



Biblioteca Saavedra Fajardo
de Pensamiento Político Hispánico

UN DIÁLOGO HUMANISTA. DE VITA BEATA, DEL CONVERSO JUAN DE LUCENA

José Luis Villacañas Berlanga
Biblioteca Virtual Saavedra Fajardo

*¿Quáles suyos, ni cuáles ajenos? Una ley, una fe, una religión,
un rey, una patria, un corral y un pastor es de todos.
Aquél es más mío qui desto más tiene*

De vita Beata, p. 182

Juan de Lucena¹ estuvo vinculado a la casa del Marqués de Santillana por vía de su padre, Martín de Lucena, apodado El Macabeo. Con este apodo, no hay que hacer ulteriores preguntas acerca de su origen étnico y religioso. A este su padre, de profesión médica, el marqués le pidió traducciones de los libros sagrados y sabemos que alguna hizo de los Evangelios y de las cartas de San Pablo, de las que se nos han conservado fragmentos.² Esta edición fue la que debió de tener en sus manos el hijo del marqués de Santillana, Diego Hurtado de Mendoza, el

¹ A. Alcalá, “Juan de Lucena, y el preerasmismo español”, en *Revista hispánica moderna*, XXXIV, 1968, pp. 108-131. Maravall, *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelona, Ariel, 1972, p. 120. Di Camilo, *El humanismo castellano del siglo XV*, cf. abajo; Luis Gil Fernández, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)* Madrid, Alhambra, pp. 234-238, Domingo Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, Cátedra, p. 459-463. sobre *De vita Beata*, Vian Herrero, *El libro de vita Beata de Juan de Lucena como diálogo literario*, en *Bulletin Hispanique*, XCIII, 1991, pp. 61-105. Lapesa, *Sobre Juan de Lucena: escritos mal conocidos o inéditos*, en *Collected studies in honour of Américo Castro's 80th year*, ed. de Marcel p. Hornik, Oxford, Lincombe lodge research librayr, 1965, pp. 275-290. cfr finalmente Margherita Monreale, “El tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad”, *NRFH*, t. IX, 1955, p. 1-21.

² Cf. José Rodríguez de Castro, *Biblioteca Española, Tomo Primero que contiene las noticias de los escritores rabinos españoles desde la época conocida de su literatura hasta el presente*, Madrid, En la Imprenta real de la Gazeta, 1781-1786, p. 439. M. Morreale, “Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en castellano”, *Sepharad*, XX, 1960, pp. 66-109, aquí p. 92. Para el personaje se puede ver Ángel Sáenz-Badillos, *La filología bíblica en los primeros helenistas de Alcalá*, Estella, Verbo Divino, 1990, pp. 246-7.



primer duque del Infantado. Algún hijo de Martín debió dedicarse igualmente a la medicina, porque un Alfonso de Lucena, en 1451 era médico de la Duquesa de Borgoña, según nos informa Paz y Meliá. El grado de confianza de la familia Lucena, al parecer procedente de Soria, con el marqués de Santilla fue intenso y así lo atestiguan algunos pasajes del propio diálogo, en el que el autor hace referencia a su padre y su condición de ahijado del marqués. Lo demuestra el que Juan Lucena acompañara de joven la embajada del marqués a Nápoles entre 1454 y 1455. Luego se dirigió a Roma donde se quedará el joven castellano bajo la protección del humanista Eneas Silvio, primero durante el pontificado de Calixto III, el primer Papa Borgia, y luego de su propio mentor, Papa con el nombre de Pío II. Allí hizo carrera en la curia, cuyo profundo conocimiento mostrará en algunos pasajes del diálogo, y justo en aquellos especialmente críticos. En 1462 Pío II lo nombró canónigo de Burgos en tanto “hijo predilecto, familiar nuestro y continuo comensal” y llegó a ser Protonotario apostólico, lo que le confirió un salvoconducto diplomático del que luego intentará usar, en tiempos difíciles. Según Francisco de Monquera y Barnuevo, en su obra *Numantina*, en el cap. XXIV del “Comento”, p. 137, fue también abad de Covarrubias y cronista de los Reyes Católicos. Habría vivido en la casa de los Leones de Soria. Monquera lo hace doctor en los dos derechos, civil y eclesiástico, lo que daría a Lucena un perfil cercano al de uno de los personajes en esta obra, Alonso de Cartagena. Como él, seguiría la tradición de realizar oraciones diplomáticas ante embajadas comprometidas y así, según el Padre Burriel, un doctor Juan Lucena, que sólo puede ser nuestro hombre, en 1478 pronunció su discurso ante los embajadores de Borgoña.

La obra *De vita beata* se escribió en 1463 y se editó en Zamora en 1483, en vida del autor. Luego se reeditó en Burgos, patria de su personaje principal, en 1499 y en 1502. El manuscrito de la misma se encuentra en la Biblioteca Nacional. Como dice el colofón —“ex urbe”—, fue escrita en Roma. De esto no cabe duda, como allí fue escrita una obra anterior con la que tiene ciertos rasgos de semejanza, el *Speculum humanae vitae* de otro



importante funcionario del papado y amigo de Alonso de Cartagena, Rodrigo Sánchez de Arévalo, castellano de Sant'Angelo. En todo caso, la obra es incomprensible al margen del ambiente italiano que Juan de Lucena conoció de cerca. Como ya indicara Bataillon, este diálogo es “una hábil adaptación de Bartolomeo Fazzio.” [Bataillon, 50]. En efecto, este había mantenido una intensa polémica con Lorenzo Valla, uno de los humanistas de la corte de Alfonso el Magnánimo. Fazzio defendía una posición estoica ante la felicidad, frente a la visión más epicúrea de Valla. Situado en esta polémica, Lucena debía considerar que la lejana Castilla no estaba muy distante de la polémica italiana. El propio Alonso de Cartagena había traducido a Séneca y sus manuscritos circularon profusamente por los círculos del marqués de Santillana y los demás humanistas castellanos. Es difícil ponernos en la mente de aquellos hombres, pero para ellos Séneca era un castellano más y había mantenido correspondencia indudable con San Pablo. Que los amigos del marqués de Santillana tradujeran las cartas de San Pablo y las obras filosóficas de Séneca, era la señal inequívoca, a ojos de Lucena, de que estaban en la dirección adecuada: cada uno recuperaba una parte de sus raíces. Cartagena, hebreo castellano, vertía a Séneca, cristiano y romano a la vez; el Macabeo, hebreo castellano, traducía del griego a San Pablo, judío y cristiano. El marqués era el hombre godo, el hombre de Asturias, el hombre que se legitimaba mediante la posesión del legado cultural impresionante de todos los padres.

Bataillon ha indicado que “el humanismo español no produce por entonces ningún manual original de sabiduría.” Luego ha sugerido que este diálogo es una pieza que ya anuncia los diálogos de Mercurio y Carón [p. 608]. Parece contradictorio. Porque los *Diálogos del Mercurio y Carón* son algo específicamente hispano, como lo son las traducciones de Alonso de Cartagena. Un Séneca católico, usado por todas las elites castellanas como su legado más propio, capaz de producir un *ethos* específico del hombre de Castilla. Esto se puede ver en Hernando de Talavera, cuando aconseja a María de Mendoza, en



su tratado de *Cómo se ha ordenar el tiempo*,³ antes de que los calvinistas comiencen a reglamentar el trabajo del propio sujeto en tanto sujeto temporal. “Nuestro Séneca moral”, le llamó Fernán Pérez de Guzmán.⁴ ¿Qué vieron los conversos españoles para hacer de Séneca un maestro? ¿Por qué lo consideraron un elemento imprescindible de su percepción del mundo? Sin duda, él era un católico sin serlo. En esto, todos se parecían a él. Séneca había reconocido a Pablo como su interlocutor, al hebreo converso, al que había descrito a Tito el ideal de obispo que Cartagena habría de revitalizar y transmitir a Hernando de Talavera, el primer arzobispo de Granada, y a este Juan de Lucena. Y Séneca había nacido en las tierras de Santiago, el hermano de Cristo. Una afinidad se labró en estos espíritus, mítica sin duda, pero operativa. Y esta afinidad perseguía un sueño imposible: el de una segunda oportunidad para la iglesia primitiva, de nuevo en contacto directo con su origen hebreo, de nuevo en contacto con el mundo romano de Séneca y Cicerón, de nuevo en contacto con los ideales universales paulinos, por completo ajenos a los ideales de cruzada, de rígida ortodoxia, de derecho y de militancia. Este ideal inverosímil, pero perfectamente identificado, ese sumo bien representado como inalcanzable, fue la fuente de la sobria melancolía que caracterizó a los conversos castellanos y que Bataillon describió en su trabajo *¿Melancolía renacentista o melancolía judía?* y que tiene en este *de vita beata* una fuente ejemplar. Lucena, tras cuya escritura se ve la tensión y la zozobra por el ideal que ya está a punto de perderse, ha conocido e interpretado la serenidad de Alonso de Cartagena como una premonición de la tristeza ineludible. Séneca entonces fue el único auxilio, el predestinado. Lo que entonces quedaba en pie no era sino una legión de perplejos que sólo

³ Hernando de Talavera, *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido. Avisación a la muy virtuosa e muy noble señora doña Maria Pacheco, condesa de Benavente, de cómo se deve cada día ordenar é ocupar para que expienda bien su tiempo.* En *Escritores místicos españoles, I, Hernando de Talavera, Alejo Venegas, Francisco de Osuna, Alfonso de Madrid*, ed. de Miguel Mir, Madrid, Bailly-Bailliére, 1911, pp. 79-93.

⁴ *Cancionero castellano del siglo XV*, ed. de Raymond Foulché Delbosc, Madrid, Bailly-Bailliére, 1912-1915, vol. I, p. 608.



podían acudir a las fuentes averroístas y escépticas para enfrentarse a una vida insuperablemente problemática.

En este ambiente, Juan de Lucena, venía a apoyar la síntesis de senequismo y paulismo y así estaba en condiciones de distanciarse de Fazzio y de Valla a un tiempo. De esta asociación de ideas debió de surgir el proyecto del libro que presentamos y del que aquí vamos a ofrecer un breve examen. En realidad sólo el proyecto. Es una torpe excusa valorar este diálogo como una refundición castellana del texto de Fazzio. Nada más lejos de la realidad. Se trata, más bien, de abordar una temática con claves propias y, desde luego, con un estilo que no tiene nada que ver con el rigor latino y el amaneramiento de Fazzio. Estamos ante una obra jugosa, verdaderamente coloquial, llena de animación y de ironía, de burla y de vida. Occtavio di Camilo,⁵ que se ha aproximado con intensidad, aunque con cierta confusión, ha reconocido que, desde el punto de vista literario, está más cerca de Valla. En realidad, no sólo por el estilo. Su crítica a la institución religiosa oficial procede de Valla. Como él, Lucena ve en la donación de Constantino el veneno que ha corrompido a la Iglesia, al hacer de ella un poder mixto, tanto espiritual como temporal, por cuyo control se disputan el Papado las grandes familias italianas desde siempre. Puede verse el texto en la p. 171. El mismo Camilo se escandaliza por la correlación entre los personajes del diálogo de Fazzio y el de Lucena. Guarino Veronese, el educador, es Alonso de Cartagena, Becadelli, el Panormitano, que es poeta y defiende la vida contemplativa, no es sustituido por el poeta Juan de Mena, sino por el marqués de Santillana; y el retórico Lamola, que defiende la vida activa, por el poeta Juan de Mena. En realidad, no es así. La estructura del diálogo de Lucena, a diferencia del de Fazzio, consiste en que cada uno defiende la vida que no tiene, la que desconoce, de la que no posee directa experiencia y por lo tanto anhela, en tanto complementaria de la que él mismo lleva. Mena, el poeta, que se ha quedado ciego leyendo libros, defiende la vida activa y el

⁵ *El humanismo castellano del siglo XV*, Fernando Torres editor, Valencia, 1976, pp. 244-263. Agradezco a Antonio de Murcia haberme facilitado una copia de este libro.



marqués, que es un hombre de armas, defiende la vida contemplativa porque la echa de menos. Cartagena, que ha sido letrado y político, se sitúa en una pertinente superioridad, propia de su sabiduría ejemplar, que Lucena asume y desarrolla. No se trata de una trasposición. Es sencillamente una nueva obra, completamente diversa, con personajes propios, autónomos, que tienen su vida y su pensamiento.

Desde el punto de vista de las ideas, la obra no es menos original. En modo alguno se queda en una mera dicotomía entre Valla, el epicúreo, y Fazzio, el estoico, o entre el saduceo y el fariseo. Es una síntesis de todas esas cosas, una nueva percepción del mundo la que emerge de aquí, en la que se van situando los elementos epicúreos, los estoicos y los cristianos en una argumentación muy ordenada y rotunda, pero al mismo tiempo muy sutil, dando entrada a elementos subjetivos y psicológicos decisivos de los personajes. ¿O no es acaso un rasgo epicúreo este de Alonso de Cartagena, que cuando se le canta con exceso los goces de la vida familiar y la fama, contesta: “Charla tú, sy más te plaze. Déxame tornar a comer, yo te ruego” [p. 186] Sin duda, el diálogo repasa en la primera parte si la vida activa es la vida bienaventurada; en la segunda, si lo es la vida contemplativa y en la tercera, qué pueda ser la verdadera vida beata. Todo ello no está relacionada con el epicureismo ni su rival, el estoicismo, sino sencillamente con la tesis, más bien cristiana y judía al tiempo de que el sumo bien es trascendente a esta vida. En esa tesis se dan cita Agustín, Boecio, pero también la tradición judía. Por tanto, no hay paganismo aquí. Ni el epicureismo ni el estoicismo tienen idea del bien sumo, pues no puede ser ningún tipo de placer corporal ni puede ser la propia virtud. Sin duda, la vida activa y la vida contemplativa propiciada por la filosofía, la moral, la poesía o la música, pueden tener aspectos positivos, pero no pueden integrar el sumo bien. Lo más relevante es que tampoco la virtud puede serlo. Nadie llamaría a la virtud el sumo bien pues del todo punto es clara su dimensión de esfuerzo, de dureza, de obligación y de deber. Todos estos son elementos que no pueden ser confundidos, ni tan siquiera sea



fenomenológicamente, con lo que todo el mundo considera sumo bien, que es paz, reposo, estabilidad, gozo continuo. “Los que en sola virtud pusieron el sumo bien menos erraron: andan más cerca, más andan fuera”, dice Lucena. Desde luego, se equivocan menos porque la virtud es un tránsito necesario para el sumo bien. Pero no es el sumo bien. “¿Quién tan sin seno serviría la virtud tan afanosa, sy la suma remuneración no fuese otra que sus afanes? Pues luego sy por virtud deuenimos al sumo bien, vna es ella, y otro es él”. Ese placer estático pleno, esa paz continua, en el sentido epicúreo, no se puede encontrar en la tierra. Por eso ni si quiera se puede confundir con la ciencia, dado su carácter igualmente dinámico y su relación siempre con alguna necesidad del ser humano. De ahí la melancolía y el pesimismo antropológico de este tratado, tan averroísta. En conclusión, el sumo bien sólo puede ser Dios.

Aquí di Camilo ha propuesto una interpretación igualmente confusa. Tras decir que el concepto de Boecio de sumo bien implica que “el hombre se vuelve uno con Dios en la otra vida”, insiste en que este punto de vista “es rechazado por ambos, Valla y Fazzio, y consecuentemente por Luzena”.⁶ En realidad, no es así. Una vez más di Camilo ha sido equivocado por su prejuicio que hace de la obra de Luzena una casi mera traducción ideológica de las tesis de Fazzio. En este caso, di Camilo no está en condiciones de entender el diálogo de Lucena por otra razón. Según di Camilo la postura filosófica de Lucena “difería ampliamente” de la de Cartagena.⁷ Nada más lejano de la realidad. Lucena admira profundamente a Alonso de Cartagena y se coloca tras él desde el punto de vista más profundo del tratado, justo en la naturaleza del sumo bien. Esto no se puede comprender sin tener delante el *Oracional*, como luego no se puede comprender la carta a Fernando de Aragón sobre la inquisición sin tener en cuenta el *Defensorium*. Lo que significa Alonso de Cartagena para los conversos es mucho más que una invocación nominal. Se trata del jefe de filas de su posición ante

⁶ De Camilo, o. c. p. 256.

⁷ Di Camilo, o. c. p. 245-6



el mundo y del que supo definir en castellano la doctrina de la Iluminación. Y sin esta doctrina no se comprende bien *de vita beata*. En efecto, en la tercera parte, se nos dice que “toda cosa se couierte en su prima natura”. Este enunciado cosmológico hace mortal a toda sustancia creada. “Lo fecho de nada, en nada”. Así las cosas, incluso los ángeles, según la doctrina bíblica, son mortales. El sumo bien desde este punto de vista es la verdadera transustanciación, la transformación de algo creado y mortal en algo eterno e inmortal como Dios. Tal cosa no se puede realizar, como defiende Boecio, sin que en cierto modo Dios y las criaturas salvadas experimenten una metamorfosis apropiada. Este asunto es de una relevancia central.

Veamos el texto de la p. 195. Es la contemplación de la eternidad de Dios la que mantiene en la eternidad a las almas. Al estar cerca de la causa de su vivir, “todos viven por él para siempre”. Privados de esa contemplación, se entregarían a su destino natural que es morir. Aquí coincide Ciceron, en *de fini*, libro 2, con David, que defiende que “en sola contemplación consiste la vida beata”. Por eso, las almas y los ángeles son mortales “pero conmutables”. Sin embargo, lo conmutable en ellas no es toda la sustancia del alma. Se trata de aquella parte sola que Aristóteles llamó quinta species. Ella es “criada del cielo, al cielo que torne es necesario”. Sin duda, hablamos aquí del pneuma de Aristóteles, pero también de los estoicos, y de los gnósticos y de los cristianos. Esta es la “ligerísima ánima ardiente”, que con alas de viento retorna a su nido”. Esta sustancia define nuestra verdadera patria. Entonces sigue el texto fundamental del libro, el que supera tanto el Viejo como el Nuevo Testamento, el de la p. 202: “Al hora miramos a Dios; entonces lo contemplamos”. Una cosa es mirar y otra contemplar. Lo primero, nuestra condición actual y mortal, podemos hacerlo “como Abram en figura de ángel”, o como Moisés, en forma de nube, como los profetas en forma de sueño o de visión, o como los apóstoles, “vestido de humanidad”. También es esta vida podemos mirar a Dios”so specie de pan y vino” o como en un espejo, tal y como dice Pablo. Pero cuando el mirar encuentre su objeto, en la



plenitud de su presencia, “faces a faces”, entonces estará “humano, conjunta divinidad; y divino, vestido de humanidad”. Tenemos aquí que en el momento del sumo bien, la estructura del Mesías se repite en cada hombre y que lo mismo que pasó en Cristo, sucede en todos, que la divinidad se reviste de humanidad y que lo humano se conjunto con la divinidad, en una metamorfosis plena, en una *complexio oppositorum* perfecta. Así, el alma regresaría a su nido, a su primera naturaleza celeste, pero a través del “cielo del cielo de Dios”, no por ella misma. “Nuestra ánima a su primera natura boluida”, dice Lucena. Sin embargo, esta gnosticismo es universalista, pues esta parte pneumática del alma humana está en todos. Por eso, allí, ante el sumo bien, “el ánima de Mingo Vela” sabrá tanto como el ánima de Platón y el de Aristóteles. Ese es el sumo bien, desde luego. Allí todo deseo se sacia y se agota todo lo deseable. Allí ya no reina la fortuna. Dios es la plenitud colmada de deseo y de bienes deseables. Quien espera este sumo bien, este trabaja bien su tarea en la tierra y este puede entender la virtud como trabajo. Así que la vita beata y su esperanza tiene un carácter arquitectónico de la vida humana. Por eso, en la p. 205 se nos muestra las consecuencias prácticas que tal esperanza tiene sobre quienes anhelan el bien supremo. Estos son buenos ciudadanos que anteponen el bien público al suyo, son pastores pacientes y contentos labradores, letrados no inflados y científicos gobernados por la prudencia; estos sacerdotes continentales y honestos prelados, estos cardenales humildes y Papas santos. Tenemos por tanto que la contemplación supera la comunión institucional y la religión bíblica. ¿Mas en qué consiste en verdad? Sencillamente en ver con la misma luz con la que ve Dios. Sin esta teoría de la luz no se comprende la teoría de la contemplación. “De cielo a cielo miraremos los cielos; de playa a playa veremos los mares, y la tierra de término a término consideraremos. ¿Qué cosa podrá huir de nuestra vista, viendo al que ve todas las cosas?”. Esa luz y esos ojos de Dios son los que animan las almas y le dicen: “Ven, ven, electa mía; ven, ven conmigo en paz”. [p. 197] Esta es la cuestión: contemplar no es ver a Dios, sino *ver con los ojos de Dios*, estar



animado de su luz eterna, aquella luz que en un arranque de santa ira, cuando se entregó a la defensa de los conversos, con todo el orgullo de que fue capaz, defendió Alonso de Cartagena como la emancipación que había traído el cristianismo al mundo: “Agora ya, si alguno descende dellos, de los eneydos, troyanos, de los grecos, agamenitas, de los godos, germanios, o de los doce pares de Francia, sea quan vicioso sea, es gestil hombre, poco menos igual con Apolo; y si de los dauitas, de los leuitas, de los machabeos o de los tribos de Israel, *vaya, vaya, qu’es marrano*, poco más baxo del poluo. Infieles cristianos que tal dicen, ¡marrados tengan los ojos! Llaman marrado el cuento perfecto y errado el qu’entra en carrera. Contrastan callando la uerdad euangélica, diciendo que la vera lux no illumina los venientes de ella”. Esa luz había sido anunciada por Israel y confirmada por el cristianismo y esa era la que unía al género humano en un solo lenguaje y un solo corazón verdadero, el único que puede entender Dios, como dirá Lucena en el primer manifiesto por la filosofía que se escribe en castellano, en su *Epistola exhortatoria a las letras*, que también ofrecemos aquí.

De vita beata no iba a ser el último texto de nuestro autor.⁸ A él le estaba destinado conocer el desenlace final de los ideales del buen obispo de Burgos, el que estaba destinado a fundar una religiosidad castellana, el que había muerto en olor de santidad y había visto la luz divina, a los ojos de todos, en la estancia de la muerte, después de haber pasado sin marcharse por el mundo del horror, de la guerra, de la deshonra, propio de la Castilla de Juan II. Tras su regreso de Roma, Juan de Lucena inició una relación cercana a Fernando Álvarez de Toledo, el secretario real a quien dedicó la *Epistola exhortatoria a las letras* y mantuvo la

⁸ Rafael Lapesa, en su *De la edad media cristiana a nuestros días*, Madrid, 1967, en las p. 136-142 editó un pequeño escrito de Juan de Lucena *Tractado de los galardones*, que desde luego tiene la misma orientación que algunos fragmento de *de vita beata*. Di Camilo tampoco ha comprendido que se trata de la misma tesis, porque en cierto modo piensa que la teoría de Lucena sobre la virtud es la de Fazzio, la estoica, que hace de la propia virtud el bien supremo. Pero hemos visto que no es así: que la virtud, como algo no plenamente conquistable en esta tierra no puede ser confundida con el bien supremo. Lo mismo sucede en Kant. La virtud, como doctrina del deber, no elimina la doctrina del bien supremo. Lo mismo sucede de Lucena. Los amargos bocados de la virtud “no se podrían tragar con sola ella”, dice en el *Tractado*, lo que es plenamente convergente con la tesis de la virtud como un camino necesario, hacia el bien supremo, pero no confundible con él. Cf. Di Camilo, o. c. p. 192.



protección de la familia de los Mendoza. Con ello, formó parte del grupo de conversos cercano a la reina Isabel. Ya hemos dicho que pronunció una oración ante los embajadores de Borgoña. Sabemos también que fue enviado de embajada a Inglaterra. Cercano a la corte debió estar, pues la *Epistola* habla de las decisiones de la reina con familiaridad. Pero la producción más importante de Lucena, ya conocida por Nicolás Antonio, fue un opúsculo en forma de carta dirigida a los Reyes católicos, escrita hacia 1480, en el que se impugnaba la legitimidad de la Inquisición. Así, sin duda, Lucena aprovechaba su alta relación con la corte para defender ideas arriesgadas y peligrosas, pero necesarias. Como es natural, del tratado, cuyo título dice *De temperandis apud Patres fidei vindices poenis haereticorum*, no nos ha quedado copia alguna. Sin duda, en este pequeño tratado, Lucena sigue los pasos del *Defensororium* de Cartagena. Sin embargo, los perseguidores en este caso, como en otros muchos, son la única fuente para hacer justicia a los perseguidos. El último de los *Cinco Tratados* del Dr. Alonso Ortiz,⁹ editados en Sevilla en 1493, se titula *Contra la carta del Protonotario Lucena* y en él, junto con una carta al Inquisidor general Torquemada, podemos recuperar toda una serie de elementos doctrinales sin duda expuestos por Lucena en su obra.

La excepcional obra de Stefania Pastore *Un'eresia spagnola*,¹⁰ ha dedicado una profunda atención a la tarea de reconstruir el sentido de la obra de Lucena a partir de los fragmentos que cita la obra de Ortiz. Aquí no podemos sino resumir sus conclusiones. Que el tratado tuvo un eco inmenso lo sabemos por el mismo Ortiz, ante cuya intensa circulación “en muchas copias” defendió la necesidad de hacerle frente.¹¹ La influencia del pequeño tratado estaba pasando a mayores. Ortiz dice que “no es de maravillar que sin razon y discrecion el pueblo

⁹ Sobre Alonso Ortiz, cf. G. Maria Bertini, “Un diálogo humanístico sobre la educación del príncipe don Juan”, en Fernando el Católico y la cultura de su tiempo, Zaragoza, 1961, pp. 37-62. Debemos tener en cuenta que Alonso Ortiz ya había contestado *de vita beata* de nuestro Lucena, con un libro dedicado al arzobispo Carrillo, mortal enemigo de Cartagena. La obra se titulaba *Liber dialogorum Alfonsi Ortiz*, que estaría escrito hacia 1467-8.

¹⁰ *Un'eresia spagnola, spiritualità conversa, alumbadismo e inquisizione, (1449-1559)*, Olschki, Firenze, 2004.

¹¹ Ortiz, *Tratado*, LV, Pastore, o. c. p. 49.



blasfeme”. Se supone que contra las medidas de la Inquisición, que apenas debía llevar un par de años funcionando. Sin conocer estas obras, hoy perdidas, no podemos entender la formación literaria plena de la lengua castellana, su forja retórica, su especial uso del arte de escribir en tiempos de persecución, su precisión y su tino. “Fablar no se, callar no puedo”, dice Lucena ante las injusticias del tribunal inquisitorial que ya se han dejado ver en Sevilla. Y como ya mantenía el propio Ortiz, Lucena organizaba un discurso sobre la base de las “autoridades de la sacra escritura” y, ante todo, sobre San Pablo. La pérdida de este tratado ha significado una tragedia para la cultura castellana de profundas consecuencias, en la medida en que se mostraba la esencialidad de la heterodoxia a la religión y la necesidad de la misma en la historia humana. Más que considerarla como una excepción, se debería juzgar como una necesidad. Por tanto, más que pensar en erradicarla, se debería cambiar de actitud ante ella y asumirla como natural. “No es de agora caer en heregia, vieja cosa es. La Antigüedad de la heregia trahe desde Adam, y por todas las edades la sparze”. La herejía enraíza en la propia estructura de la condición humana. Incluso el propio Abrahán había caído en el error al menos dos veces. Aplicar a ella la violencia es un error. Pues la violencia aquí es inútil e ineficaz y, sin embargo, produce justo lo que se quiere impedir: el carácter definitivo del error, pues impide al alma del ser humano que se despliegue por sí misma hacia la verdad. Además, el hereje no ha roto todo contacto con la verdad. Si es amenazado con el fuego, se apartará completamente de ella. En un castellano extraño, conceptual, simbólico, pleno de significado pero enigmático, que recuerda al mejor Gracián, dice Lucena: “Si el tormento quitase el detrimento, callarme ya, como el que por salvar la vida sufre cauterizarse. Mas lo uno es más aumento de lo otro. Mejor sería por cierto matar dos fogueras que encenderlas. Ciegos de la una menor, se van a lanzar en la otra mayor”. Sin duda, la Inquisición no era un procedimiento espiritual, ni tenía en cuenta para nada la religión, ni la naturaleza del alma humana. Para un cristiano, era una aberración, pues impedía toda disposición favorable hacia una



fe que se mostraba bárbara y salvaje. “Es mayor el detrimento de las animas que se causa con esta Inquisicion quel tormento que resçiben los cuerpos”.

Aquí se mostraba la diferencia entre Ortiz y Lucena. Sin duda, el fuego no era una medicina para cauterizar, sino un veneno para matar. Pero Ortiz no pensaba en las almas individuales, sino en la comunidad cristiana y su orden externo. Desde este punto de vista, la inquisición era una “medicina para la republica”. Castigo ejemplar de uno, impedía que su ejemplo afectara a la propia comunidad cristiana y se produjera la fracturara desde creencias particulares. Lo que estaba en juego era una cierta comprensión del catolicismo político, desde luego, que era justo lo que los hombres como Alonso de Cartagena no podían entender. Creencia para Ortiz era seguir un sistema de autoridad. Por eso, su argumento consistía en poner de relieve la soberbia de Lucena de criticar y juzgar los actos de un superior como carentes de clemencia. Este era el error primero que discutía su tratado. Fe, para los hombres como Cartagena y Lucena era expresión de la libertad del alma y su aceptación efecto de la persuasión. *Gálatas* era citado aquí con fuerza y convicción. Las ataduras de la institución jurídica católica eran las cadenas propias del que nos tiene presos, el *kath'echonthos*. La vieja ley católica era esclavitud. La nueva, libertad. La Inquisición no hacía sino esclavizar con una ley vieja, una por cierto imposible de cumplir, porque dependía del arbitrio del inquisidor. La paradoja de las paradojas: la Inquisición revitalizaba el peor espíritu del Viejo Testamento, legalista, violento. En absoluto cristiana, desconocía el pasaje de Mateo: “mi yugo es suave y mi peso leve”. Clemencia no era una virtud cualquiera. Era la verdadera virtud cristiana, la que había ejercido el propio Cristo haciéndose hombre. Sin la clemencia, nada relacionado con el ser humano tiene valor. “No digo yo que la verdad escurezca, que no resplandesca la justicia, mas digo que entre medias dellas no se apague la clemencia. Por eso la puse en medio, porque sea espíritu de las otras, la qual partida de entrellas, una es loca, la otra sería



furiosa”.¹² El fanatismo de la justicia, la locura de la verdad: eso es lo que desarma el espíritu de la clemencia, el verdadero cemento de las relaciones humanas.

¿Acaso había dicho algo diferente San Agustín? Aquí es donde podemos ver que Lucena dependía de lo que ya era una tradición, que se manifestaba en los mismos años en el texto de Talavera de la *Católica Impugnación*, pero que antes se había presentado en los textos de Cartagena, *Júzgame tú Dios mío*, en el *Oracional* y en el *Defensorium*. La idea central consistía en que la confesión era un acto interior, no un proceso jurídico. La penitencia, de forma consecuente, era una parte del sufrimiento mismo del arrepentimiento. El perdón era una forma de estar consigo mismo, de conocerse, de verse claro, de ser transparente a los propios motivos, de estar en paz consigo mismo. El perdón se manifestaba como la gracia de la luz, una que permitía disolver los autoengaños. Así que todo culminaba en esa luz interior, la misma que invocaba Alonso de Cartagena al final del *Oracional*, la misma que vieron todos irrumpir milagrosamente en la estancia en que el obispo de Burgos moría. Aquello que había guiado los pasos del alma de Alonso se manifestaba físicamente, como realidad propia, divina, posándose sobre su elegido. De estos movimientos internos, espirituales, y no de la violencia externa, procedía la esencia del cristianismo. Lucena, ha recordado Pastore, impugnaba todos los bautismos forzosos impuestos a los judíos desde 1391. ¿Qué habría sido de la Historia de España, en Granada, en Valencia, en el norte de África, en América, de haberse impuesto esta doctrina?

Sin duda, Lucena estaba a un paso del argumento central de la tolerancia, tal y como se esgrimió por Sebastián Castelio, luego, y antes por Erasmo, comentando el mismo paso de Mateo y renovando el espíritu de San Agustín, que ya había señalado, en su polémica contra los donatistas, que sólo Cristo, en el juicio final, podría separar el grano de la cizaña. Lucena ya se aplicó a la metáfora del trigo y la cizaña en esta clave. Arrancar antes de tiempo las herejías era como eliminar la cizaña antes de que esté

¹² Pastore, o. c. p. 52-3.



madura para la siega. El amo del campo prefiere que crezca y se dispone a tolerarla, para que ninguna planta buena sea arrancada con ella injustamente. Sin duda, los inquisidores no eran los dueños del campo. Ellos no tenían valores espirituales. Para Lucena, como para el resto de los contemporáneos, era evidente su verdadero motivo. Ellos actuaban “Por avaricia y cobdicia mas de ganar muchos cuentos que las animas de los proximos”.

Sin duda, Pastore lleva razón cuando identifica que un texto así sólo tiene sentido en el periodo entre septiembre de 1480 y el 29 de enero de 1482, mientras en Roma se dudaba de confirmar los privilegios de la bula fundadora de la Inquisición. Entonces, la elite de conversos debió pasar al ataque y exponer todos los abusos que los inquisidores sevillanos habían cometido. Fue el momento de defender que Roma en todo caso debía ser el tribunal de la fe, no unos furiosos funcionarios de los Reyes católicos, llenos de avaricia y codicia. Sin duda, la Inquisición era un golpe mortal a la verdadera constitución de la Iglesia. Tras esta última fecha, cuando Sixto IV publicó la *Numquam dubitavimus*, nadie más tenía dudas. Fernando había abusado de las concesiones apostólicas. “Inconsulte et nullo iuris ordine servato precedentes” se había perseguido a muchos injustamente, se habían sometidos a tormentos y se habían declarado herejes de manera injusta, se había expoliado a los buenos y se les había dado suplicio mortal. Fue un momento decisivo que, desgraciadamente, no cuajó. Es muy probable que los argumentos del Protonotario apostólico llegaran a Roma y fundaran las tesis de la bula, ya fuese mediante este tratadito o mediante algún informe expresamente redactado al caso. Fuese como fuese, Pastore recuerda que se trató de una ofensiva. En 1481 Fernando del Pulgar, secretario real, mantuvo una polémica que inició con una carta dirigida al cardenal Pedro González de Mendoza, sobre los abusos de los procesos inquisitoriales sevillanos. Alguien habría refutado la carta y Pulgar habría contestado al “amigo encubierto”. Los argumentos eran los de Lucena, así como las autoridades y las citas, pero la crudeza de su espíritu es mayor. Según los principios de la Inquisición no había manera de estar a salvo de ella, y si se hacían



efectivos, entonces “de otra manera no habría leña que bastase”. La amenaza de la despoblación de la Andalucía era un peligro para la propia política de los Reyes católicos, amenaza de la que también habló en la *Crónica*.

Pulgar, sin embargo, puso el dedo en la llaga al mostrar el carácter poco integrador del catolicismo convencional. Una religión que se había reducido a los ritos externos, a las ceremonias públicas, sin ningún tipo de rigor ético, sin ninguna vinculación a la conducta general en la vida, no podía integrar a nadie. Cualquiera que imitara externamente estas ceremonias, podía desde luego mantener su fe o su cinismo en el interior de su alma, y así cualquiera podía ser sospechoso y perverso. En suma, los cristianos viejos no daban ninguna pauta de integración verdadera, ni ponían en circulación ningún criterio ético de la fe que implicara también a la interioridad humana. Pulgar dijo: “Yo creo, señor, que allí hay algunos que pecan de malos y otros, los más, porque se ban tras aquellos malos, y se irían tras otros buenos, si los obiese. Pero como los viejos son allí tan malos christianos, los nuevos son tan buenos judíos”. De eso se trataba. Los cristianos viejos sólo tenían un *ethos* militar y una religión ceremonial. Con esto no se podía regir la vida de las ciudades en el alba de la modernidad, con sus aspectos éticos, laborales, jurídicos, culturales y comunitarios. Ya hemos visto la profunda hostilidad a la nobleza militar desplegada en el diálogo de Lucena y la defensa de una cultura urbana. Sólo una censura entregaba a la propia comunidad, regida por su obispo, y un cristianismo ético, podría cohesionar aquella sociedad. Desgraciadamente, la Inquisición venía a dar el golpe mortal al episcopalismo y, con él, al buen obispo ideal de San Pablo en la carta a Tito. Así que la propia comunidad no podría ir poco a poco perfeccionando sus patrones de conducta moral. La censura no se ejercería de forma discreta, indirecta, persuasiva, sino que sería formal, jurídica, penal, externa, autoritaria, injusta, violenta. No es de extrañar que la carta de Pulgar recibiera alabanzas de los prelados y del propio Cardenal Mendoza.



Esta batalla, y la guerra entera, se perdió. Debemos acompañar ahora a Lucena al auto de fe, en algún año entre 1482 y 1492, en que fue reconciliado ante teólogos y prelados, su carta condenada. Con él, todo el partido que se había opuesto a la política de Fernando, desapareció de la corte. Pulgar se fue tras la polémica. Álvarez de Toledo deja de firmar documentos hacia 1497. Este año, el de la muerte del príncipe Juan, fue el decisivo para dismantelar el partido converso, que se había hecho fuerte entre sus preceptores. Ya Azcona en su *Isabel* lo vio claro: fueron los años de la enfermedad creciente, hasta su muerte en 1504. Fue el año en que Carlos VIII invade Nápoles y Fernando decide defender los intereses aragoneses de la vieja casa de Alfonso el Magnánimo. Entonces entró en juego Diego Rodríguez Lucero, hombre del inquisidor Deza y ambos hechuras de Fernando. El atacado entonces, en 1498, fue ni más ni menos que el confesor de la reina, el converso Hernando de Talavera. Su familia entera fue encausada hacia 1504. La Inquisición entra entonces en Granada. Su política con los moriscos, cortada de raíz. La nueva apuesta por la conversión forzosa, se confió a Cisneros. La política tolerante del capitán general de Granada, el hijo del marqués de Santillana, Iñigo López de Mendoza, hermano del cardenal, se abandonó. Fue el mismo conde de Tendilla el que relató que, tras la entrada de Lucero en Granada, “no queda en la çibdad persona casi a quien pueda onbre hablar”, como recoge Pastore de su *Epistolario*.¹³ Y con un humor que nos recuerda la franca valentía de Pulgar, añade: “pues aun no sé, segund los que prenden, si ha de llegar la cosa a prender vizcaínos”. Baste recordar que en 1504 Lucero sometió a la hoguera a 120 personas. Muchas de ellas pertenecían a la administración de la ciudad y otros a la de la corona de Castilla. En 1505 la acusación alcanzó a la totalidad de la administración episcopal andaluza. Lucero manifestó que en Granada, y bajo la presidencia de Hernando de Talavera, su arzobispo, se reunía un concilio judaizante con los obispos de Almería y Jaén, junto con otros notables de la ciudad y

¹³ *Epistolario del Conde de Tendilla, (1504-1506)* ed. de José Szmolka Clares, María Amparo Trujillo, María José Osorio, 2 vols. Granada, Universidad de Granada., 1996. c. LXXXIX.



de su administración, incluido el alcaide Padilla. Un testigo de la época, al que todavía no se ha hecho justicia por su valentía e imparcialidad, Pedro Mártir de Anglería, dijo que se trataban de “fábulas ya no infantiles, sino infernales”. Todavía en 1506, el inquisidor Deza pidió autorización a Roma para procesar al mismo arzobispo de Granada, con el apoyo decidido de Fernando, en una carta que todavía produce profundo desprecio. Fue entonces cuando llegó Felipe el Hermoso. ¿Hemos de ignorar lo que significó esto en los ánimos de los castellanos?

Desde luego, no conviene olvidar que el partido aragonés también estaba compuesto de conversos. Pero se plegaron a la política de Fernando sin resistencia. Fue justo el Inquisidor de Zaragoza Hernando de Montemayor el que, en 1503, impulsara un proceso contra Juan de Lucena. Escribió al rey, exigió que se retirara la acusación, recordó su inmunidad como protonotario y exigió ser juzgado por Deza, que había sido antiguo amigo suyo. Esta carta fue publicada por Llorente en sus *Anales de la Inquisición*.¹⁴ Aquí le perdemos la pista. Pero quizás tengamos alguna nueva indicación de su vida si consideramos que este Juan de Lucena es el mismo Juan de Lucena que fundó la imprenta más famosa de España con caracteres hebraicos, en la que había impreso magníficos libros.

Aquí entramos en la problemática de si hubo uno o dos Juan Lucena, y si el protonotario es el mismo que el editor. De hecho, sus vidas encajan, pues nunca tuvimos la certeza de que el protonotario llegara al presbiterado y debiera mantenerse célibe. Este editor habría traído los tipos hebraicos de Italia, cosa perfectamente posible en nuestro hombre. Tras los sucesos toledanos de 1467 contra los conversos habría huido de Toledo a Sevilla. Que la *Epístola exhortatoria* se halle en un manuscrito que se conserve en un tomo de *Tractatus diversorum* de la catedral de Sevilla, quizás nos sugiere que vivió en Sevilla durante algún tiempo.¹⁵ Desde allí habría pasado de nuevo a Italia y hacia 1475 habría vuelto para instalarse en Puebla de

¹⁴ Está en el volumen I, pp. 288-297.

¹⁵ Cf. *Opúsculos castellanos*, o. c. p. 209, nota de Paz Meliá. .



Montalbán, donde casi todos eran conversos y de la que habría nacido Fernando de Rojas. Allí, hacia 1476 habría fundado la imprenta que estaría atendida por las hijas. Es posible hacia 1481-1482 haya huido de nuevo a Roma. No sería un azar que esta huida se debiera a su carta a los Reyes católicos, en caso de tratarse de la misma persona. Por los procesos que entonces se iniciaron en Sevilla, se le identificó como hombre leído, de grandes viajes y con grandes ironías de la fe. Desde luego, el lector del diálogo *de vita beata*, puede comprobar que su autor respondía a este esquema de carácter y de vida. Las hijas fueron encausadas en 1485 por ayudar a su padre a hacer libros hebreos. Pastores dice que esto sin embargo, no cuadra con el protonotario, que por aquel entonces mantendría la oración ante la embajada de Borgoña que ella sitúa en 1482 [Pastore, 46-47]. Es muy improbable, sin embargo que el mismo hombre que dirige la carta tan dura a los reyes sobre los excesos de la Inquisición, pronuncie un discurso en la corte. La cosa cambia si, como sugieren los eruditos antiguos, como Paz Meliá, el discurso se pronunció en 1478. Podría ser entonces el hombre que todavía confía en su fortuna, que organiza la imprenta, que recupera a su familia de Sevilla y emprende una vida confiada de impresor, respaldado por su posición en la corte. En 1482 esta vida quedaba comprometida. La abjuración de esa obra sería convergente con el proceso a sus hijas por la imprenta. Todavía a Teresa se le haría un segundo proceso en 1530. Su hermana Leonor se libró de ello, por su exilio a Lisboa. Todavía en ese proceso el celo del inquisidor preguntó por el padre de la desdichada. Por ella sabemos que Juan de Lucena, el impresor, había muerto hacía mucho en Roma. Quizá fue allí huyendo del proceso que sufriera en 1503 Juan Lucena, el protonotario y autor de este diálogo magnífico, lleno de arte y de firmeza, de talento y de razón. En realidad, no sabemos a ciencia cierta que se trate de la misma persona. Pero no nos cabe duda de que se trató de la misma persecución.