustribus*, de Petrarca. La obra se divide en tres partes, donde narra, en la primera, la vida de ilustres emperadores y reyes de la Antigüedad; en la segunda, la vida de famosos sabios y santos; y en la tercera, llamada *Generaciones y Semblanzas*, se narran las vidas de treinta y cinco hombres ilustres contemporáneos a Pérez de Guzmán, que son los reyes castellanos Enrique III, Juan I y Juan II, y sus principales cortesanos, a muchos de los cuales el autor conoció personalmente e incluso les tuvo como amigos y enemigos personales².

La obra comienza con un prólogo donde Pérez de Guzmán analiza el papel de la Historia como maestra de los hombres —una idea muy renacentista, y muy distinta a la concepción medieval del estudio de la historia como una mera serie de datos abstractos para apoyar los textos religiosos—, como una educadora virtuosa que muestra a quienes la estudian, a través de los ejemplos de los personajes célebres que vivieron en otros tiempos, las consecuencias de los actos de los hombres, tanto de los virtuosos como de los deleznable, y la manera en que unos y otros trajeron prosperidad y gloria, o ruina y decadencia, a su sociedad, de tal manera que hoy se les pueda imitar como ejemplos de excelencia, o evitar por su carácter dañino. Esta idea se conecta naturalmente con la preocupación renacentista por la fama de los hombres, que inmortaliza el recuerdo de los ciudadanos excelentes para que sirvan de ejemplo e inspiración a las generaciones futuras, y por el honor, cuyo reconocimiento por parte de otros es la justa recompensa a la vida vivida con dignidad y dedicación a la sociedad. Hay que recordar que para los sabios medievales, e incluso para los primeros humanistas, tanto el honor como la fama no eran sino manifestaciones de vanidad y de orgullo fatuo, completamente contrarias a la humildad cristiana; por lo tanto, es interesante cómo ambas cualidades fueron ganando reconocimiento mientras fue madurando el Renacimiento, hasta convertirse en cualidades protagónicas en la vida social del siglo XVI en adelante.

Todavía más interesante, empero, es el énfasis que pone Pérez de Guzmán en indicar la conciencia que tiene sobre su propia responsabilidad como historiador ante los hechos de la Historia, y la obligación que siente de interpretar ésta con justicia y veracidad. Esta declaración es verdaderamente notable porque es completamente moderna para su época, y con toda seguridad, es la primera vez que alguien en España —y una de las primeras veces en Europa— habla abiertamente de una *interpretación* de la historia, donde ésta no está definida de antemano por su propio carácter de hecho histórico, sino que se encuentra sujeta a las interpretaciones que hacen, para bien o para mal, los historiadores. Por lo tanto,

2. *Mar de Historias*, de Fernán Pérez de Guzmán, fue escrita alrededor de 1450; su primera versión impresa fue de 1512, en Valladolid, y luego fue reimpressa en Sevilla en 1527 y 1542, y en Valencia en 1531. La tercera parte de esta obra, *Generaciones y Semblanzas*, está editada en un volumen independiente por Ed. Cátedra, Madrid, 1998.

consciente de que su forma de armar su relato puede desvirtuar por completo los hechos mismos que relata para la posteridad, Pérez de Guzmán pone especial cuidado en tratar de analizar los hechos con la mayor imparcialidad posible, usando sólo fuentes verificables, y haciendo notar de antemano al lector cada vez que él mismo no está seguro de la completa veracidad de algún hecho particular que mencione en su historia. Esta búsqueda consciente de la imparcialidad nunca fue un rasgo distintivo ni de los historiadores romanos, ni mucho menos de los medievales, de modo que debe considerarse como una aportación personal de Pérez de Guzmán relacionada con sus propias preocupaciones éticas. Esto es muy notable, en *Generaciones y Semblanzas*, en el retrato que hace del Condestable Don Álvaro de Luna, enemigo personal del autor, y en buena parte responsable de que Pérez de Guzmán cayera en desgracia en la corte y terminara exiliado, a pesar de lo cual, recibe un trato justo y bastante equilibrado en el perfil biográfico que le dedica el notable humanista.

De hecho, es bastante evidente desde el principio que Pérez de Guzmán nunca trata de herir ninguna reputación ni sembrar dudas sobre los motivos personales de nadie, pues sólo escribió sobre sus contemporáneos cuando éstos ya habían fallecido, y por lo tanto ya no tenían ningunos intereses que defender o que pudieran resultar dañados, y sus vidas y obras, ya terminadas, podían ser vistas y apreciadas objetivamente en toda su extensión. Además, siempre analiza a sus biografiados con gran comprensión, tratando de ser justo con ellos y buscando entender sus motivos para actuar en la forma en que lo hicieron. Al estilo de los historiadores romanos, Pérez de Guzmán da una semblanza completa, donde habla de los hechos concretos que marcaron la vida de cada personaje, pero, por encima de eso, lo que le interesaba realmente era analizar y entender su *carácter moral*. Trataba de exponer la relación entre el carácter personal de cada uno de sus protagonistas con las decisiones que tomaron, y la relación entre estas acciones y las consecuencias que tuvieron para la sociedad de su época. Sus perfiles psicológicos eran muy agudos y perspicaces, y cuando hace alguna reflexión personal de carácter moral o algún juicio sobre el carácter de alguien, siempre lo hace separando con claridad estos comentarios suyos de la narración de los hechos que está relatando, para no imponer su propia opinión sobre las conclusiones que pueda sacar el lector. Lo que le interesaba, después de todo, era que estas historias fueran de provecho, en un sentido moral, para sus lectores, y por eso evita siempre hacer meros sermones moralistas, y en vez de eso, trata de entender las situaciones y el contexto, evitando los juicios absolutos, y mostrando por qué la gente poderosa, aún sin proponérselo, puede a veces equivocarse sus decisiones y dañar con ello a su pueblo.

Para Pérez de Guzmán, las pasiones eran personales y podían algunas veces ser los motores que movían la acción política de cada persona, pero en cambio, la moral siempre era pública y social, y jamás un mero asunto privado. El carácter personal de los personajes le interesaba bastante, pero sólo en la medida en que tuviera consecuencias directas para sus acciones públicas. Y advierte reiteradamente que a veces las cosas no son tan simples como parecen a primera vista, y que el conocimiento y análisis apropiado de las circunstancias en que se dieron los hechos, puede modificar nuestra percepción de los mismos y mudar nuestros juicios morales sobre una persona. Esta idea, desde luego, es muy moderna y

propia del Renacimiento, y dista mucho de la rigidez de los juicios históricos de los cronistas medievales. Y también es moderna, sin duda, la atención que da Pérez de Guzmán a los hechos políticos, económicos o religiosos que afectan el contexto en el que se mueven sus personajes, aunque resulta todavía más moderna la centralidad que tiene el hombre concreto e individual en su relato, y con él, sus pasiones.

Un claro sucesor de Pérez de Guzmán como historiador especializado en las biografías ejemplares es Fernando de Pulgar (1435 o 1436-1493), secretario real de Enrique IV de Castilla y de Isabel I, y Consejero de Estado con los Reyes Católicos, además de cronista real, diplomático, embajador en Roma y París, y preceptor de los príncipes. Sus obras histórico-biográficas más célebres fueron el *Libro de los claros varones de Castilla*, publicado en Toledo en 1486, que contiene veinticuatro biografías de personajes ilustres de la corte de Enrique IV (entre ellos, Alonso de Cartagena y el Marqués de Santillana), y la *Crónica de los muy altos y esclarecidos Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, que Pulgar escribió en castellano alrededor de 1490, pero que no apareció impresa hasta 1545 en una versión traducida al latín por Antonio de Nebrija, y hasta 1565 en el original castellano. En estas obras, además de su pericia narrativa y su solidez como historiador, Fernando de Pulgar muestra su dedicación a la reflexión moral, en el estilo de Pérez de Guzmán, al considerar detalladamente, en la primera de estas obras, las cualidades morales que hicieron grandes a los personajes que retrata en sus biografías, y en la segunda, las virtudes y cualidades que debe poseer un monarca para poder reinar adecuadamente sobre su pueblo.

Don Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana (1398-1458), es indudablemente otro de los grandes nombres del Humanismo español del siglo XV asociado con el espíritu renacentista de la innovación creativa y el afán por extender la cultura y la enseñanza entre el pueblo. Hoy en día se le recuerda principalmente por sus actividades poéticas, tanto como mecenas de jóvenes talentos, como por su propia producción, de altísima calidad e indudable modernidad para su tiempo (fue el primer poeta español en escribir sonetos, y fijó su forma definitiva de catorce versos endecasílabos para el futuro de las letras hispánicas, dando así forma, sin saberlo, a la más característica y duradera contribución poética de todo el Siglo de Oro español). Igualmente famosa ha sido su legendaria biblioteca, que representa la esencia misma del saber renacentista, con su enorme y magnífica colección de textos clásicos, así como su bien nutrida muestra de todos los principales tratados humanistas de su propia época, sobre todo en el área de la filosofía, las ciencias naturales, la política, la filología, y por supuesto, la retórica y la poesía. En cambio, se recuerda menos su carrera política y militar, y con frecuencia se pasa por alto el hecho de que el Marqués estuvo durante toda su vida inmerso en los debates propios del quehacer político de su tiempo, que tuvo una vida muy activa en la corte, donde fue consejero del rey, y que participó valerosamente en varias batallas comandando con gran mérito a sus tropas.

Esta última parte, la del hombre de armas y de debates políticos que trabaja para el bien de la sociedad, tiene una mayor importancia de la que usualmente se asume para valorar la poesía. En efecto, el Marqués de Santillana es un buen ejemplo de la figura

ideal renacentista que conjunta al hombre de acción y al hombre de letras en una sola persona. Es muy claro que en su propia visión, la poesía es deseable y hasta venerable, no solamente porque sea bella y armoniosa, sino principalmente porque es «*una fabulación excelsa de cosas útiles y elevadas*», como declaraba el propio Marqués en su *Carta a Don Pedro de Portugal*, que le sirvió como una introducción de sus obras, y en donde defiende con pasión el lugar de la poesía como «*un arte que enseña la virtud*» y la superioridad de la vida honesta y honorable sobre la vida incontrolada y dada a los vicios³. Es decir, la poesía no es, bajo esta concepción humanista, un simple entretenimiento ocioso o frívolo para estetas desocupados, como pensaban los escolásticos y como siguen pensando todavía hoy muchos teóricos racionalistas y dogmáticos, sino que era, para la visión humanista, la cumbre más alta de la literatura y una fuente de filosofía por derecho propio, ya que muestra las verdades de la vida, reflexiona sobre ellas, y educa moralmente. El Marqués de Santillana ha sido uno de los poetas que más ha tomado en serio esta capacidad de enseñanza moral en toda la historia de la poesía, como lo muestra, sobre todo, su serie de *Proverbios Morales*, en la que pone en forma de verso una línea de pensamientos sobre la vida buena, y el sentido moral que tiene vivir haciendo el bien, en vez de simplemente vivir, y de saber actuar siguiendo la voz de la conciencia, y no solamente actuar siguiendo las costumbres o la opinión más popular del momento.

Pedro Díaz de Toledo (1425-1499), el Obispo de Málaga, fue el capellán del Marqués de Santillana, a quien le unió una gran amistad, y también fue capellán de los reyes Juan II y Enrique IV de Castilla, así como secretario de Fernando el Católico. Se trata de otro de los sabios salmantinos que, como Alonso de Cartagena, salieron directamente de la Universidad de Salamanca, después de estudiar ahí Teología y Derecho, para empezar a ocupar cargos de importancia en la corte castellana. Una de sus principales aportaciones como escritor humanista fue justamente la de haber glosado los *Proverbios Morales* del Marqués de Santillana, dotándoles de explicaciones detalladas que muestran la profundidad de sus implicaciones y consecuencias, la relación que tienen con las obras de celebrados escritores clásicos, filósofos de la Antigüedad, o los mismos Padres de la Iglesia, y sobre todo, la manera en que la sabiduría moral y el sentido común del Marqués de Santillana estaban en armonía con los principios de los Evangelios. Así, a la elegancia poética de los proverbios originales, Díaz de Toledo agregaba de su propia pluma la erudición y la capacidad didáctica para hacer completamente entendible para cualquier lector la enseñanza moral contenida en los versos.

Otra interesante obra de carácter moral de Pedro Díaz de Toledo es su *Diálogo e razonamiento entre el noble e generoso señor Don Fernando Álvarez de Toledo, Conde de Alba e señor de Valdecorneja, et el doctor Pedro Díaz, oidor e refrendario del Rey nuestro señor et del su consejo e su alcalde mayor de las alcadas*. Bajo este largo título, Díaz de Toledo imaginó un diálogo en el que él mismo es un personaje (un juego literario ingenioso muy en el espíritu del Humanismo renacentista), discutiendo cuestiones morales fundamentales,

3. *Carta que el Marqués de Santillana envió al Condestable de Portugal con las obras suyas, incluida en Antología de humanistas españoles*, edición de Ana Martínez Arancón, Madrid, Ed. Nacional, 1980, pp.75-86

como el sentido de la vida y la aceptación noble y sabia de la muerte como liberación de los sufrimientos mundanos, con otro hombre ilustre de la época, el Conde de Alba, aquí convertido igualmente en otro personaje de la obra, lo mismo que el Marqués de Santillana. La premisa de la obra es que, encontrándose el Marqués de Santillana moribundo, el Conde de Alba llama a Pedro Díaz de Toledo para que le consuele y le prepare para una buena muerte, lo que da ocasión a una discusión filosófica entre los personajes, que continúa incluso después del fallecimiento del Marqués, y en donde se consideran los razonamientos filosóficos para aceptar de buen grado la muerte, en un estilo reminiscente del *Fedón* platónico, y en donde se presentan, sobre todo, las ideas clásicas del estoicismo de Séneca.

Un recurso similar es el que utilizó Juan de Lucena (1431-1506 o 1507), en su célebre e influyente diálogo *De vita beata*, escrito en Roma en 1463 para reflexionar sobre la felicidad como fin último de la existencia humana, y sobre si ésta es equivalente a la virtud cuando se trata de la felicidad de la vida buena. En el diálogo, intervienen como personajes Alonso de Cartagena, el poeta Juan de Mena, y de nuevo el Marqués de Santillana, además del propio autor Juan de Lucena, quien fue sacerdote y ocupó cargos importantes al servicio de personajes centrales en la historia del Renacimiento, como el cardenal Enea Silvio Piccolomini, quien luego llegaría a convertirse en el Papa Pío II, y del cual fue secretario en Roma, o los Reyes Católicos, de quienes fue capellán y secretario. Lucena se había educado en Roma, y sus influencias italianas se notan claramente en este diálogo, principalmente a partir de *De humanae vitae felicitate dialogus*, de Bartolomeo Facio, y de *De voluptate*, de Lorenzo Valla. En realidad, estas dos obras italianas son claramente enemigas una de la otra (Facio escribió su diálogo para refutar al de Valla, quien afirmaba que virtud y felicidad no son incompatibles, y que de hecho el hombre virtuoso tiene ya, precisamente por ser virtuoso, una cierta medida de la felicidad que no puede ser despreciada sin despreciarse la dignidad de lo específicamente humano; Facio, en cambio, insistía en que la felicidad sólo es alcanzable para los bienaventurados que han logrado la salvación en la vida eterna, y que cualquier muestra de supuesta felicidad en la vida terrenal no es sino un espejismo, o aún peor, un acto de frivolidad y una muestra de soberbia contra Dios), pero Lucena toma algo de cada una de ellas, y así modela su propio diálogo siguiendo el elegante estilo de Valla, pero defendiendo las ideas de Facio. En todo caso, la obra de Lucena es profundamente española en sus ejemplos, en sus giros en el hablar de los personajes, y en las circunstancias concretas que retrata, que van desde el humor y los refranes populares hispanos, hasta temas como el de la persecución contra judíos y moros.

El diálogo *De vita beata* fue dedicado por Juan de Lucena a Juan II de Castilla, y desde el primer momento fue presentado como una obra que tiene una enseñanza moral para los lectores, al discutir el papel de la felicidad y el placer en la vida moral de los hombres. En su inicio, se presenta así la situación a tratar:

«Convenieron un día en la sala real todos los primarios de la corte: do se acertaron los tres morales, dignos de inmortal recordación: Alonso de Cartagena Obispo de Burgos: Íñigo López de Mendoza Marqués de Santillana: y Juan de Mena cordobés, mayor cronista del Rey: los cuales distrabados en diversos sermones: de razón en razón venieron en parlamento de la humana condición: maravillándose grandemente: porque pues todos nos estudiamos en conseguir felicidad: ninguno aún la conquirió: jamás vemos los que decimos beatos vevir contentos».

La animada polémica de estos tres personajes finalmente termina con una conclusión moral enunciada por el cuarto personaje, que no es otro que el mismo Juan de Lucena, quien afirma que el placer y la virtud son opuestos, y que la verdadera felicidad sólo es alcanzable en la otra vida; no obstante, hay también una cierta dicha terrenal en la virtud, que no es otra que la serenidad estoica. Lo interesante es que esta conclusión es muy de Lucena, pero difícilmente la hubiesen aceptado en la vida real cualquiera de los otros personajes que aparecen en el diálogo. En todo caso, lo importante es que, independientemente de que se siguiera considerando fundamental salvar el alma en la vida eterna, como en la Edad Media, aquí se discute abiertamente la importancia de la felicidad terrenal, otro rasgo muy característico de los nuevos tiempos renacentistas.

Alfonso de Palencia (1423-1492) tuvo una educación inmejorable en términos humanistas, pues fue familiar, protegido y alumno de Alonso de Cartagena, en cuya casa vivió hasta los diecisiete años de edad, perfeccionando sus conocimientos de latín y de retórica clásica, cuando marchó a Florencia para estudiar griego antiguo con un gran amigo de Cartagena, el cardenal Bessarión, uno de los grandes sabios llegados desde Constantinopla y maestro de griego de todos los principales humanistas italianos. También contó como maestro a otro griego ilustre, Jorge de Trebisonda, con quien estudió en Roma, ciudad en la que permaneció hasta los treinta años, edad en la que regresó a España, para trabajar por tres años para el Arzobispo Fonseca en Sevilla. Después entró en la corte, donde fue secretario y cronista real de Enrique IV de Castilla, sucediendo en ese cargo a Juan de Mena, y posteriormente se puso al servicio de la princesa Isabel de Castilla, a quien sirvió por varios años como secretario y embajador, cargo bajo el cual tuvo la delicada tarea de supervisar las negociaciones matrimoniales entre Isabel y Fernando de Aragón. Después de la Guerra de Sucesión en Castilla, siguió trabajando para los Reyes Católicos como diplomático, embajador, administrador y cronista real hasta 1580, año en que, perdido su protagonismo en la corte, prefirió consagrarse por completo al trabajo de historiador y a escribir sus obras en forma sistemática.

Alfonso de Palencia, como otros humanistas del Renacimiento, fue tanto un hombre de letras como un participante activo en la política de su tiempo, y por lo tanto resulta muy natural que una de sus principales preocupaciones fuera la relación entre la moral y los valores personales de un hombre, y las consecuencias de sus actos y sus decisiones sobre la sociedad en su conjunto. Para él, las necesidades colectivas de la sociedad siempre deberían anteponerse a las necesidades particulares de un individuo, sin importar el alto rango

que éste pudiera tener. Además, para Alfonso de Palencia, no bastaba con que un hombre pudiera alcanzar la paz en su conciencia personal, como una medida de su valor moral, sino que era completamente necesario que su vida y sus acciones estuvieran encaminadas a la consecución del bien común. En su visión, un santón ermitaño que sólo se preocupaba por su propia espiritualidad y su búsqueda personal de salvación, desentendiéndose por completo de su comunidad, estaba tan lejos de la verdadera grandeza moral como un hombre que era muy bueno con su familia y amigos, pero se comportaba como un canalla al momento de tener la ocasión de explotar a sus conciudadanos. Es necesario, para que exista un verdadero valor moral, que haya congruencia entre el comportamiento privado y las acciones públicas, y que uno y otras estén encaminados al bien común de toda la sociedad.

Una de sus obras de didáctica moral más representativas es su fábula política *Batalla campal de los perros y los lobos*, de 1457⁴, obra de juventud que Alfonso de Palencia escribió primero en latín, con un elegante y sonoro lenguaje ciceroniano, y tiempo después reescribió en castellano, en un esfuerzo por dar a conocer su obra a un mayor número de lectores, por su interés en difundir sus ideas para educar a la gente en los valores cívicos fundamentales, y sobre todo, por su interés en lograr que su pensamiento moral alcanzase a los hombres más influyentes de la corte, aquellos que justamente podían ejercer un cambio efectivo en la política del reino. Desde luego, él mismo pensaba que su obra tenía una clara utilidad para alcanzar el bien común. En esta interesante y amena obra, se relata, en forma de fábula con tonos épicos clásicos, la guerra que se desata en el reino de Andalucía entre el pueblo de los lobos y los perros que viven en toda la comarca, ocasionada por la ambición e imprudencia de un fiero lobo, llamado Harpaleo, que desafía la tradición y la jerarquía de los suyos, anteponiendo al bien común su propia ansia de gloria personal, y termina comprometiendo a su rey y a su pueblo en una guerra desigual y fratricida. En esta obra, tanto los perros como los lobos tienen todos nombres clásicos, griegos o latinos, y tienen en su carácter las características nacionales de su procedencia (algunos son castellanos, otros catalanes o andaluces, y otros son portugueses, italianos, franceses o alemanes), y sobre todo, todos ellos hablan con gran elocuencia y con un perfecto manejo de la retórica de los oradores republicanos. La prudencia que muestran algunos es rápidamente ahogada por los discursos implacables que llaman a la venganza y al desagravio, y muy pronto, la guerra se extiende hasta abarcar regiones lejanas, que nada tenían que ver con los primeros sucesos que dieron origen a la tragedia, y corre por igual la sangre de los crueles y temerarios que la de los nobles y virtuosos. La historia, por supuesto, es una metáfora sobre el egoísmo de los señores feudales y las ambiciones de la nobleza, que pueden terminar siendo una verdadera amenaza para el poder de la monarquía y la estabilidad del reino, sobre todo cuando esa ambición no es confrontada con resolución ni por el rey ni por el pueblo, y se permite que triunfen los designios personales más egoístas por encima del interés de toda la sociedad. Al final, es el pueblo el que sale perdiendo, y los males ocasionados por unos pocos terminan siendo la ruina de todo el reino. La historia pretendía, desde luego, crear una conciencia moral sobre los peligros del egoísmo en la política.

4. *Batalla campal de los perros y los lobos*, de Alfonso de Palencia, incluida en Antología de humanistas españoles, Op. Cit., pp.115-161.

Quizá el más influyente para la posteridad entre todos los humanistas españoles del siglo XV fue Elio Antonio de Nebrija (1441-1522), el famoso autor de la primera gramática del castellano (y la primera de una lengua moderna) y del primer diccionario en español, además de otras obras capitales como su gramática latina y su diccionario de castellano-latín. Nebrija fue filólogo, gramático, astrónomo, historiador, arqueólogo, teólogo, jurista, poeta, y, desde luego, pedagogo y pensador moral. Su *Arte de la Lengua Castellana* (que hoy en día es más conocido con el título de *Gramática Castellana*) apareció en 1492, el mismo año en que culminó la Reconquista, se unificó por primera vez la totalidad del territorio nacional bajo un solo gobierno, y se descubrió América, iniciándose así el camino histórico del Imperio Español; precisamente, en el prólogo de esta obra, Nebrija reconocía y elogiaba la relación evidente entre el éxito histórico de un Imperio y el éxito cultural de su lengua, ya que uno depende necesariamente del otro, y si la lengua necesita la estructura económica y material de la realidad imperial para ser llevada a otras tierras y hasta los confines del mundo, no resulta menos cierto que esa misma realidad imperial necesita igualmente la estructura formal y el soporte del pensamiento que sólo puede dar la lengua propia para poder seguir creciendo y manteniéndose. Nebrija fue uno de los primeros humanistas en Europa en reconocer el poder de la lengua vernácula y el papel que el futuro podía depararle, y sin duda, fue el que hizo una mayor aportación propia para llevar a la práctica estas ideas. En este sentido, su visión era no menos renacentista, pero sí mucho más moderna, que la de los humanistas italianos que le eran contemporáneos, como Lorenzo Valla o Nicolás Maquiavelo, o los de la generación inmediatamente anterior, como Leonardo Bruni, todos ellos afines a la idea del crecimiento conjunto y necesario de la prosperidad del Imperio y de su lengua, pero todos ellos, igualmente, obsesionados con rescatar al latín como renacida lengua imperial, y en cambio, completamente despectivos con el italiano o con cualquier otra lengua «vulgar». Nebrija, por su parte, como el resto de los humanistas hispanos (con la obvia excepción de Vives y Ginés de Sepúlveda, latinistas empedernidos y sofisticados que se negaron a escribir en su lengua materna), apostó siempre por el español y su brillante futuro cultural, espiritual y pragmático.

En el ámbito de lo filológico, Nebrija tenía una concepción muy moderna del estudio del lenguaje, queriendo hacer de esta actividad una verdadera ciencia, con su propia metodología y reglas específicas. Desde luego, estaba muy al tanto de los avances logrados en este campo por algunos de sus propios contemporáneos, como Bruni, Valla y Poliziano, y como ellos, quería dejar atrás la artificial separación que habían hecho los escolásticos entre la *res* y el *verbum*, recuperando la noción clásica de la unidad entre la cosa y el lenguaje en que esa cosa es referida, y en consecuencia, la unidad entre la forma y el contenido, ya que una ciencia verdadera del lenguaje necesariamente tendría que estudiar el discurso desde sus aspectos filológicos, gramaticales, dialécticos y retóricos, sin desligarse prejuiciosamente de ninguno de ellos. Es decir, todo estudio serio del lenguaje tendría que ser contextual, tomando en cuenta las circunstancias en que algo es dicho, y no meramente una relación unidireccional entre una cosa y su nombre, como era entendido por los

gramáticos escolásticos, para quienes el sentido del discurso era necesariamente referencial y ontológico.

Para Nebrija, en cambio, el lenguaje era, antes que nada, una realidad histórica ante la que sólo podía haber una comprensión crítica, completa y circunstancial (en vez de acrítica, separada de todo contexto, y esencialista, como era la costumbre de los escolásticos), con un énfasis en el análisis filológico de los términos, a partir de tratar de dar cuenta de todos sus usos posibles —los ejemplos semánticos— que puedan explicar el verdadero sentido de los textos antiguos, así como garantizar, por medio de las reglas de la retórica, la exactitud y elegancia estética de los textos propios⁵.

A diferencia de las verdades abstractas que estudiaban los escolásticos, a Nebrija, y en general a los humanistas, lo que les interesaba eran los ejemplos claros y concretos que daban testimonio de la realidad histórica de una época específica, cuyas circunstancias podían ser entendidas desde el estudio semántico de esos ejemplos en el lenguaje de la época —es decir, en los textos antiguos— para comprender un uso determinado del lenguaje, que a su vez servía como evidencia histórica que permitía a los humanistas un entendimiento correcto y más profundo de las ideas, razonamientos y valores éticos de un periodo histórico particular. La corrección gramatical y la elegancia estética, por ejemplo, no valen sólo como el cumplimiento de una serie de reglas académicas para hablar o escribir bien, como pensaban los escolásticos en la Edad Media y como siguen pensando los racionalistas teóricos hoy en día; para un filólogo y gramático humanista como Nebrija, la misma corrección, elegancia y belleza estética de la lengua eran otros tantos testimonios históricos de un uso concreto conceptual que representa una forma de entender el mundo y nuestras circunstancias propias en él.

El lenguaje es la base de todo saber, y todo saber es histórico; por lo tanto, sólo se puede entender la historia si entendemos el lenguaje que describe en su forma original los hechos históricos, pero además, entendiendo el papel que juega el mismo lenguaje en nuestra propia comprensión de esos hechos. Esto es algo muy difícil de entender desde una teoría racionalista del mundo, con su propensión al esencialismo abstracto y a las simplificaciones conceptuales que hacen caso omiso de las circunstancias concretas. Pero es en estas circunstancias concretas, y sólo en ellas, en las que puede basarse nuestro entendimiento moral del mundo, y nuestro propio sentido de la justicia, de la felicidad, de la honestidad, de la libertad, de la virtud, y finalmente, del bien y del mal. Sin circunstancias concretas no hay moral que valga. Desafortunadamente para el Humanismo renacentista, y en este caso particular, para los humanistas españoles del siglo XV, al Renacimiento siguió la Modernidad cartesiana y racionalista, que con el paso de los siglos fue tendiendo cada vez más a la negación de los valores humanistas clásicos hasta desembocar otra vez, como un nuevo escolasticismo, en un racionalismo abstracto que antepone el dogma teórico ante

5. Una interesante explicación de la relación entre la historia, en tanto un saber sistemático, y las ideas de Nebrija sobre la gramática, puede encontrarse en el ensayo *Las ciencias y la Universidad de Salamanca en el siglo XV*, de Cirilo Flórez Miguel, en *Salamanca y su universidad en el primer Renacimiento: Siglo XV. Miscelánea Alfonso IX*, 2010, Luis Rodríguez San Pedro y Juan Luis Polo Rodríguez (Eds.), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2011.

cualquier circunstancia concreta, y que llegó a su culminación en el siglo XX, el siglo de oro de las teorías absolutistas, con su carga de infinito desprecio por el pensamiento humanista que valora al hombre individual y a sus circunstancias, en vez de a las fuerzas anónimas y abstractas, y con frecuencia ficticias, que se esconden bajo la mayoría de los conceptos teóricos del racionalismo contemporáneo.



DISPUTATIO

Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica

INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS

Nombre y Apellidos: Jorge Roaro
Cargo o Puesto: Investigador — FPI
Afiliación y Dirección Institucional: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética
Universidad de Salamanca
Edificio F.E.S., Campus Miguel de Unamuno
37007 Salamanca, España
Grado Académico : Doctorando en Filosofía [≈PhD Candidate]
Afiliación Institucional: Universidad de Salamanca
Email: jorge.roaro@gmail.com

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS

Nombre del Trabajo: La retórica y el arte de fomentar la virtud desde la elocuencia en el discurso de los humanistas hispanos del siglo XV
Nombre de la Revista: Disputatio. Philosophical Research Bulletin
ISSN: 2254-0601
Numeración de la Revista: Vol. 1, No. 2, pp. 56-76.
Fecha de Publicación: Diciembre de 2012
Periodicidad: Semestral
Lugar de Publicación: Salamanca - Madrid
e-mail: (✉) boletin@disputatio.eu
web site: (🌐) www.disputatio.eu

NOTA EDITORIAL | EDITORIAL NOTE

Tipo de trabajo: Artículo. Original
Reeditado de Ninguno
Licencia: (CC) (BY) (NC) (ND) 3.0 Unported.
Con permiso del autor
Separata: No
ISBN: No

© El autor(es) 2012. Publicado por *Disputatio* bajo una licencia *Creative Commons* (CC) , por tanto Vd. puede copiar, distribuir y comunicar públicamente este artículo. No obstante, debe tener en cuenta lo prescrito en la *nota de copyright*. Permisos, preguntas, sugerencias y comentarios, dirigirse a este correo electrónico: (✉) boletin@disputatio.eu.