



LA FORTUNA DE CICERÓN EN CASTILLA HASTA LA MODERNIDAD

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA
DIRECTOR DE LA BIBLIOTECA VIRTUAL *SAAVEDRA FAJARDO*

1.- Macrobio en el origen. “No fue sino hasta el siglo XIII que Cicerón, lentamente, comenzó a resurgir como pensador cívico”, dice Hans Baron en un pasaje de su estudio “Remembranza del espíritu cívico de Cicerón”.¹ Antes, a través del *Sueño de Escipión* y el comentario de Macrobio, escrito hacia el 400, Cicerón pasó contra toda evidencia por un defensor de la vida contemplativa y solitaria y así fue hasta Abelardo, que lo usó para combatir los nuevos ideales plebeyos de la nueva orden del Císter, rival de la de Cluny, que tan generosamente lo había acogido. “Sólo porque algo es laborioso (*laboriosum*) no necesita ser *praeclarum et gloriosum*”.² Sin duda, esta interpretación se basaba en una mala interpretación del pasaje central del *Somnium*. Macrobio le hizo decir algo diferente al pasaje en el que Cicerón entregaba la mayor gloria a aquellos hombres que rigen las asambleas y las rigen según derecho. Para él, Cicerón había defendido esto para los que se aplican a los asuntos terrenales. La vida activa era la mejor para el que se dedicaba a las cosas mundanas “*quod quidem in terris fiat*”. Pero había una vida mejor en términos absolutos, que era la de aquellos “*qui ab ipsis caelestibus incipiunt*”, para los que empiezan ellos mismos por los asuntos celestiales. En realidad, la polémica entre vida activa y la vida contemplativa era más antigua y se puede remontar a Teofrasto y Decearco. Cicerón la conocía muy bien, como antes

¹ Hans Baron, *En Busca del humanismo cívico florentino, Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, FCE, México, 1993, p. 98.

² Abelard, *Opera*, ed. de Cousin, vol.I, p. 693 yss, vol.2.p. 621.



Catón en sus Orígenes, y luego San Jerónimo,³ e incluso la citó literalmente al poner en boca de Escipión que “nunca había estado menos solo que cuando estaba solo, que nunca había hecho más que cuando no hacía nada”.⁴ Sin duda, la tesis no era la de Teofraсто, ni quería sencillamente decir Cicerón que en el ocio el “animus” era tan libre que podía ponerse en contacto con todos los hombres qui fuerunt boni e incluso puede “loquitur cum Deo”. Lo que Cicerón quería decir lo dejó claro en *De Officiis: in otio de negotio cogitabat*. Se trataba de utilizar el ocio para preparar mejor el negocio. Este siempre el sentido de la filosofía en Cicerón y siempre quiso, como dice en *De legibus*, sacar el saber “de las profundidades melancólicas del estudio [...] ponerlo en la línea de batalla”. Este espíritu cívico no podía ser entendido en un mundo cristiano y la interpretación de Macrobio ofreció el sentido apropiado a su recepción.

Mientras tanto, el otro Cicerón era el de la retórica, el que había forjado el oficio del orador, sin conexiones ulteriores con las demás disciplinas filosóficas. Este desde luego era conocido en Castilla. Como estudió hace años C. Faulhaber, Cicerón estaba presente en Castilla al menos desde el obispo de Cuenca Gonzalo García Gaudiel, entre la mitad y el último tercio del siglo XIII.⁵ La obra que por entonces se valoraba de manera central era la Retórica, tanto en su versión *De inventione*, la llamada retórica vieja, como en la *Rethorica a Herennium*, la llamada retórica nueva. Una parte de la primera debía conocerse en castellano, a través de la traducción de *Li livres dou Tresor* de Brunetto Latini, embajador en Castilla en la época de Alfonso X, aunque solicitada por Sancho IV, pues el libro III de Latini integra su traducción y comentario del libro I, cap. I-VII de *De inventione*. Sin embargo, no debemos ser optimistas. Por estas mismas fechas, la situación de los estudios de latín en Castilla era sencillamente catastrófica. Conocido, pero por una ínfima minoría, Cicerón está presente quizá por los clérigos de las cancellerías reales, pero poco más.⁶

³ *Adversus Jovinianum*, libro I, cap. 47-48, Migne, [PL], 23, p. 276.

⁴ *De re publica*, I, 17, 27.

⁵ C. Faulhaber, *Latin Rhetorical in Thirteenth and Fourteenth Century Castile*, Berkeley U.P., Los Ángeles 1972.

⁶ Como sabemos por los informes del legado papal Juan Hagrin de Abbeville, hacia 1228, que exige que todos los beneficiados que sean jóvenes sean obligados a aprender latín y que los que no quieran aprender que no sean



Fue en el contexto de las ciudades italianas toscanas donde la *vita activa* de Cicerón volvió a colocarse por encima de la vida contemplativa. El texto se desplazó desde el *Somnium* a *De Officiis*. Para Albertano de Brescia, hacia 1238, la nueva enseñanza otorgaba la superioridad a la vida entregada a las “cose comunali e grandi”.⁷ Desde luego, los dominicos no aceptaron esta interpretación, como se ve en Tomás de Aquino, quien acepta la posición de Aristóteles de la superioridad del *bios theoretikos* y del *regimen animarum* sobre los cuidados políticos de la comunidad. Sólo su discípulo Tolomeo de Lucca, en la reforma del *De regimini Principum* de Tomás, comenzó a identificar el amor al prójimo con el *amor patriae* y a la res publica como la forma de existencia humana más valiosa. Aquí, una vez más, *Los Oficios* ofrecieron el texto decisivo. Durante todo el siglo XIII, y ya para toda la edad media, fue junto con la *Ética* de Aristóteles el manual de ética para las principales universidades.

2.- *Petrarca, Aviñón y el Primer Humanismo*. Hoy sabemos que la dimensión europea del primer humanismo cristalizó durante el papado de Aviñón. La reunión por parte de Benedicto XIII de una cierta cantidad de códices y manuscritos, su traslado a Peñíscola, y su posterior dispersión —algunos de ellos llegaron sin duda al Marqués de Santillana— produjo una cierta diseminación de ideas humanistas. Por ejemplo, Coluccio Salutati le envió un manuscrito de su *De fato, fortuna et casu*, que Benedicto estimaba mucho. Unas *Declamaciones* de Colluccio acerca de Lucrecia, fueron catalogadas por Schiff en la biblioteca del marqués.⁸ Aquel gusto por la cultura clásica ya debía existir en don Pedro de Luna. De hecho, Clemente VI le pide al por entonces obispo de Valencia que le ceda un manuscrito de Cicerón para poder hacer una copia precisa.⁹ Otra relación precisa

ordenados. Cf. Gil, *Panorama Social del Humanismo Español*, Tecnos, Madrid, p. 36-7. cf. V. Llorens, La discontinuidad española, *Revista de Occidente*, XLI, 1973, p. 10-11. “Setenta años después, en 1322, la situación es muy parecida”, dice Gil. p. 39. Gil Albornoz, para mejorar la situación, crea el colegio de los españoles de Bolonia. La consecuencia fue la necesidad de importar clérigos superiores de Francia. Fue un círculo vicioso. Al no estar en distribución las mejores prebendas, no se destinaban a ellas los nobles ni los mejores.

⁷ Hans Baron, o. c.p. 100.

⁸ Cf. Di Camilo, *El humanismo castellano del siglo XV*, Fernando Torres, Valencia, 1976, p. 21. Cita a M. Fouconn *La librairie des Papes d'Avignon, sa formation, sa composition, ses catalogues (1316-1420)*, París, 2 vols. 1886, p. 140, nma. 929-930.

⁹ Di Camilo, o. c. p.23.



con Aviñón es la del cronista López de Ayala. Su tío, Pedro Barroso, era cardenal en la corte papal, hasta 1348. Pretraca estuvo en la corte entre 1326 y 1353, y por tanto se deben haber conocido. En el círculo de Petrarca estaba el traductor de las *Décadas* de Tito Livio al francés, Pierre Bersuite. Sabemos cuán querido le era Livio a Petrarca. Esta será la traducción que le sirva a López de Ayala para hacer su versión castellana de la obra que habría que inspirar a Maquiavelo. Hay quien ha querido ver influencia pretraquiana en el *Dictado*, incluido en el *Rimado de Palacio*, y en la misma actitud de Ayala, quien se retiró a un convento en los últimos años de su vida. Pretarca sin duda había entregado su máxima devoción política a Cicerón¹⁰ y anduvo tras el manuscrito de *De re publica* hasta la extenuación, hasta tal punto que cuanto lo tuvo en sus manos no supo reconocerlo.¹¹

Muerto Pretarca, en 1374, fue Coluccio Salutati quien tomó la dirección de la sensibilidad humanista, aunque para 1372 ya había compuesto *De vita sociabili et operativa*, en el mejor espíritu de Cicerón, contra el *De vita solitaria*. Se ha dicho que Salutati no es tan romano como Pretarca, que defiende más la libertad de Florencia. Esto es engañoso. Salutati defiende Florencia porque está destinada a ser la nueva Roma. Por eso se vio obligado siempre a defender los vínculos históricos entre las dos ciudades, sobre todo en las luchas contra los galos.¹² Los valores eran los mismos en las dos ciudades, su ideal itálico y su espíritu republicano resultaban evidentes. Cicerón estuvo muy presente en ellos. Ante todo, en caracterizar como guerra justa aquella que se realiza por la libertad. Luego al reconocer que “todo gobierno que no tienda sinceramente al provecho de los gobernados se convierte necesariamente en tiranía”.¹³ Luego, la creencia de que el pueblo tiene una dimensión de eternidad,

¹⁰ R. de Mattei, *Il sentimento politico del Pretarca*, Roma, 1944. En su biblioteca se hallaba el *Epythoma de vita, gestis, scientie, prestantia Ciceronis*, biografía anónima escrita hacia el 1300. cf. Barons, o. c. p. 103.

¹¹ Si halló por el contrario la *Epistola ad Atticum*, en la que pudo descubrir al Cicerón histórico, al que vuelve del ocio a la política en el momento más grave de la guerra civil. Petrarca no pudo entender este Cicerón y por eso siguió defendiendo *De vita solitaria* con su teoría de la *solitudo gloriosa*, el entregado a un otium verdadero. Aquí podemos ver hasta qué punto Petrarca seguía la idea de la superioridad de la vida contemplativa y de la actividad intelectual. Su figura fue el Escipión del *Somnium*, a quien llama *signifer*, abanderado, del verdadero sabio. Ciertamente que hablamos aquí de un otium entregado al beneficio de los demás, pero sólo a través de la literatura. Baron, o. c. p. 105.

¹² Garin, *La revolución cultural del renacimiento*, Crítica, Barcelona, p. 84.

¹³ Idem, p. 86.



visible en *De re publica*. Las invocaciones a la historia de Roma, a los siglos de autoridad consular tras la expulsión de los reyes, repiten el espíritu de la obra pérdida de Cicerón. De hecho, su conocimiento de Cicerón se había fortalecido con el descubrimiento de las *Epistolae familiares*, realizada en 1392, y que le permitieron admirar también al Cicerón político que despreciara Petrarca, el que interviene en las guerras civiles tras la muerte de César obediente a su propia divisa de que cuando la patria está en peligro a nadie le está permitido ser un particular.¹⁴ La relación de Salutati con los españoles de Aviñón también existió. Allí escribió a Juan Fernández Heredia, hacia 1392, pidiéndole una copia de Plutarco a cambio de una de Homero.¹⁵ Sin embargo, no conocemos más relación de Salutati con Castilla ni sus ideas, profundamente anti-dominicas, harán pie en la península salvo por la influencia de Bruni.

3.- *El momento Bruni y su paralelo en Castilla*. Leonardo Bruni, el hombre que domina toda la época que se extiende desde 1410 a 1444 pudo decir: “Si he aprendido el griego ha sido gracias a Coluccio; si he profundizado en la literatura latina, ha sido gracias a Coluccio; si he leído, estudiado, conocido poetas, oradores, escritores de todo tipo, ha sido obra de Coluccio”. Leonardo no sólo ha conocido los ideales de libertad de Cicerón, a quien ha dedicado una biografía, titulada *Cicero novus*, con la finalidad doble de corregir a Plutarco y de ofrecer un nuevo Cicerón, capaz de hacer justicia al político y al escritor como dos tareas que brotan del mismo compromiso con la república, que se refuerzan recíprocamente y que definen la única vida unitaria apropiada.¹⁶ De la misma manera que Cicerón, otro patriota, Dante, siguió su modelo activo y literario y a él Bruni dedicaría otra *Vita di Dante*, hacia 1436. Entre estas obras, un seguidor muy cercano, Matteo Palmieri, iba a recrear el *De Officiis* de

¹⁴ De hecho, uno de los discípulos de Salutati, Pier Paolo Vergerio escribió una carta en respuesta a Petrarca, defendiendo la *vita activa* de Cicerón. Entonces puso en boca de Cicerón que “siempre me ha parecido que la filosofía mejor y más madura es aquella que habita en las ciudades y huye de la soledad”, siempre al cuidado de la *salus omnium*. Baron, o. c. p.108.

¹⁵ Epistolario, vol. II, pp. 289-302. Cf. A. Luttrell, “Colluccio Salutati’s Letter to Juan Fernández Heredia”, en *Italia medioevale e umanistica*, XIII, 1970, pp. 235-243.

¹⁶ Este modelo será el que siga Giannantonio Campano en la biografía de Pio II, Eneas Silvio Piccolomini, que posiblemente conociese nuestro Juan de Lucena.



Cicerón en un nuevo tratado que tituló *Vita civile*.¹⁷ En este momento histórico, en Florencia ha prendido un nuevo ideal, que no estaba en los clásicos, un ideal moderno. Sin igualdad no hay verdadera libertad, dira Bruni. Este es el sentido del trabajo *ad magnum principem imperatorem*. Allí se apuesta por el gobierno popular, que al decir del Aretino “halla su imagen en la relación fraterna”. Ahora bien los hermanos son iguales. Con ello pudo decir: “el fundamento de nuestro gobierno es la paridad y la igualdad de los ciudadanos. Todas nuestras leyes sólo tienden a conseguirla, pues en ella están las raíces de la auténtica libertad.”¹⁸ Esta tesis inspiraba toda su política anti-nobiliaria, e imponía la proporcionalidad de las penas al poder social del infractor, rompía la tesis de la constitución mixta de Cicerón. Bruni no es un sucesor de Salutati en su visión armoniosa entre los intereses de Florencia y Roma. Para él, Roma es el imperio, el poder asfixiante que elimina a las ciudades. Tampoco compartió con su maestro la admiración por César. Su destino, a pesar de todo, fue más terrible, pues tuvo que ver el triunfo de Cosme de Médicis. Sin duda, Bruni y sus amigos, como Palmieri, estaban avanzando más allá del cierto estoicismo de Cicerón, expuesto en *Los Oficios*, hacia una visión más realista de la política y del ser humano, capaz de reconciliar los intereses y los sentimientos con el bien de la ciudad. En este realismo, bloqueado temporalmente por el neoplatonismo, hace pie la figura de Maquiavelo.

Esa época de Bruni ya está sin embargo muy presente en España. Durante sus años, ya vive en España el marqués de Villena, que hará la primera versión de la *Rethorica a Herennium*, atribuida a Cicerón. Debió ser la primera vez que, en el primer tercio del siglo XV, se puso en amplia circulación por Castilla el prestigio de Cicerón, ya que Villena fue muy leído y conocido entre las elites castellanas y aragonesas. La obra se perdió, pero ya nos sitúa en el tiempo en que Alonso de Cartagena inicia su propia traducción de *De inventione*. Con ello llegamos al punto culminante de la recepción de Cicerón en Castilla. Pues Alonso de Cartagena puede sin duda alguna considerarse como el

¹⁷ Baron, o. c. p. 111.

¹⁸ Garin, o. c. p. 93-4.



contrapunto castellano de Coluccio Salutati. Que su familia estuvo muy vinculada a la corte de Aviñón nadie podrá dudarlo. Allí sirvió hacia 1400 al Papa Benedicto XIII su propio padre, Pablo de Burgos, antiguo rabino de la ciudad y director de un centro de estudios talmúdicos antes e su conversión. Por todo ello, mereció el título de maestro general de los judíos españoles. Su hermano Álvaro de Santa María poseía dos textos de Petrarca, *De remediis* y el de *Vita Solitaria*, fruto de las conexiones familiares con la corte papal. En su juventud, el propio Alonso de Cartagena quiso concluir la traducción de *De Casibus*, de Bocaccio, que no había concluido López de Ayala, quien como vimos también esta relacionado con la corte de Aviñón.¹⁹ Giovanni Gentile aseguró, no sé con qué fuentes, que Alonso de Cartagena fue uno de los primeros europeos que tuvo un ejemplar de la *República* de Platón.

Tras estudiar en Salamanca y rendir determinados oficios como exactor del Papa y como jurista en el consejo real de Castilla, Alonso de Cartagena junto con Juan Alfonso de Zamora, marchó hacia fines de 1421 en misión diplomática a Portugal. Entre unas cosas y otras, por tierras lusas estaría, con intervalos castellanos, hasta 1424. Luego volvería todavía en los años siguientes. En estos viejos, hacia 1425 debió redactar un texto titulado *Memoriale virtutum*, en realidad un compendio de la *Ética* de Aristóteles. En contacto con la corte de Lisboa, se mantuvieron conversaciones sobre las traducciones de Bruni de esta obra. Allí, también a instancias de D. Duarte y de su compañero de embajada, comenzó las traducciones de Cicerón, *De retorica* y *De Officis*. Sin duda, fue allí donde supo que Leonardo había traducido la carta Basilio del griego a latín para su amigo Coluccio Salutati.²⁰

¹⁹ Cf. Cantera Burgos, *Álvar García de Santa María y su familia*, Madrid, 1952, p. 198-199. Di Camilo, o. c. p. 154.

²⁰ Este saber quedó reflejado en su polémica. cf. A. Birkenmayer, "Der Streit des Alfonso de Cartagena mit Leonardo Bruno Aretino" en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XX, Heft 5, Münster, 1922. p. 164 "etiam libellum quendam Basilii, quem a Graeco in Latinum pro Colucio amico suo idem Leonardus conuerterat". Para la polémica cf. Jerrold E. Seigel, *Rethoric and Philosophy in Renaissance Humanism, The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton, New Jersey, 1968, y sobre todo el capítulo "Leonardo Bruni and the New Aristotle". Es muy significativo del nivel de los estudios hispanos que esta disputa no esté todavía traducida al castellano.



Como él mismo dice, no acabó ninguna de las obras que había empezado. Con humor castizo, dice Cartagena en el prólogo definitivo a la obra que “le quedó a vos, según se suele fazer en las compras commo por manera de señal vna muy pequeña parte del comjenzo”. En realidad, recién vuelto a Castilla, la actividad de Alonso de Cartagena debió vincularse a la defensa de los intereses de las ciudades que, a través de las cortes y del gobierno directo del rey Juan, sin validos ni privados, deseaban cambiar el sistema de gobernación del reino. Sabemos que en representación de Burgos, en 1425, Álvaro García de Santa María pronunció un discurso como representante de la capital de Castilla, en la que citó de manera indirecta a su sobrino con la alusión de que “los legistas nos dicen”. En realidad, la cita era de Justiniano y hablaba de la comunidad como soporte de la legitimidad del rey, en un sentido que debemos suponer afín a los elementos republicanos de Cicerón.²¹

Sin embargo, donde la formación definitiva de Alonso se iba a acreditar fue en el Concilio de Basilea, hacia donde se dirigió en 1434. Llegó a la sede conciliar el 4 de noviembre de ese año. En este viaje, Alonso se detuvo en Aviñón, donde había vivido su padre tiempo antes. Allí pronunció un discurso que luego escribió como *Tractatus super legem Gallus*, en sesión pública y abierta, deseoso de obtener un humilde reconocimiento en el sitio donde su padre había servido a Pedro de Luna. Allí pudo ejercer la “militia inermis” en la que se acreditaba la especial caballería de los que se dedican al estudio. Sin embargo, la disertación manifiesta conocer bien a Bártolo y a Acursio. A pesar de todo, en el *Tractatus* se cita *Ab urbe Condita*, de Livio. El propietario del manuscrito de Livio que conoció Petrarca en Aviñón era Landolfo de Colonna. En las *Allegationes* que pronunciará en el concilio, se citará también a este erudito. Todo hacer pensar que Alonso de Cartagena conocía de qué hablaba en Aviñón.²²

4.- *La polemica entre Cartagena y Bruni*. En Basilea estuvo Alonso desde 1434 a 1440. En este tiempo escribió el libelo contra Bruni y su traducción al latín de la *Ética* de Aristóteles. El

²¹ Cf. Alvar García de Santa María. *Crónica*, Año 1425. CODON, XCIX y C cf. Gallardo, o. c. p. 125ss.

²² Gallardo, o. c. p. 138.



mediador entre los dos eruditos fue el obispo de Milán Pizzolpasso, amigo de Cartagena en el concilio y aliado de Juan II. En este ambiente contrario a Florencia, debió atreverse el por entonces Deán de Santiago a ir contra el Aretino. Sin duda, hay en esta polémica mucho de nacionalismo. Se trataba de quien trabajaba mejor si los doctores italianos o los españoles. Bruni se quejaba de que los “hispanos uero quod regia curia sint occupati, calamo uacare non posse” y se asombraba de que alguien “in extremo mundi angulo, plus humanarum occupationum sit, quam in medio”.²³ Pero no sólo nacionalismo. Se trataba de las estrategias de actualización de los textos latinos clásicos. Cartagena no sabía griego, por lo que su polémica acerca de la pertinencia de la traducción de la *Ética* de Aristóteles por parte de Bruni, de entrada, parecía impertinente. Sin embargo, Cartagena no estaba juzgando la fidelidad de la traducción desde el griego, sino de la propiedad del latín en el que se vertía el Estagirita. Bruni traducían usando el latín de Cicerón y este lenguaje de los Estoicos le parecía inapropiado para el realismo ético de Aristóteles. Ni siquiera Séneca, su amado Séneca, que “si illi fides catholica adfuerit” estaba en condiciones de comprender el complejo sentido de la virtud aristotélica y sus investigaciones científicas sobre ella. Así, traducir “t’agathon” por “summun bonum” y no por el sencillo “bonum”, implicaba reintroducir toda la moral estoica de rondón en el texto Aristotélico, cuyas consecuencias teológicas Cartagena no podía asumir. El sumo bien no era un asunto a realizar en la tierra para él ni podía reducirse con la virtud. Era la misma diferencia que entre *delectatio* y *felicitas*. El “bonum” está relacionado con la felicidad, pero no con la delectación específicamente divina, producida por el *summun bonum*, que desde luego implica todos los bienes y toda felicidad. Se trataba de filosofías de espíritus diferentes que requerían formas de elocuencia distintas. Una filosofía no podía verse en latín a través de la otra. Así que, puesto que “ratio enim omni nationi communis est”, allí donde la traducción latina no pareciera racional, era evidente que no se estaba traduciendo bien a

²³ Streit, p.187-188.



Aristóteles. Aquí, por encima del conocimiento de la lengua griega estaba el asunto de la lengua universal, del logos, de la razón humana.

Sin duda, la premisa era claramente dogmática: Aristóteles había alcanzado su autoridad por ser racional. Por tanto, no se trataba propiamente de lo que había dicho, sino de lo que debía haber dicho. Este punto de partida enervaba a Bruni, quien en cierto modo reconocía la facticidad del texto aristotélico, su especificidad histórica. Cartagena no podía discutirle en este asunto salvo por conjeturas. Pero la consecuencia de Cartagena era, curiosamente, anti-dogmática: su correcta interpretación estaba entregada a la razón propia, tal y como se había ido formando en el estudio de la obra. Las traducciones anteriores no podían ser desdeñadas con frivolidad, como hacía Bruni. Por mucho que Cartagena estuviera equivocado al atribuir la traducción latina anterior de Roberto Grosseteste a Boecio, no lo estaba en el sentido de que el mismo Grosseteste había usado toda una larga tradición ya vigente en este sentido. Ninguna traducción, desde luego, podía ser obra de la sinrazón. La superioridad de Bruni, su pretensión de encarnar toda la razón, le parecía a Cartagena ofensiva.

¿Era la posición de Cartagena conservadora? Desde luego, no parecía dispuesto a tirar por la borda la tradición que él pensaba remontarse a Boecio. En este sentido creía que el viejo texto latino estaba más cerca del espíritu de Aristóteles. Pero este argumento no parece el verdadero. La cuestión es que Bruni, al verter la obra en un latín antiguo y ciceroniano, no estaba dando una versión actual de la obra. Boecio era bueno porque ofreció la obra apropiada a su presente. Bruni la daba en un lenguaje anticuado, aunque fuera un latín puro, que a Cartagena le parecía elitista y minoritario. El florentino estaba más pendiente del estilo que del contenido racional de la obra, que el verdadero traductor debía dar desde una versión racional de la misma adecuada a su propio presente. En este sentido, parecía insensato cuestionar la versión antigua por la rudeza de su latín. La cuestión era más bien la racionalidad de la versión, no la pureza del estilo. En este



sentido, el rigor del latín canónico iba en contra de la vitalidad de los idiomas, la evolución de las lenguas y su continua adaptación al presente, que Cartagena recordaba con sentido.

No se trata pues de una mera polémica entre el escolástico y el humanista. Se trata de una polémica entre el hombre que tiene claramente separadas las dos esferas, la del ámbito humano de los bienes y la del ámbito divino del *sumum bonum*. Era en cierto modo, una nueva versión de las diferencias entre vida activa y vida contemplativa. El estoicismo ciceroniano, con su búsqueda de la inmanencia del sumo bien a la vida natural, rompía esta diferencia y se prestaba a ver en la virtud el sumo bien. Aristóteles mantenía la diferencia y Cartagena la reforzaba en el sentido cristiano y judío, averroísta, al subrayar la diferencia entre inmanencia y trascendencia. En cierto modo, ni Bruni ni sus discípulos estaban en condiciones de hacerse cargo de la complejidad del mundo de Cartagena.²⁴ Quizá al final, Bruni lo reconoció y le ofreció su amistad tras la polémica en la que habían cruzado sus ingenios —*tamen amici postea remanent*²⁵—. Cartagena le devolvió el afecto y a Santillana le dijo que con él había tenido “por epistolas dulce comercio”.²⁶

Sin duda, Cartagena, que no se veía coaccionado por la recuperación del latín clásico, se sentía más libre en el uso de las herramientas antiguas y, en este sentido, le parecía que la gran cuestión no era volver al latín de Cicerón, sino proponer a Cicerón en la lengua del presente, romance y vulgar. Desde este punto de vista, su humanismo cívico era más consecuente que el de Bruni. La premisa escondida de sus planteamientos era de naturaleza radicalmente distinta. Mientras que Cartagena, discípulo al fin de cuentas de Maimónides, sólo aceptaba una lengua mística, el hebreo, y todas las demás lenguas era la misma

²⁴ Uno de sus discípulos, Candido Decembrio mantuvo una correspondencia polémica con Cartagena, en la que también medió Francesco Pizzolpasso y Poggio. Cf. Di Camilo, p. 215, n. 35.

²⁵ Y así fue porque el italiano le envió su *Isagogicon moralis disciplinae*, una obra dirigida a Juan II y destinada a introducir a la moral. Bruni le rogaba que le dijera “quid tibi videatur”.

²⁶ En la Biblioteca Nacional de Madrid hay un manuscrito del siglo XVIII, copia de otro antiguo, que dice ser la versión castellana de la edición latina de Bruni. (manuscrito 1.204). Kristeller dice que en Biblioteca Vaticana, Ottoboniano Latino, 2054, hay un manuscrito ininteligible que parece una traducción española de la versión latina de Bruni de la Ética. Sería muy importante comparar estos manuscritos con la edición de la versión castellana anónima editada en Zaragoza en 1509. Si coincidiera, se podría casi asegurar que era de Cartagena o de su círculo. Cf. Di Camilo, o.c.p. 216.



razón, Bruni asumía con el mismo Cicerón el proyecto de que la razón se había concretado sobre todo en el latín, como verdadera herencia de los griegos. Por eso, Cartagena comprendió a Bruni con razón como un nuevo Cicerón. Él quería ser otra cosa: si la retórica perfeccionaba la ética y la política, no tenía sino una condición: la de ser eficaz, la de persuadir. Y así, cuando concluyó las obras de traducción de Cicerón estuvo en condiciones de proponer con toda claridad su posición.

5.- *Cartagena traductor de la Retórica de Cicerón.* La propia introducción a la edición de la *Retórica* es aquí muy instructiva. Cartagena no duda en introducir “palabras mudadas de su propia significación e algunas añadidas”. Desde luego, es plenamente consciente de ello y no duda en traducir con paráfrasis cuando es necesario, aunque declarando la palabra latina y siendo coherente en todas las ocurrencias. Esto es así porque no se trata de un escrito de revelación, sino “composicion magistral fecha para nuestra doctrina”. En este sentido, lo esencial es guardar la “yntencion” y respetar en todo lo demás el espíritu de la lengua a la que se vierte. Era la divisa de San Jerónimo, que seguía sobre todo el sentido de la lengua, excepto en las Sagradas Escrituras, que poseen un “seso míxico” “porque allí la horden de las palabras trae mjxterio”. La finalidad que se busca es altamente pragmática, pero también lógica. “E esta manera seguj aquí porque más sin trabajo lo pueda entender qujen leer lo qujsiere”. Como se ve, el espíritu cívico es más amplio que el de Bruni, que reduce el campo de lectores a la elite de los conocedores del latín clásico.

En el fondo, no hay que engañarse. Para el converso Cartagena, el latín no es una lengua sagrada. Es una lengua más. Por eso no comparte su idealización, como no comparte el sentido ritual de las ceremonias de la iglesia romana, que expresadas en latín separan a los fieles de la religión propiamente dicha. Aquí Cartagena ha entregado los principales argumentos a Juan de Lucena, y ambos insistirán en que el conocimiento de la buena gramática latina no es suficiente ni central. “Non consiste la dificultad de la sçiençia tan solo en la obscuridad del lenguaje”.



Sin estas observaciones no estamos en condiciones de entender el estrechamiento de la cultura castellana cuando reduzca el humanismo a gramática latina. Antes de que se diera ese fenómeno inducido por la Inquisición, Cartagena anuncia los límites de la centralidad de la gramática. “Ca muchos bien fundados en la arte de la gramatica, entienden muy poco en los libros de theologia e derecho e de otras sciençias e artes, avnque son escriptas en latyn”. Como se sabe, esta eliminación de contenidos teológicos, jurídicos y artísticos caracterizará la inflexión del movimiento humanista hispano tras 1535.

De contenidos comunicables, no de formas puras, trata la retórica. Desde luego, ella debe mostrar “la buena hordenança del fablar”, pero no es este “su total yntento”. Su aspiración básica es la de “enseñar commo deuen persuader”. De hecho, este mero ornamento retórico es algo menor que “otros mas modernos” han frecuentado. Los grandes oradores antiguos, sin embargo, han considerado la retórica dentro del sistema del saber, sin posibilidad de separarlo de la sabiduría, y han entendido la elocuencia como la activación de la argumentación por parte del ingenio en relación con los asuntos humanos, y en la medida en que aspira a mover la voluntad, los sentimientos y la razón, es un ámbito que no puede separarse de los contenidos de la filosofía. Justo por esta necesidad de usar contenidos, la retórica puede usarse, como toda técnica, con fines perniciosos. Cartagena no lo ignora. La dualidad de toda técnica es el riesgo inevitable que todo saber entraña. Guiarla hacia la justicia, “con buen fin e con recta e sana yntencion” es el único remedio.

Este sentido integral de la retórica, como síntesis de la elocuencia con la sabiduría, describe con precisión la posición de Cicerón y Cartagena era más coherente con el espíritu cívico del romano al dar una versión castellana, que Bruni al mantener el elegante latín. Sin duda, la diferencia residía en que Cartagena piensa en las ciudades castellanas, con sus caballeros ignorantes de la lengua romana, mientras que Bruni piensa en las legiones de secretarios y funcionarios toscanos, versados en la vieja lengua madre. Ambos piensan, sin embargo, en lo mismo: en el varon



sabio “muy prouechoso a los sus fechos, e a los publicos e cibdadano muy amigo de su çibdat”. Ese varón ha de ser elocuente, pero sobre todo sabio. Sólo entonces logrará que los otros le obedezcan “por su propio voluntad”, cuando amoneste e induzca “a los otros a aquellas cosas que fallasen que son buenas con la razón”. Si por tanto no se habla en el lenguaje común, la retórica no tiene sus efectos políticos. Con ello, la obra de Cartagena emerge en toda su dimensión fundacional de la cultura castellana: se trata de proponer lo que signifique ser elocuente y sabio en el idioma castellano.

Esta voluntad fundacional es común a Cicerón y a Cartagena, pero era lógico que cada uno lo hiciera en el lenguaje propio. Para ello, cada uno de ellos tenía que estar en condiciones de mantener firmemente unidas elocuencia y sabiduría, cuya separación había llevado a Roma a la ruina y había impuesto un sentido del ocio contemplativo una separación radical de los mejores respecto a la vida activa. De hecho, la retórica no era sino la verdadera mediación entre ambas. Sin duda, esta síntesis era reconocida por los dos como un equilibrio apropiado entre lo nuevo y lo antiguo. Cicerón pensaba poder defender el legado básico de su república y Cartagena pensaba que en ella se impondría el dulce sentido de la vida de las ciudades, tan lejano de la violencia endémica de la nobleza castellana. Ambos deseaban imponer una ciencia o sabiduría civil, destinada a realizar la policía o “buena hordenanza del beujr”. Una de sus partes era la retórica, destinada a una forma de mando que es propia de los libres, de los que obedecen por propia voluntad, por persuasión y no por coacción. De ahí que como *ars* y *facultas* sea ante todo intrínsecamente civil y busque sobre todo demostrar, deliberar y juzgar persuadiendo. Por eso, el retórico, como mediador, debe entrar dentro del sistema de la filosofía, pero en modo alguno pensar que es la figura central de ella. “E grant locura me parece atribuyr al orador asi como pequeñas cosas aquellas en que los soberanos yngenjos de los philosophos con muy grande trabajo fueron gastados; es a saber: las questionnes muy altas e principios profundos de las sciencias”. La invención



vinculaba los argumentos con el ingenio y con el saber material. La disposición y la elocución, buscaban los elementos de orden, expresión, estilo y belleza destinados a mover fácilmente las dimensiones volitivas y sentimentales de los ciudadanos. Su síntesis mantenía la unión más concreta de sabiduría y elocuencia.

Y así fue como hacia 1440 se podía estar en condiciones de entender en castellano un momento lógico decisivo de la modernidad: la diferencia central entre la deducción y la inducción, el rigor en las derivaciones lógicas y el rigor en las comparaciones, analogías, enumeraciones de casos. Este espíritu riguroso de argumentación, junto con el ánimo sutil que conoce las estrategias de persuasión, de exhortación de insinuación incluso, ajeno por completo al formalismo apologético de la teología medieval, mirando siempre a los iguales de la ciudad y la posibilidad de alcanzar su benevolencia, en tanto que verdaderos hombres libres, no llegó a verse editado en la época de la imprenta. Esto es decisivo. El humanismo castellano, con sus recursos no sólo desde el punto de vista retórico, sino con su instrumental de nueva sabiduría, no atravesó con solvencia el mundo de la edición moderna, porque no hay que olvidar que la Inquisición, vigente desde 1478, cortó de raíz la posibilidad de que el saber que se había acumulado en la primera mitad del siglo, pasara a conocimiento de esas elites de las ciudades, a las que el Santo Oficio deseaba sobre todo eliminar.