



Project
MUSE[®]

Today's Research. Tomorrow's Inspiration.

<http://muse.jhu.edu>

LOS HUMANISTAS Y LA FILOSOFÍA MORAL:

DE LA CORTE DEL MAGNÁNIMO A LA
DE LOS REYES CATÓLICOS

José Luis Canet ✍

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

[La] polémica en torno al significado propio de ciertos conceptos morales aristotélicos tuvo consecuencias de largo alcance en el desarrollo del pensamiento humanista. La controversia no terminó con Bruni y Cartagena, pues después de éstos, otros la continuaron en Italia, viéndose envueltos en ella las figuras más sobresalientes del mundo intelectual.

Ottavio Di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV* 225.

Una de las disputas que enfrentaron a los humanistas entre sí y a éstos con los seguidores de las diferentes corrientes filosóficas (peripatéticos, platónicos, epicúreos, estoicos, escolásticos, etc.) fue la de la filosofía moral, a partir de las diferentes interpretaciones de la felicidad y el bien en la ética aristotélica (obra seguida por la inmensa mayoría de las universidades medievales a través de variadas traducciones y comentarios). No volveré a repetir aquí la controversia entre Alonso de Cartagena y Leonardo Bruni sobre el sumo bien (a causa de la traducción de *T'agathon* en la *Ética a Nicómaco*),

agravada con la intervención de Pier Cándido Decembrio, Filelfo, etc.,¹ aunque algunas veces trataré el tema en el caso que nos ayude a clarificar conceptos, sobre todo los del bien y la felicidad, llevados éstos al sumo bien y la bienaventuranza. El propio Leonardo Bruni compuso poco después de su traducción de la *Ética* el *Isagogicon moralis philosophiae* (escrita entre 1424-1426), en donde intenta demostrar que la filosofía ayuda a conocer el fin último del hombre; sugiere que los epicúreos, peripatéticos y estoicos pusieron la felicidad en el sumo bien, aunque no concuerdan en el modo de conseguirlo. Bruni propone que la mejor escuela filosófica es la estoica, porque pone el sumo bien en la virtud, que se busca por sí misma y no por otras razones (Mancini 43-44).² El texto es como un manual donde se resumen “los conceptos fundamentales de la ética aristotélica, teniendo en cuenta la reelaboración ciceroniana de las virtudes y la tradición medieval” (Jiménez San Cristobal 99). La obra fue enviada por Bruni al propio Juan II, con la clara intención que se difundiera en Castilla (González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, “Apuntes sobre dos versiones castellanas” 494).

En los últimos años, a causa de un “renacimiento” de los estudios humanísticos en toda Europa, se han publicado muchísimos libros y artículos sobre el “humanismo castellano del Siglo XV”, denominado también “humanismo vernáculo o en lengua vulgar” (Lawrance), muchos de ellos centrados en las figuras de Alonso de Cartagena, Alonso de Madrigal, Juan de Lucena, Alfonso Ortiz, etc. Empezaré mi análisis de la filosofía moral con el *De vero bono* (o *De voluptate*) de Lorenzo Valla, texto al que se le ha tildado muchas veces de epicúreo (según mi parecer de forma injusta), al que se

¹ Véanse, entre otros, Tomás y Joaquín Carreras y Artau; Ottavio Di Camillo (*El humanismo castellano*); Dean W. McPheeters; Tomás González Rolán, Antonio Moreno Hernández y Pilar Saquero Suárez-Somonte; María Morrás; y Luis Fernández Gallardo (“Alonso de Cartagena y el humanismo”).

² Según Montserrat Jiménez San Cristóbal: “El *Isagogicon moralis disciplinae* cuenta, al menos, con dos traducciones castellanas, una primera manuscrita, ordenada por el Marqués de Santillana y conservada en la Biblioteca Nacional de Madrid, MS 10.212, y una segunda ya impresa, localizada recientemente por T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte, en un incunable de 1496; se trata de una versión que hasta el momento ha pasado desapercibida, probablemente porque aparece como comentario final a las *Epístolas* de Séneca, y no como comentario de la *Ética* aristotélica, como cabría esperar, dadas las características de la obra y según como parece que fue su difusión en Italia” (91). Ha sido editada la obra latina y su traducción española por la propia Jiménez San Cristobal (132-75).



le contrapone continuamente con el *De vita beata* de Lucena (considerado como una adaptación del *De vitae felicitate* de Bartolomé Fazio) y éste con el *Liber dialogorum* de Alfonso Ortiz. También pasaré brevemente por algunas traducciones de humanistas italianos y tratados de autores castellanos de los círculos de Juan II, Íñigo López de Mendoza, Alfonso Carrillo, los Reyes Católicos, etc.

Lorenzo Valla y el *De Voluptate* o *De vero bono*

Lorenzo Valla, profesor de Retórica en Pavía, pasó en 1435 al servicio de Alfonso de Aragón en Nápoles, donde alcanzó el cargo de secretario e historiador regio. Como es de sobras conocido, el *De Voluptate* (1431) o *De vero bono* (*De vero et falsoque bono*, las últimas redacciones entre 1444-1449), pone en escena a tres personajes que dialogan sobre el verdadero bien: Leonardo Bruni, Antonio Beccadelli (El Panormita) y Niccolò de' Niccolli; cada uno defiende su tesis (estoicismo, epicureísmo y cristianismo). Este texto hay que entenderlo dentro de la disputa sobre el sumo bien y la traducción de la *Ética* de Aristóteles por Bruni y su posterior *Isagogicon moralis philosophiae*. Aunque Valla sea uno de los primeros humanistas en exponer la filosofía de Epicuro,³ la tesis defendida a lo largo del libro es la que el propio autor manifiesta en el *proemium*: “estos tres libros intentan refutar y erradicar la secta estoica: el primero mostrará que el placer es el único bien; el segundo, que la honestidad de estos filósofos no es un bien, y el tercero, lo que se debe considerar por verdadero y falso bien”.⁴ Continúa el propio Valla desvelando la intención de la obra, que no es otra que la de desaprobar completamente a los Antiguos que han practicado una religión

³ Muchas han sido las interpretaciones de la obra: “desde las que identifican a Valla con el segundo de los discursos y le atribuyen una furibunda y sensualista postura epicúrea hasta quienes quieren ver un Valla de la más exquisita y rigurosa ortodoxia cristiana, pasando por posiciones más atemperadas que tienen de Valla un concepto no de hereje pero sí de una especie de cristianismo *sui generis* con veleidades epicureístas” (Fernández López, “Alfonso de Cartagena y Lorenzo Valla” 312-13). Se puede consultar en dicho artículo una amplia bibliografía sobre las diferentes posturas.

⁴ Cito por la edición de Maristella de P. Lorch, indicando entre paréntesis libro, capítulo y sección, así como la página en dicha edición. Las traducciones al castellano son mías. [E]t licet ad refellendam ac profligandam stoicam nationem omnes libri pertineant, tamen primus voluptatem solum bonum, secundus philosophorum honestatem ne bonum quidem esse ostendit, tertius de falso veroque bono explicat (I, proemio, 7; 50).

diferente a la cristiana, pero entre ellos, el autor prefiere a los epicúreos que a esos “guardianes de la moral”, quienes no han buscado la virtud sino la “sombra de la virtud, no la honestidad sino la vanidad, no el deber sino el vicio, no la sabiduría sino la locura y que mejor hubieran hecho de ponerse al servicio del placer, lo que no han hecho”⁵.

Cada personaje defenderá desde su posicionamiento filosófico lo que entiende por verdadero bien. En el libro primero, capítulo 3, Bruni, siguiendo las tesis de Sócrates, Platón, Aristóteles, Theofraсто, Zenón y Séneca, reprobará la naturaleza por engendrar un amor pernicioso en el ser humano a causa de los vicios, mucho más abundantes que las virtudes, mostrando ejemplos de personajes que han sucumbido a ellos e insistiendo en que para cada virtud hay dos vicios (a la liberalidad se le oponen la avaricia y la prodigalidad; al coraje la apatía y temeridad; etc.). Beccadelli realiza, por el contrario, una defensa de la naturaleza (como providencia divina) y critica a Séneca (de quien afirma que copiaba las ideas de Epicuro) y a Cicerón (a quien le reprocha hablar muchas veces como filósofo en vez de orador). Posteriormente reprueba la idea de la sabiduría vana de los filósofos estoicos (I, 11-12) y la vaciedad del nombre de honestidad (I, 16). Defenderá la idea de los bienes corporales (salud, belleza, fuerza, etc.) para pasar a la de los sentidos (oído, vista, olfato, gusto, tacto) como bienes externos. Finalmente analizará las virtudes de la prudencia, justicia, fortaleza y templanza, en las que no existe idea de placer por parte de los estoicos, y mostrará que en todas ellas hay una utilidad.

En el segundo libro intenta demostrar que la “honestidad” defendida por los filósofos no es un bien. Pone los clásicos ejemplos de Dido, Lucrecia, etc., las cuales, a causa de dicha aparente virtud, se han suicidado; otros han confundido la honestidad con la gloria o la vanagloria, que no tiene otro fin más que el placer del individuo. En su afán de combatir la filosofía estoica, sobre todo la idea de la honestidad, utiliza sus propios argumentos

⁵ Non modo etiam anteferimus Epicureos abiectos homines et contemptos, honesti custodibus, verum etiam probamus hos ipsos sapientie sectatores, non virtutem sed umbram virtutis, non honestatem sed vanitatem, non officium sed vitium, non sapientiam sed dementiam fuisse sectatos, meliusque fuisse facturos, si voluptati operam nisi dederunt, dedissent (I, proemio, 9; 52).



llevándolos al sofisma:

¿Qué significa actuar honestamente? La misma cosa que actuar con virtud. Pero, ¿qué cosa es la virtud? Un bien, dirás tú [Leonardo Bruni], que no debe ser deseado por otra cosa que por sí mismo y que es alabable por su propia naturaleza. Pero, ¿qué es el bien? ¿Una sustancia, una acción o una cualidad? Tu dirás una acción. Pero, ¿qué acción? Tu dirás una acción virtuosa y honesta. Pero yo no sé qué es lo que son la virtud y la honestidad. Volvamos a donde hemos empezado, como Horacio lo afirma: “El ejemplo no es válido porque resuelve la cuestión mediante otra” [Horacio, *Sátiras*, II, iii, 103]. Por lo que podemos concluir que la honestidad es una palabra vacía y fútil que no explica nada, no prueba nada y por la cual no debemos hacer nada.⁶

El capítulo XXVIII del segundo libro se centra en Aristóteles (utiliza la traducción de la *Ética* de Leonardo Aretino, al que alaba por su latín excelente y exacto), sobre todo en la división de los tres modelos de vida: la de los placeres, la cívica y la contemplativa (Aristóteles sigue a Platón en *La República*: el conocimiento, los honores y las riquezas). Insiste posteriormente en que Aristóteles escribe sin “fineza y sin saber” (“indocte atque ineleganter” II, 28, 3; 196) cuando concibe que los tres modelos deben ser deseados por ellos mismos y por la felicidad, como si ese fin último fuera diferente a los tres modelos de vida. Argumenta que incluso la vida contemplativa busca el placer, aunque sea el placer del alma (como había escrito Platón), por lo que si la finalidad es la búsqueda de los placeres, tanto de los sentidos como del alma, una misma palabra define dos vidas diferentes, sobre todo cuando el placer del alma llega a través del cuerpo, siendo su dueña y señora. Posteriormente arguye que Aristóteles alaba la contemplación como el más alto bien porque nos asimila a los dioses; sin embargo, la contemplación no es una acción atribuible a los dioses, pues consiste en un aprendizaje del saber (a la que podemos nombrar como meditación o invención), lo que implica un poder de acción, que el propio

⁶ Quid porro honeste? Id ipsum quod cum virtute agere. Quid autem est virtus? Bonum, inquires, non propter aliud, sed propter se expetendum et suapte natura laudandum. At quid est bonum? Sustainet, an actio an qualitas. Dices, actio. Sed quae actio. Virtutis inquires, et honestatis. At ego nescio quid sit honestas et virtus. Revertemur itaque eo unde venimus, ut Horatius rite possit arguere: Nil agit exemplum quod litem lite resolvit. Ex quo plane constat honestatem vocabulum quoddam esse inane ac futile, nihil expediens, nihil probans, et propter quod nihil agendum est! (II, 15, 1-2; 170).

filósofo había negado que pudieran poseer los dioses. Nadie practicaría la contemplación si no es para aprender lo que no conoce, cosa imposible de conceder a los propios dioses, a los cuales no les asigna substancia el filósofo. Afirma que los estoicos para construir su filosofía atribuyen a los dioses las cualidades humanas, cosa completamente falsa, lo que anula toda su argumentación. Quizás una de las críticas más demoledoras sea la de reprocharles que “el mejor bien sea la contemplación, llamada beatitud y también la vida de los dioses, para que seas considerado como sabio, como feliz y como dios”⁷ y cuyo fin no es otro que el de buscar la gloria: “los filósofos, incluso en los opúsculos que escriben para menospreciar la gloria, inscriben su nombre”.⁸ Finalmente, en el capítulo XXXI refutará la idea pitagórica y platónica sobre la transmigración del alma, a la que considera una “idea extravagante” (“ineptissimam sententiam” II, 31, 2; 216).⁹

El tercer libro consiste en la “parte más seria de la obra que se ha propuesto escribir”, al decir de Quintiliano,¹⁰ y por eso tratará de las cosas divinas, la rectitud en la vida y una conducta seria. Niccolli (a quien se le califica de gran saber y de grandes convicciones religiosas) será el encargado de responder a Bruni y Beccadelli, tomando partido en la disputa entre epicúreos y estoicos en favor de los primeros, pero rebatiéndolos a los dos mediante el cristianismo, es decir, mediante el verdadero bien y el verdadero placer, cuya sede está en el Paraíso. En el capítulo IV intenta probar “cuán falsa es la teoría [de Aristóteles] según la cual el exceso está a un lado, la falta al otro y la virtud en el medio, considerada como el término medio entre el exceso y el defecto”.¹¹ Para ello analiza los vicios extremos de cada virtud, mostrando que no son similares y que podría darse el caso que la

⁷ Ait autem hoc maxime probari in contemplativa summam inesse felicitatem quod deos maxime existimamus felices ac beatos esse quorum beatitas est ipsa contemplatio (II, 28, 9; 200).

⁸ Tum de philosophis: “Ipsi illi philosophi etiam illis liberillis quos de contemnenda gloria scribunt nomen suum inscribunt” (II, 28, 17; 204).

⁹ Unos años antes, Alfonso de Madrigal en sus *Paradoxas*, la V, y en la Repetición *De statu animarum post hanc vitam*, había combatido dicha teoría desde posiciones escolásticas.

¹⁰ “Ventum est ad partem operis destinati longe gravissimam”, ut inquit M. Fabius . . . (III, proemio, 1; 228).

¹¹ [E]go vero minime, cum evidentissima ratione probari possit singulas virtutes singulis vitiis adversa fronte consistere, falsoque illud dici hinc et hinc excessum ac defectum (III, 4, 3; 236).



virtud estuviera en un extremo, siendo en dicho caso viciosa y los extremos virtuosos; cita el caso de que “se pueda decir pródigo no al que da mucho, sino al que da mal, aunque sea un óbolo”.¹² Por tanto, los extremos como las virtudes son acciones, y cualquier acción puede realizarse bien o mal, por lo que “las virtudes y los vicios están tan cerca que no es fácil distinguirlos”.¹³

En el capítulo VII afirma que tanto los que han puesto el verdadero bien en la honestidad como en el placer han argumentado como los filósofos antiguos, empleando falsos argumentos, y les reprocha a Bruni y a Beccadelli que hubieran hecho mejor reivindicando la doctrina de Dios.¹⁴ Niega que los filósofos paganos llegaran a conocer la verdadera sabiduría y el verdadero bien. Pero la crítica más mordaz va hacia Bruni por orientar su discurso hacia la naturaleza en vez de a Jesucristo,¹⁵ mientras que a Beccadelli sólo le reprocha que haya utilizado la ironía para contrarrestar las teorías estoicas y que su debate haya sido más el de un Sócrates que de Epicuro. En el capítulo VIII propone que las virtudes de aquellos que no han conocido al verdadero Dios no deben considerarse virtudes, sino vicios. En su razonamiento retoma las palabras de San Pablo: “Todo lo que no viene de la fe es pecado” (Romanos 14, 23), “El justo vive de la fe” (Romanos 1, 17) y “Sin fe es imposible agradar a Dios” (Hebreos 11, 6).¹⁶ Por tanto, ningún filósofo que no posea la fe, esperanza y caridad puede tener virtudes cristianas.

Compara a los fariseos con los estoicos porque ambos pretenden guardar la ley judía, “no por amor a la justicia, sino por su propia gloria” (“non propter iusticiam sed propter gloriam” III, 8, 7; 264), y pone el ejemplo de Séneca que

¹² Verbi causa, qui prodigus dicitur non is est qui plurima largitur sed qui perperam, etiam si obolum largiatur (III, 4, 23; 246).

¹³ [T]anta est virtutum vitiorumque vicinatas ut inter ea diiudicare non sit promptu (III, 4, 29; 248).

¹⁴ Dii tamen melius quam ut illorum dogmata tu quidem, Cato, stoicum, tu autem, Vegi, epicureum velitis asserere . . . (III, 7, 2; 258).

¹⁵ Cur denique ipsam naturam potius in tuum colloquium deduxisti quam ipsum Iesum Christum . . . (III, 7, 7; 260).

¹⁶ An alius significat Paulus cum magno ore proclamat: “Omne autem quod non est ex fide peccatum est”, et alibi: “Iustus ex fide vivit”, et iterum: “Sine fide impossibile est placere Deo”? (III, 8, 1; 262).

prescribía la pobreza casi más que Diógenes, pero Juvenal habla de “los muy ricos jardines de Séneca” (*Sátiras*, X, 16); lo mismo dirá Suetonio (*Nerón*, xxxv) y Tácito (*Anales*, XIV, 52).¹⁷ A los epicúreos, a quienes también critica, los compara con los saduceos, porque niegan la resurrección y la existencia de los ángeles y espíritus. Para Niccoli una conducta virtuosa, según el cristianismo, es aquella en que

la virtud no se debe buscar por sí misma, como algo duro, arduo o severo, y tampoco para conseguir un provecho terrenal, sino un camino para la felicidad perfecta del alma, la cual una vez liberada de su parte material gozará con el Padre de todas las cosas. A dicha felicidad se le puede llamar placer (Génesis: “paraíso de placer” y en Ezequiel: “fruto y árbol de placer”), por lo que no existe diferencia sustancial entre placer y delectación, a no ser que el placer designe una “delectación más intensa”.¹⁸

Quizás el capítulo más controvertido sea el X, en el que se postula un placer terrenal y otro celestial:

[U]no de los placeres es la madre de los vicios y el otro de las virtudes . . . Debemos abstenernos del placer de aquí abajo si queremos saborear el placer del cielo. No se pueden tener los dos, pues se diferencian tanto como el cielo y la tierra, el alma y el cuerpo. El placer de la tierra es incierto y engañoso, el otro es seguro y durable. Es cierto que en esta vida una especie de placer pueda existir, pero el mayor procede de la esperanza en la felicidad futura . . .¹⁹

En el capítulo XII aparece una de las primeras críticas a la *Consolación de la filosofía* de Boecio:

¹⁷ . . . stoicorum nostrum princeps Seneca plura de paupertate precepit quam Diogenes precepisset. At Iuvenalis ait de hoc magistro paupertatis, “Seneca predivitis hortos”. Quod etiam Suetonius Tranquillus et Cornelius Tacitus et alii plurimi meminerunt (III, 8, 7; 264).

¹⁸ Quam beatitudinem quis dubitet aut quis melius possit appellare quam ‘voluptatem’, quo nomine etiam appellata invenio, ut in Genesi “Paradisus voluptatis” et in Ezechiele “Poma arbor voluptatis” . . . Neque ego video quid interest inter ‘voluptatem’ et ‘delectationem’, nisi quod voluptas delectationem vehementer significat (III, 9, 3; 266)

¹⁹ Nam ea duplex est: altera nunc in terris, altera postea in celis . . . altera mater est vitiorum, altera virtutum . . . Quare hac abstinendum est si frui illa volumus; utraque non possumus, que non aliter inter se contrarie sunt quam celum et terra, anima et corpus. Verum nostra est incertior et fallacior, illa vero explorata et stabilis. Neque vero deest in hac vita probabilis quedam voluptas et ea maxima que venit ex spe future felicitatis . . . (III, 10,1-2; 266-68).



Sobre este tema [se refiere al cuarto libro de *La consolación* en el que Boecio casi identifica el verdadero bien con la honestidad], digo lo que pienso pidiendo perdón a este hombre, que era muy competente en todos los dominios del saber, porque tomaba la filosofía por su patrona y le atribuía casi más honor que a nuestra religión. No solucionó ningún problema ni mostró lo que era el verdadero bien (pues la virtud no es una gran cosa), ni probó que los indignos sean siempre desgraciados y los justos siempre felices. El testimonio de Pablo y Salomón enseñó que los hombres de bien viven alguna vez en la miseria y los indignos en la felicidad y en la gloria. Los injustos no son ciertamente desgraciados en esta vida, pero lo serán en la vida futura y los justos no son felices ahora, pero lo serán más tarde.²⁰

Su equivocación reside en la definición del “bien” y de la “virtud”. La virtud y el vicio son acciones, mientras que la felicidad o la infelicidad son cualidades que están muy alejadas una de la otra:

Así como la felicidad y la virtud son llamados bienes, los hombres buenos son aquellos que poseen la virtud y no la felicidad y la beatitud. Boecio en esto, por amistad más con los dialécticos que con los retóricos, se equivocó. ¡Cómo habría sido mejor que hubiera hablado como orador en vez de dialéctico!²¹

Termina con un ataque a los filósofos basándose en la autoridad de la fe, en san Pablo y san Jerónimo. La conclusión aparece en el capítulo XV:

He refutado y condenado los dogmas tanto epicúreos como estoicos y he mostrado que el bien más grande y que debemos buscar no se encuentra en ninguna de las dos escuelas y en ningún filósofo, sino más bien que sólo existe en nuestra religión y que no puede ser alcanzado más que en los cielos y no sobre la tierra.²²

²⁰ De quo ut dicam quod sentio, pace viri in omni doctrina peritissimi, quia patronam philosophiam advocavit et ei propemodum maiorem honorem quam nostre religione tribuit, illi cause non satisfacit nec quid sit verum bonum probavit (non enim virtus est summum bonum) nec malos semper miseros nec bonos semper esse felices, cum ostenderim etiam Pauli testimonio et Salomonis bonos in mediis miseris nonnunquam malos in media beatitudine ac felicitate versari. Iniqui namque non in hac utique vita miseri sunt sed in futura, et iusti non nunc beati sed postea erunt (III, 12, 2; 270).

²¹ Ita cum ‘bonum’ beatitudo dicatur et virtus, boni tamen ii demum sunt qui virtute affecti sunt non qui felicitate et beatitudine; in quo Boethius dialecticorum quam rhetoricorum amantior deceptus est. At quanto satius erat oratorie quam dialectice loqui! (III, 12, 5-6; 272).

²² Et confutavi sive damnavi utrorumque dogma epicureorum atque stoicorum docuique apud neutros atque adeo apud nullos philosophos esse vel summum vel expetendum bonum, sed potius in nostra religione consistere, non in terris assequendum sed in celis (III, 15, 1; 278).

A partir de este momento intentará explicar en qué consiste dicho bien y cuál es su naturaleza y su extensión. Para lo cual hará un recorrido por los infortunios de la vida, las pequeñas alegrías, los males que acaecerán al pecador después de la muerte y los premios de los hombres justos. Los capítulos XXI hasta casi el final tratan de los misterios del paraíso celestial, la victoria sobre los demonios, la visión de los ángeles y su apariencia, etc., unas descripciones que parecen más las de un predicador ensalzando las excelencias de la vida futura que las de un retórico u orador clásico. Nada mejor para terminar que mediante una descripción de la ciudad eterna de san Juan en el *Apocalipsis* 21, realizada por Niccoli en el capítulo XXV, cosa que le agradecerán los contertulios indicándole que les ha hecho engrandecer “la fe, esperanza y la caridad” (“Et, quod preciosissimum est, nobis fidem, spem, caritatem auxisti” III, 26, 1; 318), emocionándoles al mostrarles la grandeza divina (“movere laborasti ostendens quanta vis est divina voluptatis” III, 27, 1: 318-20).

Las fuentes manejadas por Valla para probar su discurso serán las clásicas latinas, patrísticas y bíblicas. Entre las clásicas serán profusamente utilizadas las obras de Platón, Aristóteles, Quintiliano, Virgilio, Cicerón, Ovidio, Horacio, Terencio, Lucano, Séneca, Lucrecio, Boecio, Juvenal, Persio, etc. Algunos de ellos configurararán el blanco de su crítica, sobre todo Aristóteles, Platón, Séneca y Boecio. La mayoría de estas citas están engarzadas en los dos primeros libros, donde toda la argumentación dialéctica se circunscribe al modo de los filósofos paganos. En cuanto a las patrísticas y bíblicas, tanto del Antiguo como del Nuevo testamento, sólo aparecen en el tercer libro. Las más utilizadas son: Génesis, Eclesiastés, Salmos, las epístolas de san Pablo, Lucas, Marcos, san Agustín y san Jerónimo, con las cuales argumentará Niccoli toda su teoría cristiana del sumo o verdadero bien. Es curioso que no se cite en ningún momento la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, en donde plantea toda su filosofía moral (o el *Comentario a la “Ética a Nicómaco” de Aristóteles*).

La intención de Valla en los dos primeros libros es la de mostrar un debate filosófico a la manera de la antigua Grecia, la de los filósofos paganos, algunas veces mediante una cierta ironía (Nauta 16). Dicho debate muestra



la fragilidad de los argumentos de ambos contendientes frente a la verdadera filosofía, la cristiana, la que posee la verdad revelada (Fernández López, “Quintiliano en la primera mitad del Quattrocento italiano” 15; Kristeller 44). Pero también sirve para poner de relieve la debilidad de los fundamentos estoicos, muy por debajo de los epicúreos (tan denostados por todos, paganos y cristianos). Esta crítica demoledora de la filosofía estoica aparece justamente en el momento en que todas las vistas se vuelven hacia la nueva traducción de la *Ética* aristotélica por Bruni y el afianzamiento de la filosofía moral basada en los vicios y virtudes en las escuelas y universidades.²³ Es la vuelta hacia algunos de los planteamientos petrarquescos (aunque no se cite en todo el libro) en contra de los escolásticos y los filósofos paganos y el intento de afianzar una nueva religiosidad basada en los Santos Padres y en la verdad revelada de los Apóstoles, sobre todo san Pablo, dando primacía a las virtudes teologales. También aparece claramente en el texto un intento de demostración de que la vida contemplativa no es superior a la activa,²⁴ para lo cual utilizará el Nuevo Testamento, sobre todo a san Pablo, quien puso la *caritas* en el lugar más encumbrado de todas las virtudes y el amor al prójimo no se da en la vida contemplativa, aspectos que retomará Erasmo en su *Elogio de la locura* unos cuantos años más tarde (Panizza 61-62).

La filosofía moral en Castilla

Mientras que en Italia hay un amplio debate sobre la ética aristotélica y las diferentes corrientes filosóficas: aristotelismo, platonismo, estoicismo, epicureismo, etc., en España durante la primera mitad del XV existe un afán traductor de obras latinas,²⁵ siendo una de las principales cabezas visibles

²³ Esta crítica de Valla a Aristóteles, pero también a Cicerón, Boecio y algunas veces a san Jerónimo le trajo bastantes problemas. Véase, por ejemplo, la *Cuarta invectiva de Poggio Bracciolini* de 1452 (Bonmatí, “La sátira humanística” 93) y la *Quinta invectiva de Poggio Bracciolini contra Lorenzo Valla* (1453).

²⁴ En esto coincide con el *Isagogicon moralis disciplinae*, de Leonardo Bruni, en donde también se pone de manifiesto la superioridad de la *vita activa politica* frente a la *vita solitaria et contemplativa*, aunque en este caso desde un punto de vista ciceroniano o estoico (Jiménez San Cristóbal 148).

²⁵ Véanse entre otros Faulhaber; González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, “Humanismo y teoría”; Martínez Romero y Recio; Conde, “Ensayo bibliográfico”.

la de Alonso de Cartagena, quien al mismo tiempo afianzará una filosofía moral estoica y senequista (Blüher 115-26) por diferentes razones: porque el filósofo cordobés producía un sentimiento nacionalista y porque se atribuía su conversión a San Pablo, con quien había mantenido correspondencia (aspectos debatidos y desmitificados por Valla). Su concepción sobre la sabiduría, virtud y honor, basada en una concepción estoica y senequista, ha sido ampliamente analizada, por lo que no voy a insistir sobre el tema.²⁶

Para el hijo de Juan II, “a título e nombre del muy ilustre e muy virtuoso señor don Enrique, Príncipe de Asturias”, se realiza la traducción del *De infelicitate principum* de Poggio Bracciolini, llevada a cabo por Martín de Ávila, secretario de latín y escritor de cámara del rey Juan II. De Martín de Ávila se sabe que perteneció al círculo de Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, y posteriormente al del Arzobispo Alfonso Carrillo (González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, “El humanismo italiano” 144-45). El fragmento que se conserva de su traducción, bastante libre, del texto de Poggio nos indica la amplia repercusión de la filosofía moral en la corte de los Trastámara, en este caso con una defensa estoica de la virtud y sabiduría, aplicada a la educación del príncipe, a quien se le incita a seguirlas:

... e que pongamos e colloquemos la feliçe o bienaventurada vida non en el alvedrío de la fortuna, mas so anparo e defendimiento de la virtud, ca la feliçidad o bienaventurança non ha los bienes exteriores e fortuytos, mas (h) a los bienes del ánimo es de atribuyr . . . Mas entre las personas a quien non es en cuydado alguno el camino de virtud . . . antes son del todo punto inclinados e subiectos a los deleytes e viçios del cuerpo piensan e tienense por dichosos . . . es a saber que nin semejantes cosas non consiste feliçidad alguna que çierta e firme sea . . . (González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, “El humanismo italiano” 141-43)

Continúa el texto con un diálogo en el que se expone si los pontífices, príncipes y cortesanos tienen una vida feliz y bienaventurada (un poco al estilo como hará Fazio y Lucena), terminando con:

... te digo, que destos nuestros ora sean potífices o qualesquier otros señores e sus afeytados nonbres, yo los menospreçio e los tengo en poco sabiendo

²⁶ Véanse entre otros Di Camillo, *El humanismo castellano* 156-75; Fernández Gallardo, *Alonso de Cartagena (1385-1456)* y “Alonso de Cartagena y el humanismo”.



que todos sus fechos fazen por una ponposa, loca e vana muestra, ningunas o muy pocas cosas faziendo por verdadera gloria o verdadera loor. Ca por cierto ellos non han cuydado alguno o, si lo han, es sin dubda alguna muy poco del estudio de buenas artes nin de la dotrina nin de los sabios o doctos omes nin de virtud alguna. (González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, “El humanismo italiano” 149)

Juan de Lucena y el *De vita felici* o *De vita beata*

Muchos son los que han calificado esta obra como una adaptación al castellano del *De vitae felicitate* de Bartolomé Fazio (quien fue embajador de Génova en la corte de Alfonso el Magnánimo y posteriormente historiador del rey, donde coincidió con Lorenzo Valla).²⁷ Fazio dedica su texto al propio monarca en 1445 con clara intencionalidad polémica con el *De vero bono*.

Dejo de lado, por el momento, las diferencias entre el *De vita beata* con el texto de Fazio, analizadas por Olga Perotti en su introducción al *De vita felici* de Lucena (19-21) y por Juan Carlos Conde, quien hace hincapié en que “Lucena es fiel representante de un humanismo rudimentario que fue generado en la Castilla del XV por determinados autores . . . Alonso de Cartagena, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Fernán Pérez de Guzmán, Alonso de la Torre, etc.” (“El siglo XV castellano” 18). También han sido estudiadas con profundidad las variaciones introducidas por Lucena referidas a la defensa de los conversos puestas en boca de Cartagena y la crítica a la sociedad civil y eclesiástica, que han llevado a definir a su autor como un pre-erasmista español (Alcalá 130-31; Conde, “El siglo XV castellano”). Una excelente puesta al día sobre Lucena hasta 1997 se puede leer en Alejandro Medina Bermúdez (“El diálogo *De vita beata*, de Juan de Lucena”) y en cuanto a las relaciones italianas de Lucena, la posibilidad de que Fernando de Córdoba le incitara a trasladar el texto de Fazio al castellano por su enfrentamiento con Valla y los problemas textuales de los diferentes manuscritos e impresos

²⁷ “El humanismo español no produce por entonces ningún manual original de sabiduría. *La Vita beata* de Juan de Lucena no es sino una hábil adaptación de Bartolomeo Fazio” (Bataillon 50); “Il *De vita felici* è l’adattamento del *De vitae felicitate* di Bartolomeo Fazio” (Perotti, introducción a Lucena, 17); “It is in this intellectual atmosphere, to which we shall return, that Lucena undertakes the translation of Fazio’s *De vita felicitate*, making along the way numerous modifications which he deemed necessary for accommodating the work to a Castilian setting” (Di Camillo, “Juan de Lucena’s Rewriting of Bartolomeo Fazio’s *De vitae felicitate*” 40).

en Di Camillo (“Juan de Lucena’s Rewriting of Bartolomeo Fazio’s *De vitae felicitate*”).

Pero en cuanto a filosofía moral, los textos de Fazio y Lucena divergen del de Valla por su estoicismo, pero, sobre todo, por el sistema dialéctico utilizado y no tanto por la concepción del sumo bien, alcanzable únicamente en la vida futura. Valla criticará ásperamente a Fazio por la ausencia en su texto de un claro planteamiento dialéctico. Es curioso que ambos autores italianos utilicen al mismo personaje en sus diálogos, Beccadelli; en el texto de Valla para desmontar los posicionamientos estoicos mediante la filosofía epicúrea, mientras que en Fazio el mismo personaje será el encargado de revisar las diferentes teorías filosóficas, demostrando su falsedad, para asumir la visión de los Santos Padres.

Lucena, en su *De vita beata*, adapta los personajes al mundo hispánico y redistribuye la materia en tres sesiones en vez de las dos de Fazio. En este caso la obra va dirigida a Enrique IV, a quien define como bienaventurado, beato y feliz, poseedor de las virtudes de la prudencia, sabiduría, fortaleza, templanza y justicia. La obra empieza con un diálogo entre “los tres morales, dignos de immortal recordación: Alfonso de Carthagená, obispo de Burgos; Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana; y Joan de Mena, cordovés, mayor coronista del rey” (70). El diálogo entre los tres “morales” trata sobre la humana condición y la búsqueda por el hombre de la felicidad, aunque ninguno la haya conseguido. Como en cualquier argumentación escolástica, se inicia con la definición de “feliçe vida”:

se dirá honesto mantenimiento de bevir al qu’ès contento, que ni cura la sobra, ni siente la mengua, que, allende d’esto, nada busca y más no desea, careçe de ansiedat del ánimo y de molestia del cuerpo. (72)

En la primera y segunda parte Íñigo López de Mendoza y Juan de Mena intentarán defender la existencia de beatitud o felicidad en la vida activa y en la contemplativa (Alcalá 122-24), según los planeamientos aristotélicos, a los que continuamente rebatirá el obispo de Burgos demostrando que no son felices.

En la tercera parte se define la *vida beata*, la cual, según el parecer del propio autor, quien actúa como personaje: “depende del summo bien” (128). Hará una recapitulación de las opiniones de los gentiles:



Aristippo y Epicuro ponen el summo bien en los deleites; Calipho y Dinómaco añaden a los deleites la honestad; Zenón, en sola virtud; Eriulus, en la sciencia; Diodoro, en çessar de doler; Hierónimo, en nunca doler; Aristótiles, en los bienes del ánimo, del cuerpo y de fortuna, todos juntos. (128)

La argumentación contra Epicuro la realiza a partir de las teorías de Cicerón y de Boecio, quienes habían escrito que los que siguen la vida de placeres se transforman en bestias, pues se igualan a ellas. Sin embargo, ensalza los hombres virtuosos de la antigüedad que no pusieron los ojos en los deleites:

Otra cosa por çierto, otra cosa más alta los llamava: la honra, la fama y la gloria inçitava su ánimo, y no los deleites. Comoquier que estos gentiles erraron el cognosçimiento del summo bien, no al menos lo pusieron en los deleites. (130)

. . . Los que en sola virtud pusieron el summo bien, menos erraron: andan más açerca, mas andan de fuera . . . Los que la sciencia dixerón ser summo bien, erraron también . . . (131)

El que puso el summo bien en los bienes del ánimo, del cuerpo y de la fortuna [Aristóteles], solo él mintió por tres . . . Por do concluyo . . . que ni virtud summo bien, ni nunca doler bien; los deleites mal y los bienes de fortuna ni son bien cumplido ni mal acabado. Y así excluyo las opiniones gentiles por falsas. Restan de ver las cathólicas. (133)

Para argumentar las católicas, que colocan el sumo bien en la vida eterna, en la inmortalidad, se basa en Lactancio y san Agustín, llegando en su afán argumentativo a caer en desviaciones heterodoxas sobre la mortalidad del alma, ya que ésta es “comutable”:

Conclúyese, pues, sólo Dios ser immortal, immutable e infinito; ni es otra cosa vida eterna salvo Dios. Él es vida y salud nuestra: “Yo soy carrera, verdat y vida”, Él mesmo lo dize. Y en otro lugar: “Yo soy resurrección y vida”. Eterno vive qui eterno es con Él; y qui sin Él, muere *in eternum*. (134)²⁸

²⁸ El tema de la inmortalidad del alma había sido analizado unos años antes por Pedro Díaz de Toledo en su *Diálogo e razonamiento en la muerte del marqués de Santillana*, en donde presenta las cuatro opiniones: “la negativa de los materialistas, la averroista que propugna el intelecto único, la pitagórica-socrática de la reencarnación de las almas y la cristiana ortodoxa” (Carreras y Artau 636). Sobre la mortalidad del alma en Lucena, véase a Alejandro Medina (“Los inagotables misterios de Juan de Lucena” 306-08), quien, además, coteja las variaciones

Terminará el texto con la intervención del Obispo, quien ratifica que “Si allí es vida beata do es summo bien, y summo bien Dios es, como çierto es, sin dubda su domiçilio es el çielo” (137).

La diferencia sustancial entre el texto de Valla y el texto de Lucena (y anteriormente el de Fazio) es que, si bien aceptan todos ellos que la verdadera felicidad, la vida beata y el sumo bien se dan únicamente en el cielo, sin embargo Fazio y Lucena consideran que la filosofía estoica, basada en la *honestas* y en las virtudes, es el camino imprescindible del hombre en esta tierra para poder alcanzar la bienaventuranza;²⁹ mientras que para Valla, la virtud es un concepto vacío, puesto que los hombres que se dicen virtuosos buscan una recompensa, muchas veces la gloria mundana o la posibilidad de alcanzar un premio posterior (ambos aspectos asimilables al placer). Así pues, dialécticamente, el *De vero bono* de Valla está mucho mejor construido, pues ataca la raíz del sistema moral medieval, demostrando la falacia que subyace en la ética aristotélica, platónica y estoica, fácilmente desmontable mediante la filosofía epicúrea y por supuesto por la Verdad revelada.

Alfonso Ortiz

Canónigo de Toledo con una amplia formación y dominio del griego, hebreo, árabe, además del latín. El Cardenal Cisneros le encargó la revisión y preparación para la imprenta del misal mozárabe (Martínez Arancón 243).³⁰ Escribió un *Diálogo sobre la educación del príncipe don Juan* (Bertini), una *Consolatoria por la muerte del príncipe Don Juan* (Sánchez Rivera, González Rolán, Baños Baños y Saquero Suárez-Somonte), *Los tratados*, publicados

existentes entre el manuscrito de Palacio con el de la BNE, en donde el copista ha ejercido la autocensura al reproducir los fragmentos anteriormente expuestos. Para José Luis Villacañas, Lucena defiende aquí el Iluminismo, relacionándolo directamente con el *Oracional* de Alonso de Cartagena (7-8).

²⁹ Lucena utilizará más los textos de Séneca y Cicerón que Fazio, lo que lleva a Villacañas a afirmar que: “Juan de Lucena, venía a apoyar la síntesis de senequismo y paulismo y así estaba en condiciones de distanciarse de Fazio y de Valla a un tiempo” (5). Guido Maria Cappelli cree que el estoicismo de Fazio es en Lucena una excusa ortodoxa para incluir en España lo que realmente le interesa: el contexto castellano y sus problemas, a través de sus numerosas digresiones a lo largo del texto (36).

³⁰ En su antología de humanistas españoles, Martínez Arancón hace una pequeña introducción a cada autor.



en Sevilla en 1493, y un *Liber dialogorum*, en manuscrito y nunca editado, guardado celosamente en el Cabildo de Burgo de Osma, escrito entre 1467-1475 (Guillén de Segovia 2-63; Moreno 64) y dedicado al Arzobispo Carrillo.

No me queda más remedio, como expresó en su momento Di Camillo, que referir algunas de las ideas de aquellos que han tenido la posibilidad de ver el manuscrito:

Es un diálogo latino en el que intervienen numerosos interlocutores, Sócrates, Platón, Cicerón, San Jerónimo, incluso personificaciones de ideas abstractas, como la Fama. Con él se trata de elaborar una doctrina de la virtud, la sabiduría y la felicidad.

Según declara en el prólogo, la intención de esta obra es ayudar a los hombres, empezando por él mismo, a encontrar la dicha. Pues en esta vida es posible alcanzar cierto grado de ventura, aunque solo la sabiduría puede conducirnos a este fin, ya que es ella quien nos hace semejantes a los dioses.

Para alcanzar la sabiduría, es imprescindible conocer la filosofía clásica además de la cristiana. Los antiguos filósofos son el complemento indispensable de la fe. Alfonso Ortiz se refiere con frecuencia a ellos, sobre todo a Platón, y cita con imparcialidad a los autores paganos y a los cristianos. Entre los cristianos, prefiere a los antiguos Padres de la Iglesia, que comparten su intento y su deseo de armonizar las dos culturas, la clásica y la cristiana, que tienen para él idéntica autoridad en asuntos que no sean estrictamente del dogma. Especial devoción siente por san Jerónimo, que fue considerado en el Renacimiento como el primero de los humanistas, por su interés filológico y su entusiasmo clásico . . . (Martínez Arancón 243-44)

Por lo aquí expuesto y otros datos aportados por Bertini,³¹ poco podemos saber en qué ataca al *De vita beata* de Lucena, pero sí que podemos entrever –mediante la estructura del texto y los dos opúsculos resumidos por Bertini con algunas argumentaciones sobre el placer por parte del personaje

³¹El contenido del manuscrito se divide del modo siguiente: Fols. 1-6 Prologus; fols. 6-36^v Apoteosis Rev. Alfonsi Carrillo liber; fols. 36^v-42^r Circa felicitatem dicere incipit; fols. 42^r-76^r Archiepiscopi et Zenonis Stoici philosophi disputatio; fol. 76^r-76^v Oratio in Sapientiam; fols. 76^v-81^r Archiepiscopi et Platonis brevis disputatio; fols. 81^r-90^r Archiepiscopi ac Marci tertia disputatio; fols. 90^r-105^r Archiepiscopi et Boetii quarta disputatio; fol. 105^r-105^v Sapientia alloquitur Archiepiscopum; fols. 105^v-114^v Virtutum moralium vota in Archiepiscopi testimonium incipiunt, quarum prima fatur prudentia; fols. 115^v-117^r Divinae sapientiae oratio in Archiepiscopum deificatione (51-52).

Arzobispo Carrillo, único personaje real de la obra— que Ortiz conoció y siguió el *De vero bono* de Valla (Di Camillo, *El humanismo castellano* 262). Posiblemente la aparición de Carrillo como personaje se deba a las alusiones que hace Lucena de él en *De vita beata*, tildándolo de alquimista, epicúreo y poco dado a la pobreza, por lo que Ortiz lo incluiría como personaje, el cual mediante la filosofía epicúrea, como lo había hecho anteriormente Valla, desmontaba el estoicismo y por tanto el texto de Lucena. Por lo que indica Bertini (51-54), Ortiz intenta rebatir las diferentes doctrinas filosóficas paganas contraponiéndolas a las verdaderamente cristianas; incluso refutará Carrillo las opiniones de Boecio, sobre todo las referidas a las virtudes intelectuales, únicas para conseguir el sumo bien, que es Dios (críticas, al parecer, similares a las dadas por Valla en *De vero bono* y *De libero arbitrio*). Para Carrillo, las únicas virtudes que conducen al hombre hacia el sumo bien son las introducidas por el cristianismo: fe, esperanza y caridad, siendo la caridad la más importante. Bajo estos planteamientos, podríamos pensar que es una obra bastante similar filosóficamente a la de Valla (Guillén de Segovia 62-63). También este final paulino entronca con los planteamientos del círculo de Carrillo. Aunque, para poder aseverarlo, deberíamos poseer una edición completa del texto.

Al parecer, entre Ortiz y Lucena se estableció una agria relación y es a través del *Tratado contra la carta del prothonotario Juan de Lucena*, publicada en sus *Tratados* (1493), donde podemos saber algo más sobre su punto de vista filosófico.³² El *Tratado contra la carta* va dirigido a los Reyes Católicos “contra los errores siguientes que el prothonotario Juan de Lucena en una carta suya dirigida a sus altezas escribió” (Valle de Ricote 262). Incluye una carta introductoria al “prior de Sancta Cruz, inquisidor principal de la heregía en España”. Inmediatamente enumera todos los errores cometidos por Lucena. Posteriormente evidencia a los reyes que

. . . interpuso algunos errores contra la disciplina católica, los cuales si quedasen sin reprehensión e confusión suya, darían vuestras altezas

³² El *Tratado* ha sido publicado por Gofredo Valle de Ricote, pseudónimo de Govert Westerveld, donde reproduce, además, todos los textos de Juan de Lucena y da un amplio panorama biográfico de los Lucena. Sigo esta edición. Stefania Pastore también hace una extensa relación del *Tratado* de Ortiz.



osadía a quien quiera de escrevir en reprehensión de tan santos negocios, aunque se guíe por autoridades de la Sacra Escripura: pero temerariamente interpretadas e de otra manera que el Spíritu Santo las entiende e declara . . . Así que éste retuerçe las autoridades e los decretos santos desconcierta, e los que eran fechos para defensión de la fe e para guarda de la cathólica yglesia, tráhelos violentamente para reprehensión del zelo sancto e autos cathólicos de vuestras altezas. (266)

Para la argumentación en contra de Lucena se basa en Aristóteles, los santos Padres, pero sobre todo en santo Tomás. En su afán de rebatir, llega a veces a sacar de contexto las citas patrísticas y bíblicas (como le había reprochado a Lucena) para demostrar justamente lo contrario, como, por ejemplo, en el segundo error: “E así concluyré con Sant Agustín, que es más crueldad que piedad perdonar algunos delictos”. Algunos de los errores que reprocha Ortiz tienen que ver con proposiciones estoicas, a las que responde con santo Tomás:

Como dize Tulio en una *Paradoxa: parva culpa ut magna est*. Donde el Tulio tiene este mismo error, contra los quales Santo Thomás disputó esta cuestión en la *Summa Contra Gentiles* en el iij.Li.c.xxxix e en la prima ij q. lxxiiij art. Ij. (288)

El error onceno: “en philosophía poner a la clemencia por medio de la verdad e de la justicia”, es el lugar donde el canónigo de Toledo expone sus posicionamientos en filosofía moral y donde ataca a Lucena por su ignorancia: “. . . fabla éste de la justicia e verdad e clemencia e ignora sus fuerças e valor e fázese maestro antes que sea discípulo” (295). Le rebate con santo Tomás en las *Questiones de Verdad*, pero también cita a Aristóteles, Cicerón y Séneca, siempre y cuando le sirvan para su fin: “que la clemencia es virtud menos principal subiecta a la temperancia e no a la justicia, ni es medio de la verdad ni de la justicia” (299). Con santo Tomás y algunas veces con Aristóteles llega a la afirmación de que “la justicia es virtud cardinal que entre todas las virtudes es como lumbre la qual resplandece más que el luzero, como Aristóteles dize en el v. de la *Éthicas*, la clemencia es una templanza en la vindicta que se faze por las leyes contra los crimosos. E de quí se muestra que los príncipes más han de ser más justicieros que clementes” (300). Cuando Ortiz necesite superar los planteamientos

estoicos de las virtudes para sus fines, no tendrá ningún reparo en utilizar la fuente patrística necesaria. Así lo hará al contradecir la idea de severidad equivalente a crueldad:

. . . como dize Séneca en el segundo li. de *Clemencia*. E estos erraron porque así es virtud la severidad o parte de la virtud como la clemencia. Esto quiso dezir Sant Agustín escriviendo al príncipe Donato. . . (299)

Al final se despacha contra Lucena quien

muestra aver poco visto en la philosophía moral e mayormente quando dixo que la verdad es loca sin la clemencia faciéndola espíritu de la justicia, a la qual llama furiosa sin clemencia . . . Pero bien mirando en esto e de dezir que los príncipes han de ser más clementes que justicieros fabla como persona del vulgo sin letras, que llaman justicieros los que executan las penas e punen a los malhechores . . . (303)

Esta posición filosófica de Ortiz no es, al parecer, exactamente la misma que había defendido en el *Liber dialogorum* unos años antes. Lo que para mí queda claro es que nos encontramos ante uno de los primeros planteamientos filosófico-teológicos de lo que luego será la Escuela de Salamanca (Belda Plans 13-14). Es la vuelta al escolasticismo de santo Tomás, corriente que intentará imponer Diego de Deza en la universidad de Salamanca (Canet 32). La frase de Ortiz, “. . . aunque se guíe por autoridades de la Sacra Escritura: pero temerariamente interpretadas e de otra manera que el espíritu santo las entiende e declara . . .”, será muy parecida a la defensa que hará Melchor Cano medio siglo después de la *Vulgata* frente a Valla, Erasmo, Lutero, etc., al declarar que sus traductores e intérpretes (en este caso san Jerónimo) fueron inspirados por el Espíritu Santo. Planteamiento que hizo también en el Concilio de Trento (Cano 110-21).

Ferrán Núñez y el *Tractado de la bienaventurança*

Carmen Parrilla sitúa el *Tractado de bienaventurança* en el decenio de los años noventa, posterior a la otra obra conocida de Ferrán Núñez, el *Tractado de amiçia*.³³ La obra va dirigida a don Íñigo López de Mendoza, a quien

³³ Agradezco muy sinceramente a Carmen Parrilla el haberme dejado su edición, aún sin publicar, así como la Introducción. Las citas remitirán a la paginación del manuscrito. Al ser un tratado poco conocido, le dedicaré un amplio resumen. Los Carreras y Artau creen



le atribuye las trece virtudes que deben poseer los gobernantes y que san Agustín describe en el libro V de *La Ciudad de Dios*. Sin embargo, le reprocha al marqués que, hablando con unos comensales sobre la “bienaventurança” en su casa:

vuestra señoría afirmatiuamente quiso sostener que el mismo Aristóteles escriuió e conosció mejor que otro mundano omne de la bienaventurança. E aunque él sapientíssimo fue . . . vuestra señoría, dexando la opinión filosófica . . . tome e procure e sienta de la verdadera felicidad que la sacra theología promete e da . . . ca para alcançar la bienaventurança non se ha de tomar otra uía sinon la que siguieron las doze colupnas del templo de Dios. Ca si bien acatáremos, el tiempo de los philósophos tiempo de eregías fue, e de sus dogmáticas doctrinas e reglas todas las heréticas opiniones se leuantaron e nascen . . . (fol. 2^v-3^r)

Este preámbulo de intenciones es bastante similar a los planteamientos de Lorenzo Valla frente a Aristóteles y sus continuadores, el cual llegará a ser un tópico también entre los teólogos paulinos y agustinianos, al considerar que de la filosofía han salido las “heréticas opiniones”. A partir de esta premisa, Ferrán Núñez construirá su tratado “copilado de muchos lugares e actores maravillosos, por donde conosca en qué está la verdadera felicidad e quién sintió mejor que el Aristótil della” (3^v). Para alcanzar la bienaventuranza propone las recomendaciones de san Ambrosio en su *De vita beata*: “amor de misericordia e caridad, determinar juyzio justo sin dolo al próximo, e soličitud e trabajo continuo en el amor e seruiçion de Dios” (4^v).

En la introducción insiste en que la “bienaventurança” ha producido muchas polémicas entre los filósofos antiguos y modernos:

. . . el Aristóteles, en el primero de la *Ética*, e en el dέscimo *latissime*; disputa el Boecio en el iii^o *De la Consolaci3n*; el Aristóteles *in primo Politicorum*; el Salom3n en el *Eclesiastés*; e el santo Ambrosio en un libro que hizo maravilloso, *De uita beata*; el santo doctor santo Thomás de Aquino en la primera parte del segundo, en la II^a e III^a e IIII^a e quinta e VI^a quisi3n, por todos los artículos, e en la *Suma contra gentiles*. E algunos dixeron que la

que este tratado “desarrolla el mismo tema que el *Libro de vita beata* y que el capítulo XV del *Razonamiento* de Pedro Díaz, pero a base del libro X de la *Ética a Nic3maco*, cuya explanaci3n se completa con doctrinas tomadas de los te3logos cristianos” (640).

felicidad en esta vida, e en la otra que non la esperauan, estaua en la voluptad, conuiene saber, comer bien e bien beuer e en el acto venéreo de la luxuria. Otros, en las onras; otros, en las riquezas; otros, en la geneología e en los linajes; otros, en la hermosura e estatura del cuerpo; otros, en la fortaleza e potencia del omne; otros, en la buena fama e bien querer de muchos. (7^v-8^r)

Como se ha podido comprobar, hace un repaso somero a las diferentes corrientes filosóficas, como había hecho Lucena en el tercer diálogo del *De Vita beata*, pero aquí los textos que servirán para la refutación de los filósofos paganos son, sobre todo, Tomás de Aquino con la *Suma contra gentiles* y la *Suma teológica*, y Boecio con la *Consolación de la filosofía*. El texto está plagado de citas literales y extensas de Tomás de Aquino, siguiendo su esquema de definición, objeciones y respuesta a las objeciones. También incluirá numerosas referencias a san Agustín, san Jerónimo, san Bernardo, san Gregorio, sobre todo los *Morales de Job*, Séneca, Cicerón, Valerio Máximo, Boecio y por supuesto innumerables citas del Antiguo y Nuevo Testamento y del *Decreto*.

En el primer capítulo argumenta contra aquellos que pusieron la bienaventuranza en la riqueza, a la que relaciona con la mayoría de los vicios: soberbia, ira, envidia, acidia, avaricia, gula, lujuria, etc.,³⁴ terminando con una frase casi extraída de los sermonarios medievales:

¡O, cuántas e tan ynnumerables auctoridades de sanctos varones, del Séneca, e Boeçio, e Gregorio, e Iherónimo, e del Agustino con Clarevalis desto pudiera traer, que por la breuedad dexo! E dello concluiré que pues tanto mal se sigue de las riquezas, en ellas, señor, non es de poner bienauenturança alguna. E que el Aristótil sintió mal de la bienauenturança, pues que dixo que para la tener eran menester bienes de fortuna, e que ésta es razon inuençible. (29^r)³⁵

El segundo capítulo se posiciona contra los que pusieron la bienaventuranza en las honras y honores, a quienes desautoriza porque son vanas y de poco provecho,³⁶ pero dicha crítica le sirve, por arte de birlibirloque, para pasar

³⁴ Se sirve literalmente de Tomás de Aquino, cuestión segunda, *Prima secundae*, art. 1.

³⁵ Ya el obispo de París, Etienne Tempier, en 1276 condenó esta premisa aristotélica: Tesis 170: *Quod pauper bonis fortunae non poteste bene agere in moralibus*. La proposición reside en la *Etica a Nicómaco* (X, 9, 1178 b 33 y ss, y también I, 11, 1101 a 6-21 y I, 9, 1099 a 31-32). Todas las tesis condenadas por Tempier se pueden leer en Hissette.

³⁶ Cita literalmente a Tomás de Aquino, cuestión segunda, *Prima secundae*, art. 2.



a atribuirles los deseos y vicios mundanos. En el tercer capítulo argumenta contra los que “pusieron la felicidad o beatitud en la genealogía o en el linaje” mediante santo Tomás en la “2ª cuestión de la *Primera Secunde*, en el artículo iiiº, en la responsión”. En este caso, por primera vez, se incluye una cita de Petrarca: “en un libro que hizo del *Remedio utriusque Fortune*, dize que gloriarse de lo ageno es rediculosa caýda e cosa de burla; e como la gloria de los padres e ahuelos sea ajena, síguese que en ella non deuen gloriarse, porque la verdadera alabança o gloria es de lo propio e non de lo ajeno. E dize que, si de lo propio suyo non lo siente e obra, menos sentirá de lo ageno, porque el que se gloria de la clara generación o nobles parientes, donde proçede, a los parientes da la gloria e non a sí” (44^r-44^v). Se nota cierta animadversión en el texto contra los judíos: “E esta gloria tenían los judíos por grand gloria quando dizían: ‘Nós, hijos somos de Habrahan e padre nuestro es’. Así lo dize por sant Juan, la Verdad, a los viiiº, e respondió Christo: ‘Si hijos de Habraham soys, hazed las obras de Habraham’” (44^v).³⁷ Otro elemento característico de Núñez es la inclusión en sus argumentaciones de la tradición del *de contemptu mundi*, hasta ahora poco o nada utilizado en los tratados de filosofía moral. Así para aborrecer glorificarse de la “noble progenie o sangre” se basará en san Bernardo, quien en sus *Meditaciones*, dize:

¿Por qué te ensoberueçes, omne? Mira que fuiste de uill simiente e sangre quajado, en el uiente de tu madre puesto e, de allí, a las miserias del mundo traydo a pecado, e después, gusano e manjar de gusanos en el tu meollo o sepultura. ¿Qué es la causa por qué te ensoberueçes? Tierra e poluo e ceniza eres, que non puede seer más uil masa el conçepto; del qual, culpa; el nasçimiento, miseria; el beuir, pena; el morir, angustia. Piensa, noble e generoso, las penas del infierno, a donde el sindérisis o gusano que acusa nunca muere e el fuego en que se quema nunca se mata nin matará; el luto nunca çesará; la pena nunca aurá fin. (47^r)

Pero aún así terminará defendiendo la nobleza adquirida mediante la virtud, siguiendo a Boecio en la 10ª prosa y Séneca (*Carta a Lucilio*, XLIV, 5), o mediante la sabiduría (*Carta a Lucilio*, XLIV, 3). Tomando dichos argumentos por los pelos, pasará a la humildad como virtud necesaria a los nobles para alcanzar la gloria, a los que añade otro *de contemptu mundi*:

³⁷ En esto se diferencia claramente de los planteamientos de la corte de Juan II y del círculo del marqués de Santillana.

Es de mirar e acatar cómo están en el sepulcro los cuerpos de los nobles, que es cierto que están menospreciados e echados donde pudrécenlos. E que la virtud e todo el bien que esperamos esté en la humillación e humildad e abjección e menosprecio de sí mesmo y nnumerables auctoridades se pueden traer. (50^r)

El cuarto capítulo trata de los que “pusieron la felicidad o beatitudo en la voluntad, conuiene a saber, en bien comer e bien beuer e en el acto venéreo e luxurioso”. Para combatir dicha opinión se fundamenta en Aristóteles, *Ética* I, al dar la primacía a los bienes del alma, pero sobre todo con Boecio, utilizando casi las mismas frases con las que Juan de Lucena ataca a los epicúreos: “si estos que así bien se pudiesen dezir beatos e tener felicidad, más con razón lo dirían a las animalias brutas e bestias, porque éstas tales tienen mayor lasciuia e apetito de comer, e a esto es deliberada su intincción” (55^v). Termina su alegato con Tomás de Aquino (*Quaestio* 2, art. 6), diversas referencias a la Sagrada Escritura, san Agustín, san Bernardo, san Jerónimo; los textos escogidos están más relacionados con la predicación que con un tratado filosófico.

La temática del quinto capítulo tiene relación con aquellos “que pusieron la felicidad o bienenturança o beatitudo en la hermosura o pulcritudo e en el rubor o fuerça del cuerpo e en los actos estrínsecos que el omne haze”. Contrarresta dicha opinión mediante diversas partes de la *Suma* de santo Tomás. Introduce muchos ejemplos negativos sobre la hermosura (Adán y Eva, Absalón, Dalida, Dina, Josabel, etc.). Finalmente, analiza la posibilidad de que exista alguna bienaventuranza en los bienes del alma, ya que no existe en los bienes del cuerpo. Con santo Tomás y san Agustín llega a la conclusión que tampoco existe, por lo que ésta solo consiste en la visión de Dios (*Quaestio* 3, art. 8). Pero para llegar a gozar de Dios acepta las virtudes aristotélicas, sobre todo las virtudes anímicas, coincidiendo con Boecio, san Bernardo, san Ambrosio, san Agustín, etc.: “note vuestra exçelente señoría que el gozo de la virtud exçede todo gozo e alegría mundana” (74^v), sobre todo en lo que corresponde a la vida activa. A continuación incluye una serie de “auctoridades”, al estilo de la predicación medieval donde se alaba a los que siguen las virtudes y se menosprecia a los que se acercan a los vicios, concluyendo con Boecio, “en el vº, en el fin: ‘Adversa e contraria a los viçios



hazed; honrad e amad a la uirtud . . .” (77^o). La otra felicidad aristotélica de la vida contemplativa,

grandes cosas que se pudieran dezir que, por la breuedad las dexo, esperando como desto será seruido vuestra señoría . . . E, por agora, vuestra señoría perdone, porque hasta aquí es dicho de la actiua, que pone en perfección las uirtudes morales; queda la contemplación para dezir e declarar las theologales. (79^o)

Como se ha podido ver, Ferrán Núñez, si bien intenta desmitificar a Aristóteles al declarar que hay una filosofía moral superior, la de los santos Padres y la palabra de Cristo, al final no puede separarse de su educación escolástica, necesitando para ello reconocer la validez de ciertas virtudes aristotélicas, necesarias para llegar a Dios y básicas para la vida activa. Este texto, mal construido desde el punto de vista dialéctico –abandona el diálogo humanístico– se estructura bajo forma de tratado mediante una acumulación de párrafos extensos de santo Tomás y otros más breves de otros santos Padres y Boecio, así como de los manuales utilizados en las universidades (*Decreto*, Pedro Lombardo, etc.), los cuales ya habían cristianizado la *Ética* aristotélica unos siglos antes. Como perfectamente ha expuesto Parrilla: “El sistema del texto es, pues, como espina dorsal, el *De beatitudine* de Santo Tomás, con la fronda del modo compilatorio puesto al servicio de aquellos temas de evidente inflexión religioso-moral” (Núñez, Introducción). La única variación sobre los conceptos escolásticos de filosofía moral la realiza Núñez al incorporar en el discurso multitud de sentencias de la predicación medieval, del *de contemptu mundi*, mostrando los males que existen en el mundo sublunar, desmitificando así la apariencia de la hermosura y de los bienes terrenales al contraponerles las maravillas de la vida futura.

Conclusiones

Por mor de brevedad he tenido que dejar de lado a muchos autores que trataron la filosofía moral en las universidades (Alonso de Madrigal, el Tostado, Pedro Martínez de Osma, Fernando de Roa, etc.)³⁸ y otros que

³⁸ Sus ideas docentes se pueden localizar en sus repeticiones académicas, algunas de ellas sacadas a la luz por los Carreras y Artau (544); otras publicadas recientemente (Labajos), por sólo poner unos ejemplos.

incluyeron sus posicionamientos en prólogos, dedicatorias o incluso en capítulos breves de sus textos, y me he centrado más en aquellos que escribieron obras específicas sobre la felicidad, bienaventuranza y sumo bien.

La primera conclusión que se puede extraer es que la práctica totalidad de los textos aquí analizados están pensados y dirigidos a los diferentes círculos nobiliario-eclesiásticos españoles e italianos: corte de Alfonso el Magnánimo, corte de Juan II y Enrique IV, círculo de los Mendoza y círculo del arzobispo Alfonso Carrillo. En Castilla se reproducen las “discordias y rivalidades engendradas por estas preocupaciones, ostensiblemente morales, las que dominaron y hasta cierto punto envenenaron el desarrollo del pensamiento ético humanístico, por lo menos en Italia, a lo largo del siglo XV” (Di Camillo, “Ética humanística y libertinaje” 73). Pero, además de las más que probables rivalidades culturales se vislumbran también las políticas y religiosas, una manera de ver y concebir el mundo y, sobre todo, de regirse políticamente. El texto de Alfonso Ortiz, del círculo de Alfonso Carrillo, está en disonancia con los tratados de la corte de Juan II y de los Mendoza de final de siglo. No es de extrañar, pues, que Alfonso Carrillo se convirtiera en uno de los más encarnizados opositores de Enrique IV, hasta ser uno de los promotores de su deposición en la llamada farsa de Ávila en 1465. Posteriormente, Ortiz intentaría entrar en el círculo de los Reyes Católicos mediante una defensa clara del sistema inquisitorial (*Tratado contra la carta del Prothonotario Juan de Lucena*) o con una *Consolatoria a la muerte del príncipe don Juan*, decantándose hacia una filosofía ligada a la orden de los dominicos (aunque pienso que nunca llegó a gozar de grandes privilegios en dicha Corte).

También se pueden seguir las huellas de las diferentes concepciones religiosas enfrentadas entre sí: desde un estoicismo cristiano basado en Cicerón y Séneca, a partir de Alfonso de Cartagena, que evoluciona hacia un cierto iluminismo en Lucena,³⁹ pasando por un paulinismo en Ortiz, hasta una posición mucho más escolástico-tomista que se impone a fines de siglo.

³⁹ Ana Vian propone que en Lucena se une retórica y teología (95-97).



Finalmente, estos diálogos y tratados tienen en común el intento de cristianizar de nuevo la filosofía moral peripatética, platónica y estoica, centrándose ante todo en la vida futura, pues el “bien” ha dejado de ser terrenal y únicamente se concibe como “sumo bien”, y la felicidad se transforma en “bienaventurança”. La sabiduría y las virtudes intelectuales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) son concebidas por la mayoría como el camino imprescindible en la tierra (tanto en la vida activa como en la contemplativa) para poder alcanzar la felicidad celestial. Todos aceptan las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, pero será Lorenzo Valla y probablemente Ortiz quienes las propongan como únicas virtudes, una vuelta hacia un paulinismo que ataca directamente la filosofía pagana (siendo el centro de su crítica Boecio y Aristóteles). Posiblemente, este grupo entroncó con la escuela franciscana, voluntarista, separándose de la de los dominicos, racionalista, que será, en definitiva, la que se imponga paulatinamente desde fines de siglo, siendo santo Tomás el bastión esgrimido capaz de superar todas las desviaciones espiritualistas, iluministas y voluntaristas, como ya había realizado tiempo atrás con su *Suma contra gentiles* y la *Suma teológica*. Todos ellos tendrán como “bestia negra” el epicureísmo (o cualquier alusión al placer que nos equipare a los “brutos”), si bien algunos utilizarán dicha filosofía para combatir a los peripatéticos y estoicos, no porque apoyen dicha doctrina filosófica, sino porque dialécticamente les es útil para contrargumentar y desmontar aquellos planteamientos que incitaban a la búsqueda de la virtud por sí misma, sin otra finalidad.

Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto FFI2008/00730/FILO del Ministerio de Ciencia e Innovación. Subprograma de Investigación Fundamental.

Obras citadas

- Alcalá, Ángel. "Juan de Lucena y el pre-erasmismo español". *Revista Hispánica Moderna* 34.1-2 (1968): 108-31.
- Bataillon, M. *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Belda Plans, Juan. *La Escuela de Salamanca*. Madrid: BAC, 2000.
- Bertini, Giovanni María. "Un diálogo humanístico sobre la educación del príncipe don Juan". *Fernando el Católico y la cultura de su tiempo (V Congreso de Historia de la Corona de Aragón)*. Vol. 5. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1961. 37-62.
- Blüher, Karl A. *Séneca en España*. Madrid: Gredos, 1983.
- Bonmatí, Virginia. *L. Valla: Apólogo contra Poggio Bracciolini (1452). Poggio Bracciolini: Quinta invectiva contra Lorenzo Valla (1453). Estudio y edición crítica con traducción*. León: U de León, 2006.
- . "La sátira humanista en la *Cuarta Invectiva* de Poggio Bracciolini (c.1452) contra Lorenzo Valla". *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Latinos* 25.2 (2005): 85-100.
- Canet, José Luis. "La universidad en la época de Melchor Cano". *Melchor Cano y Luisa Sigea: Dos figuras del Renacimiento español*. Coord. Miguel Ángel Pérez Priego. Tarancón: Ayuntamiento, 2008. 23-40.
- Cano, Melchor. *De locis theologicis*. Ed. Juan Belda Plans. Madrid: BAC, 2006.
- Cappelli, Guido Maria. *El humanismo romance de Juan de Lucena: Estudios sobre el "De vita felici"*. Madrid: Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2002.
- Carreras y Artau, Tomás, y Joaquín Carreras y Artau. *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Vol. 2. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1943.
- Conde, Juan Carlos. "Ensayo bibliográfico sobre la traducción en la Castilla del siglo XV: 1980-2005". *Lemir* 10 (2006). Web. Septiembre 14, 2010.
- . "El siglo XV castellano a la luz del *Diálogo de vita beata* de Juan de Lucena". *Dicenda: Cuadernos de filología hispánica* 4 (1985): 11-34.
- Di Camillo, Ottavio. "Ética humanística y libertinaje". *Humanismo y literatura en tiempos de Juan del Encina*. Ed. Javier Guijarro Ceballos. Salamanca: Ediciones U de Salamanca, 1999.
- . *El humanismo castellano del siglo*



- XV. Valencia: Fernando Torres Editor, 1976.
- . “Juan de Lucena’s Rewriting of Bartolomeo Fazio’s *De vitae felicitate*: On the Many Uses of Humanist Ethical Theories”. *Letras humanas y conflictos del saber: La Filología como instrumento a través de las edades*. Ed. Ana Vian y Consolación Baranda. Madrid: Editorial Complutense, 2008. 35-67.
- Faulhaber, Charles B. “Sobre la cultura ibérica medieval: Las lenguas vernáculas y la traducción”. *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Ed J. M. Lucía. Alcalá de Henares: U de Alcalá de Henares, 1997. 587-97.
- Fernández Gallardo, Luis. *Alonso de Cartagena (1385-1456): Una biografía política en la Castilla del siglo XV*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2002.
- . “Alonso de Cartagena y el humanismo”. *La corónica* 37.1 (2008): 175-215.
- Fernández López, Jorge. “Alfonso de Cartagena y Lorenzo Valla: Actitudes sin prejuicios hacia el epicureismo a principios del siglo XV”. *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*. Coord. Maurilio Pérez González. Vol. 1. León: U de León, 1998.
- . “Quintiliano en la primera mitad del Quattrocento italiano: Lorenzo Valla”. *Berceo* 128 (1995): 7-21.
- González Rolán, Tomás, Antonio Moreno Hernández, y Pilar Saquero Suárez-Somonte. *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV: Edición y estudio de la controversia Alphonsiana*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2000.
- González Rolán, Tomás, y Pilar Saquero Suárez-Somonte. “Apuntes sobre dos versiones castellanas cuatrocentistas (manuscrita e impresa) del *Isagogicon moralis disciplinae* del humanista italiano Leonardo Bruni”. *Tes philie tade dora. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*. Ed. los compañeros del Departamento. Madrid: CSIC, 1999. 483-94.
- . “El Humanismo italiano en la Castilla del cuatrocientos: Estudio y edición de la versión castellana y del original latino del *De infelicitate principum* de Poggio Bracciolini”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 21 (2001): 115-50.
- Guillén de Segovia, Pedro. *Obra poética*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1999.
- Hissette, Roland. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain-Paris: Publications Universitaires, 1977.
- Jiménez San Cristóbal, Montserrat. “La versión castellana del *Isagogicon moralis disciplinae* de Leonardo Bruni conservada en el incunable

- 1.704 de la Biblioteca Nacional de Madrid". *Cuadernos Filología Clásica: Estudios Latinos* 22.1 (2002): 87-175.
- Kristeller, Paul O. *Ocho filósofos del Renacimiento*. Trad. María Martínez Peñalosa. 1970. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Labajos, José. *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa*. Salamanca: U Pontificia de Salamanca, 2007.
- Lawrance, Jeremy H. N. "On Fifteenth-Century Spanish Vernacular Humanism". *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*. Ed. Ian Michael, Richard A. Cardwell, and Robert Brian Tate. Oxford: Dolphin, 1986. 63-79.
- Lucena, Juan de. *De vita felici*. Ed. Olga Perotti. Pavia: Ibis, 2004.
- Mancini, Girolamo. *Vita di Lorenzo Valla*. Firenze: G. G. Sansoni Editore, 1891.
- Martínez Arancón, Ana. *Antología de humanistas españoles*. Madrid: Editora Nacional, 1980.
- Martínez Romero, Tomás, y Roxana Recio, eds. *Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*. Castellón: U Jaume I, 2001.
- McPheeters, Dean W. "Alegorismo, epicureísmo y estoicismo escolástico en *La Celestina*". *Actas del cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*. Ed. Eugenio de Bustos Tovar. Vol. 2. Salamanca: U de Salamanca, 1982. 251-62.
- Medina Bermúdez, Alejandro. "El diálogo *De Vita Beata*, de Juan de Lucena: Un rompecabezas histórico (I)". *Dicenda: Cuadernos de Filología Hispánica* 15 (1997): 251-69.
- . "Los inagotables misterios de Juan de Lucena". *Dicenda: Cuadernos de Filología Hispánica* 17 (1999): 295-311.
- Moreno, Carlos. *Retórica y humanismo: "El triunfo del marqués de Santillana" (1458)*. Valencia: Textos Lemir, 2008. Web. Septiembre 15, 2010.
- Morrás, María. "El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: Las razones de una polémica". *Quaderns: Revista de Traducció* 7 (2001): 33-57.
- Nauta, Lodi. "The Price of Reduction: Problems in Valla's Epicurean Fideism". *Ethik-Wissenschaft oder Lebenskunst? Modelle der Normenbegründung von der Antike bis zur frühen Neuzeit*. Ed. S. Ebbersmeyer e E. Kessler. Berlin: Münster, 2007. 173-95.
- Núñez, Ferrán. *Tractado de la bienaventurança*. Ed. Carmen Parrilla. Manuscrito.
- Panizza, Letizia. "L'elogio della Follia di Erasmo e il *De voluptate ac De vero bono* di Lorenzo Valla: Il rinnovamento dell'etica cristiana". *Nouvelles de la République des Lettres* 2 (2000): 55-78.



- Pastore, Stefania. *Un'eresia spagnola, spiritualità conversa, alambardismo e inquisizione (1449-1559)*. Firenze: Olschki, 2004.
- Sánchez Rivera, C., Tomás González Rolán, José Miguel Baños Baños, y Pilar Saquero Suárez-Somonte. *El humanismo cristiano en la Corte de los Reyes Católicos: Las "Consolatorias" latinas a la muerte del Príncipe Juan*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2006.
- Valla, Lorenzo. *On Pleasure. De voluptate*. Trans. Maristella de P. Lorch y A. Kent Hieatt. Ed. Maristella de P. Lorch. New York: Abaris Books, 1977.
- Valle de Ricote, Gofredo [pseudónimo de Govert Westerveld]. *Los tres autores de 'La Celestina': El judeoconverso Juan Ramírez de Lucena, sus hijos Fernando de Rojas (Lucena) y Juan del Encina (alias Bartolomé Torres Naharro y Francisco Delicado)*. Blanca: Academia de Estudios Humanísticos de Blanca, 2005.
- Vian, Ana. "El *Libro de Vita beata* de Lucena como diálogo literario". *Bulletin Hispanique* 93 (1991): 61-105.
- Villacañas, José Luis. "Un diálogo humanista: *De Vita Beata*, del converso Juan de Lucena". *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico*. 2008. Web. Septiembre 14, 2010.