

# La construcción de identidades desde la Europa del Renacimiento\*

## 1. Introducción: un espejo para la construcción de Occidente

Entre los rasgos que definen la dignidad humana se encuentran las capacidades de hablar y de vivir en comunidad. El Renacimiento las subrayó en calidad de faces gemelas de una misma realidad<sup>1</sup>. Esa capacidad de hablar era considerada el vestigio

\* Recibido em 31-12-2020; aceite para publicação em 15-06-2021.

1 Paradigma de ello es Juan Luis Vives: "Maxima sunt haec quidem omnia concordiae et societatis indicia, sed apertius aut evidentius nullum, quam quod sermonem accepimus, quo reliquae universae animantes carent; neque enim adversus Deum opus erat sermone, qui in intimis pectoris nostri recessibus versatur, cuique notiores sumus, quam quisque sibi; nec ullus secum ipse sermone indiget; hominibus hominum causa tributus est sermo, quo non aliud excogitari poterat instrumentum communicationi hominum aptius, ut quisque alteri, sive quid ipse animo et cogitatione clausum teneat aperire, sive quid alicubi factum aut futurum sit explicare possit; nihil sit denique, quod homo eloqui et velut per linguae infundibulum a mente sua in alienam transfundere et quasi transvasare non valeat". J. L. Vives, "De concordia et discordia in humano genere", in *Opera Omnia distributa et ordinata ... a Gregorio Majansio ...*, vol. 5, Valencia, 1784, p. 197. Este pensamiento se hace recurrente en la obra del humanista español: "Prima in homine peritia est loquendi, quae statim ex ratione ac mente, tamquam ex fonte, profluit; idcirco bestiae omnes sicut mente ita et sermone carent: est etiam sermo societatis humanae instrumentum". J. L. Vives, "De disciplinis", in op. cit., vol. 6, Valencia, 1785, p. 298. Paralelas son las apreciaciones de Erasmo: "Praeterea quod hominem finxit nudo mollique corpore, monet nos non ad bella more ferarum, quas uarijs armis instruxit, sed ad concordiam mutuamque benevolentiam natos esse. Ad haec quod ratione in cerebro uelut in arce corporis sedem habere uoluit, nimirum admonuit, omnes cupiditates rationis imperio moderandas esse. Sic linguam ita finxit, ut si quis diligenter animaduertat, perspicere queat, naturam illud admonere uoluisse, nullum esse corporis membrum exitiabilius, si quis abutatur, nullum salubrius, si adsit diligens cautaque moderatio". Erasmo de Rotterdam, *Lingua*, Lyon, 1538, p. 14. Cito por la edición facsímil publicada por la Editora Regional de Extremadura, Mérida, 2007. Es más, G. Pico della Mirandola (*Discurso sobre la dignidad del hombre. Una nueva concepción de la filosofía*, estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, 2019, p. 220) atribuye a esta *artem sermocinalem sive rationariam* la capacidad humana de elevarse a las esferas celestiales superiores. Por último, se solía defender que la necesidad del ser humano, nacido sin el instinto ni las fuerzas de las bestias, daba aliento a la sociabilidad y al

más radicalmente divino escondido dentro del ser humano. Baste recordar el pasaje del *Génesis* en el que un Adán recién creado puso nombre a todas las criaturas de la tierra<sup>2</sup>. No resulta exagerado aseverar que, con ese ejercicio de nombrar las cosas, se puso fin a una creación que estaba huérfana de palabras. Desde esta perspectiva, la retórica renacentista no puede ser explicada simplemente como teoría del discurso persuasivo o del lenguaje literario, sino que constituía, además, la trama que permitía bastir el diálogo social y la comunidad política. Sin ella, el yo y el tú habrían permanecido absolutamente ajenos e indiferentes el uno del otro.

La retórica, así conceptuada, unificaba el horizonte de escritores y lectores sirviendo de ménsula para la *res publica litterarum*, y de ahí que, con los matices que se quiera, toda la literatura renacentista presente una faceta conversacional. La mencionada concepción del ser humano como *zoon politikon*<sup>3</sup> – como ser racional y parlante que vive en comunidad – sostuvo esa dialogicidad que transformó aulas, iglesias, caminos y palacios en una constelación de diálogos, sátiras, lírica, coloquios, teatro, sermones, meditaciones o cartas<sup>4</sup>. Estas últimas, en concreto, iban y venían por las ciudades de Europa fraguando una comunidad intelectual basada en la necesidad humana de salir al encuentro del tú para cimentar y erigir el yo<sup>5</sup>.

Así, la sociedad culta humanística reproducía especularmente a la sociedad romana clásica, en la que lectores y escritores, pertenecientes al mismo estrato social, compartían el horizonte ideológico y moral, sistematizado por una retórica que impregnaba todo hecho literario. Por esta razón, dejándose llevar por un cierto romanticismo ontológico, no resultaría certero explicar la literatura latina como *creación del pueblo romano*. Lo literario en Roma constituía *lato sensu* un diente del engranaje de poder y, como tal, resultado de la acción productora – escritora y lectora – de unas capas sociales muy concretas, que despliegan, a través de ella, una panoplia de valores morales, descritos con fruición en todas y cada una de las manifestaciones literarias. Séneca explicita este hecho al considerar la lectura y la escritura como

---

habla – *conversaciones*: “Si bien consideras, hallarás que estas necesidades son las que ayuntan a los hombres a vivir en comunidad, de donde cuánto bien nos venga, y cuánto deleite, tú lo ves, pues que de aquí nacen las amistades de los hombres y suaves conversaciones; de aquí viene que unos a otros se enseñen, y los cuidados de cada uno aprovechen para todos”. F. PÉREZ DE OLIVA, *Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios*, edición de M.ª Luisa Cerrón Puga, Madrid, 1995, p. 151.

2 Gn. 2.19-20.

3 Arist. *Pol.* 1253a, 1-18.

4 En realidad, este pensamiento aristotélico mantiene su vigencia en la actualidad. A modo de ejemplo, véase A. CAMPILLO, “Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros”, *Revista de Filosofía*, 2, 2014, 169-188.

5 S. PAPAIOANNOU, “The Epistolographic Self”, in A. Riehle (ed.), *A Companion to Byzantine Epistolography*, Leiden, 2020, pp. 333-352.

dos tareas convergentes: la lectura para captar argumentos; la escritura, para darles cuerpo y adunarlos<sup>6</sup>.

Lo dicho equivale a afirmar que, más allá de los rasgos formales singularizadores de cada género literario, será la temática concurrente en todos ellos la que transforme la literatura romana en un producto escrito para una élite social concreta. Dentro de estas coordenadas, el género encarna la fuerza centrífuga que compartimenta la literatura, mientras que la ideología materializa la fuerza centrípeta que aúna todo hecho literario en torno a una panoplia de argumentos, razonamientos, temas y motivos machaconamente palpables en cualquier género<sup>7</sup>.

Esta suerte de hilo vertebrador de lo literario había transformado la literatura latina en un edificio compacto perfectamente dispuesto para refrendar la identidad ética y política de las clases dirigentes – el yo<sup>8</sup>. La retórica será el cernedor necesario para cribar el yo y la gubia imprescindible para labrar el tú. La sociedad culta renacentista reprodujo esta noción romana de lo literario, al compartir sus dos ejes de cohesión básicos. Estos son el concepto formal de género y la levadura de una ideología común a escritores y lectores. Esta *forma mentis* se hizo definidora de la sociedad occidental, *metalizada* en identidades que no son más que el resultado de la relación ecoica establecida entre un yo y un tú<sup>9</sup>.

## 2. A modo de ejemplo: la epistolografía romana renascente

Los procesos anteriormente referidos de construcción de la sociedad moderna occidental se reflejan indefectiblemente en la literatura. Un ejemplo claro, entre otros posibles, es la epistolografía renacentista, transformada en una suerte de *neoareópago*. Factores conocidos como la invención de la imprenta acelerarán esta evolución transformando el continente en un foro permanentemente abierto de fronteras

- 
- 6 *Epist.* 84.2: “Nec scribere tantum nec tantum legere debemus; altera res contristabit vires et exhauriet, de stilo dico, altera solvet ac diluet. Invicem hoc et illo commeandum est et alterum altero temperandum, ut quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus”. Véase S. CORREA, “Nec scribere tantum nec tantum legere debemus: autofiguración y lectura en la Epistula LXXXIV de Séneca”, *Praesentia. Revista Venezolana de Estudios Clásicos*, 16, 2015, 1-16.
- 7 Para una aproximación sociológica y pragmática a la epistolografía antigua véase P. CECCARELLI, L. DOERING et alii (edd.), *Letters and Communities. Studies in the Socio-Political Dimensions of Ancient Epistolography*, Oxford, 2018.
- 8 Son diversos los ejemplos del uso epistolar para la construcción del yo personal y social: S. CORREA, “Amicitia y (auto)ejemplaridad en las *Epistulae Morales* de Séneca”, *Revista de Estudios Clásicos*, 45, 2018, 47-76; F. NOREÑA, “The Social Economy of Pliny’s Correspondence with Trajan”, *American Journal of Philology*, 128, 2007, 239-277; L. RIBEIRO LEITE, I. LIMA CORDEIRO, “A construção da autoimagem de Plínio o Jovem em suas Cartas”, *Codex-Revista de Estudos Clássicos*, 4:2, 2016, 74-91; E. J. HUTCHINSON, “Praise and Self-Promotion in Ausonius’ Epistula 18”, *Journal of Late Antiquity*, 6:2, 2013, 308-324.
- 9 Así procedieron los griegos distinguiéndose de los bárbaros; los romanos, para identificarse frente a los griegos – o a los cartagineses; los cristianos, para definirse frente a judíos y paganos y, posteriormente, para fraguar una ortodoxia frente a cualquier heterodoxia y herejía. Así han procedido recíprocamente el cristianismo y el islam.

porosas. Otra causa no menos evidente de ese desarrollo será el ensanchamiento de los horizontes geográficos acaecido por el descubrimiento de América. A estos hechos se suelen añadir varios más, entre los que ocupan un lugar esencial la filología humanística, el nuevo concepto de ser humano y de la religiosidad surgidos de la *devotio moderna* o la emergencia de lo que se ha dado en llamar pre-capitalismo.

En ese contexto, prolifera una élite de lectores-escritores que usarán la retórica clásica para convertirla en la forma de cualquiera de sus elaboraciones literarias. Entonces, la carta, definida desde antiguo como conversación entre ausentes, se convertirá en herramienta primordial para la persuasión, el debate, el diálogo<sup>10</sup> y la creación en general. Son numerosísimos los estudiosos que han escrito sobre esta epistolografía renacentista, pero habitualmente lo han hecho desde la noción de género<sup>11</sup>, no siendo usual en el ámbito de la filología clásica las aproximaciones sociológicas y pragmáticas que esclarezcan la relevancia de la carta para la configuración ideológica de la Europa moderna, es decir, para la construcción de la identidad moderna – del yo moderno<sup>12</sup>.

- 
- 10 La relación entre la carta y el diálogo en general abre el camino a las cartas ficticias, que tienen su origen en Grecia: R. J. GALLÉ CEJUDO, “La carta ficticia griega y el diálogo”, *Excerpta philologica*, 4:5, 1994-1995, 41-61. C. D. N. COSTA (ed.), *Greek fictional Letters*, Oxford, 2001. Un modelo epistolar relacionado con la carta ficticia es la de intercesión: A. LÓPEZ EIRE, “De la retórica moral a la carta de intercesión”, *Fortunatae. Revista Canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, 3, 1992, 29-84. Lo mismo puede decirse de la carta erótica: P. BING, R. HÖSCHELE, *Aristaenetos. Erotic Letters*, Atlanta, 2014. En Roma esta variante epistolográfica tuvo gran desarrollo de la mano de la sátira: W. R. JOHNSON, “The Epistles”, in D. Gregson (ed.), *A Companion to Horace*, Chichester / Malden / MA, pp. 319-333. Sin embargo, la obra epistolográfica de Horacio no ha recibido mucha atención desde esta perspectiva. Otra obra damnificada a este respecto es la de Ovidio, ya que la investigación sobre la carta romana se ha centrado fundamentalmente en la prosa, deslindando ficción y epistolografía. Sobre la epistolografía ovidiana véase E. GALFRÉ, “Elegia epistolare, epistola elegiaca: evoluzioni formali e strategie comunicative nelle opere dell’esilio di Ovidio”, in C. Fossati (ed.), *La comunicazione epistolare fra antichità e rinascimento*, Genova, 2019, pp. 35-47 y R. GIBSON, “The *Epistulae Heroidum* and the Epistolographical Tradition”, in P. Fedeli, G. Rosati (edd.), *Ovidio 2017. Prospettive per il terzo millennio. Atti del Convegno Internazionale (Sulmona, 3/6 Aprile 2017)*, Sumona, 2018, pp. 215-231.
- 11 Destaca a este respecto: P. MARTÍN BAÑOS, *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*, Bilbao, 2005. Véase también C. BERRA, P. BORSA et alii (edd.), *Epistolari dal due al seicento. Modelli, questioni ecdotiche, edizioni, cantieri aperti (Gargnano del Garda, 20 settembre – 1.ª ottobre 2014)*, Milano, 2018. Igualmente resulta apropiado para un análisis diacrónico y somero de la epistolografía: C. CASTILLO GARCÍA, “La epistola como género literario: de la antigüedad a la edad media latina”, *Estudios Clásicos*, 18:73, 1974, 427-442 y T. ARCOS PEREIRA, “De Cicerón a Erasmo: La configuración de la epistolografía como género literario”, *Boletín Millares Carlo*, 27, 2008, 347-400.
- 12 La perspectiva del género ha hecho posible indagar cuestiones como la tipología de cartas, su estructura o las cuestiones históricas escondidas en ellas. Existen obras excelentes al respecto: J. CARCOPINO, *Les secrets de la correspondance de Cicéron*, Paris, 1957; G. SCARPAT, “L’epistolografía”, in *Introduzione allo studio della cultura classica*, Milano, 1972, vol. 1, pp. 473-513; P. CUGUSI, “Evoluzione e forme dell’epistolografía latina nella tarda Repubblica e nei primi due secoli dell’impero, con cenni sull’epistolografía preciceroniana”, in *Lo spazio letterario di Roma Antica*, Roma, 1983, vol. 3, pp. 379-419; M. N. MUÑOZ MARTÍN, *Teoría epistolar y concepción de la carta en Roma*, Granada, 1985; M. LAUSBERG, “Cicero-Seneca-Plinius. Zur Geschichte des römischen Prosabriefes”, *Anregung, Zeitschrift für Gymnasialpädagogik*, 37, 1991, 82-100; B. ANTÓN, “La epistolografía romana: Cicerón, Séneca y Plinio”, *Helmántica*, 47, 1996, 105-148; M. LUDOLPH, *Epistolographie und Selbstdarstellung*.

Para que la carta romana<sup>13</sup> cumpliera ese objetivo en el Renacimiento<sup>14</sup>, fue necesaria la aparición de la epistolografía cristiana<sup>15</sup>, de la que trataremos en otro trabajo. Con estos mimbres, que también están en la base de la novela o del ensayo literario y filosófico, se va curtiendo el yo político, el yo filosófico y el yo trascendental que modelaron Europa desde el cuatrocientos. Podría decirse que el continente se construyó dialógicamente en forma de círculos concéntricos que abarcaban, respectivamente, la administración civil y religiosa, la comunicación con lo divino y, por último, la formación moral y erudita<sup>16</sup>.

---

*Untersuchungen zu den Paradebriefen Plinius des Jüngeren*, Tübinga, 1997. Menos numerosas son las aproximaciones sociológicas, destacando entre estas la siguiente: T. VAN HOUDT, J. PAPPY et alii (edd.), *Self-Presentation and Social Identification. The Rhetoric and Pragmatics of Letter Writing in Early Modern Times*, Leuven, 2002 (*Supplementa Humanistica Lovaniensia*, 18).

- 13 El modelo ciceroniano fue uno de los más influyentes: V. BRANCA, "Ciceronianismo ed anticiceronianismo nell'esperienza epistolografica umanistica a Venezia", *Ciceroniana. Rivista di Studi Ciceroniani*, n.s. 10, 1998, 119-131. Para otros modelos: C. MARÍAS MARTÍNEZ, "La autoridad de Horacio y Séneca en la epístola poética del Renacimiento: Maestros de felicidad", in C. Stroetzki (ed.), *La autoridad de la antigüedad*, Madrid, 2014, pp. 129-156.
- 14 De hecho, resulta imposible entender los epistolarios humanísticos sin la carta cristiana. Sirva de ejemplo: C. FANTAZZI, "The Erasmus-Vives Correspondence", in S. Ryle (ed.), *Erasmus and the Renaissance Republic of Letters*, Turnhout, 2014, pp. 145-157.
- 15 Los cristianos fueron los que teorizaron con mayor profusión y profundidad sobre la carta: W. G. DOTY, "The Classification of Epistolary Literature", *The Catholic Biblical Quarterly*, 31:2, 1969, 183-199; A. J. MALHERBE, "Ancient Epistolary Theorists", *Ohio Journal of Religions Studies*, 5, 1977, 3-77; C. J. CLASSEN, "St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric", *Rhetorica*, 1992, 10:4, 319-344. En realidad, el comienzo de la literatura cristiana fue epistolar. Sobre este particular véase L. DOERING, *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*, Tübingen, 2012; B. NONGBRI, "2 Corinthians and Possible Material Evidence for Composite Letters in Antiquity", in B. Neil, P. Allen (edd.), *Collecting Early Christian Letters from The Apostle Paul to Late Antiquity*, Cambridge, 2015, pp. 54-67; T. J. BAUER, "Letter Writing in Antiquity and Early Christianity", in A. Riehle (ed.), *A Companion to Byzantine Epistolography*, Leiden / Boston, 2020, pp. 33-67. La carta también será esencial en las disputas doctrinales tanto en oriente como en Occidente. A modo de ejemplo, véase: G. STRANO, "Forme e significati dei riferimenti alle eresie nell'epistolario di Fozzio", *Revista di Studi Bizantini e Neoellenici*, 47, 2010, 177-194; R. TOCZKO, "Debating through the Letters vs. Live Discussions. The Patterns of *ars disputandi* in Augustine's Correspondence", in P. Nehring, M. Stróżyński, R. Toczko (edd.), *Scrinium Augustini. The World of Augustine's Letters. Proceedings of the International Workshop on Augustine's Correspondence, Toruń, 25-26 June 2015*, Turnhout, 2017, pp. 149-179; R. TOCZKO, *Crimen Obicere. Forensic Rhetoric and Augustine's anti-Donatist Correspondence*, Göttingen, 2020.
- 16 El yo político o social, el filosófico o ideológico y el trascendental o religioso-espiritual pueden relacionarse con las tres artes medievales – *ars dictaminis*, *ars orandi* y *ars praedicandi*. Resultan esclarecedoras a este respecto: M. G. BRISCOE, B. H. JAYE, *Artes Praedicandi and Artes Orandi*, Turnhout, 1992. También son esclarecedores para entender la carta medieval: M. CARROTHERS, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, 1990; F. MOREZONI, "Epistolografía e artes dictandi", in *Lo spazio letterario del medioevo. I.2. Il medioevo latino. La circolazione del testo*, Roma, 1994, pp. 443-464; U. KÜHNE, "Brieftheoretisches in mittelealterlichen Briefen", *Romanische Forschungen*, 109, 1997, 1-23; A. BOUREAU, "The Letter-Writing Norm, a Medieval Invention", in R. Chartier (ed.), *Correspondence: Models of Letter-Writing from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Princeton, 1997, pp. 24-48.

Así pues, cuando empieza a alborear el Renacimiento en Italia, los primeros humanistas<sup>17</sup> mirarán a Roma desde la tradición medieval y cristiana para perfilar su realidad en el lienzo de una retórica puesta al servicio de una minoría erudita. La carta, adoptando las más variadas formas de expresión<sup>18</sup>, será una de las herramientas preferidas de esa clase para relacionarse con la sociedad e influir en ella. Para ilustrarlo, recurriremos seguidamente al ejemplo de Lorenzo Valla (1407-1457) y al de Eneas Silvio Piccolomini, que ascendió al trono de san Pedro con el nombre de Pío II (1405-1464). Son solo dos ejemplos de los muchos que se podrían aducir, pero suficientemente claros para evidenciar cómo la noción misma de identidad brota de la contradicción entre el *yo* y el *tú*.

### 3. Cartas de poder: el anverso

La producción epistolar de L. Valla<sup>19</sup> es identificativa de un *scholar-for-hire* del siglo XV, es decir, un erudito de alquiler que construye un yo basculante entre la adulación y el dicitario, al tiempo que transforma al *otro* – o *tú* – en el espejo justificativo de su actuación política<sup>20</sup>. En manos de humanistas como él, la epístola es una justificación – e incluso una excusa – de su actuación pública. La carta ayuda a describir la realidad desde una ideología transformada en el escenario rocoso de los hechos. A partir de ahí, los epistolarios humanísticos contribuyen a cohesionar el entramado de amistades e intereses entre unos hombres que se consideran a sí mismos la élite social.

Así, cuando llama a Antonio da Rho *vir optime atque doctissime*<sup>21</sup>, no puede decirse simplemente que esté utilizando una fórmula que recuerda el ideal del *vir bonus dicendi peritus*, sino que está subrayando la idea de que los humanistas ocupan el segmento de los mejores y más sabios – al que el propio Valla se adscribe. Más tarde, en carta dirigida al veneciano Lauro Quirini, humanista que prestaba sus servicios junto al cardenal Bessarion, se precisa que la pertenencia a esa clase dirigente nada tiene que ver con el nacimiento – *natalibus*, sino con la

- 
- 17 M. FUMAROLI, "Genèse de l'épistolographie classique. Rhétorique humaniste de la lettre, de Pétrarque à Juste Lipse", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 78, 1978, 886-900.
- 18 Entre esas variantes destacan las relacionadas con las manifestaciones dramáticas o con las autobiografías, confesiones o retractaciones. Interesantes a este respecto: A. DEYERMOND, "Letters as Autobiography in Late Medieval Spain", in *Biographie et autobiographie*, Nice, 1990, pp. 33-42 [Razo, 10]; E. C. DUNN, "The Farced Epistle as Dramatic Form in the Twelfth Century Renaissance", *Comparative Drama*, 29:3, 1995, 363-381.
- 19 Cito por: L. Valla, *Correspondance*, edited and translated by Brendan Cook, Cambridge / London, 2013.
- 20 "The letters which Valla wrote and received reveal a brilliant but temperamental writer engaged in the necessary business of a fifteenth-century *scholar-for-hire*: flattering his current patrons while courting new ones, maintaining amicable contact with some of his fellow authors even as he pursues his quarrels with others, keeping one eye on this own business and another on his friends and relations". B. COOK, "Introduction", in L. Valla, op. cit., p. ix.
- 21 L. Valla, op. cit., pp. 10, 12.

prudencia, el rigor y la elocuencia – *prudentia, gravitate y facultate dicendi*<sup>22</sup>. En consecuencia, Valla está perfilando el *yo* de los humanistas como élite reconocible en su formación y en su actuación público-política, sin tener demasiado en cuenta el origen o la familia.

Los términos empleados no son una simple reedición de tópicos, sino que reflejan una manera de pensar, de situarse en el mundo y de emplazarse con el otro. En efecto, la entrega a lo público, la robustez moral y la suficiencia filológica serán desde entonces los tres indicativos del oficio de humanista. De todas ellas, la cualidad más axiomática será la tercera, ya que es la que da cuerpo a las dos restantes. Valla lo explica en carta dirigida a Leonardo Bruni en 1433. Dirá entonces que la elocuencia consiste en la capacidad para manejar las palabras correctamente y valorar las cosas mesuradamente. Reaparece así el clásico binomio *res y verba* como herramienta con las que el humanista asumía su rol social<sup>23</sup>.

En consecuencia, la red epistolar tejida por eruditos como Valla permite construir una malla de influencias mutuas basadas en intereses compartidos y en una idea de progreso ciudadano cimentado en la convergencia de las *res* y los *verba*. En este sentido, consideran que no hay realidad positiva sin palabras justas, ni palabras justas sin referentes límpidos. Este es el tenor de la carta que Valla escribe a Joan Serra, el humanista leridano que trabajaba en la cancillería de Alfonso V de Aragón, el Magnánimo, nombrado posteriormente canónigo de la catedral de Gerona por Calixto III. Valla clama en ella contra los ignorantes, poniendo en valor a las autoridades que considera mejores para la construcción de una sociedad culta<sup>24</sup>. La presencia de esos *ignorantes* ilumina la de los humanistas: aquellos son el *tú* decadente que realzaría el *yo* renascente.

Esa dicotomía hizo posible rescatar una suerte de *pensamiento clásico* que sirviera de andamiaje a las sociedades contemporáneas para sacarlas de la oscuridad de la barbarie. Véase cómo todo intento de renovación implicaba objetivizar esta barbarie, de manera que el *yo* de lo nuevo quedara perfectamente perfilado sobre el lienzo del *tú* degradado. Esta contraposición queda de manifiesto en la carta que dirige en 1434 al papa Eugenio IV:

Etsi plurimis maximisque reipublice Christiane negotiis districtum te esse non ignoro, beatissime Pater, tamen cum soleas pro admirabili quadam omnium doctrinarum peritia litteratos homines non modo facile, verum etiam libenter audire, eos precipue qui de moribus, de rebus bonis, de religione conscribunt, non veritus sum ad te mittere degustationem meorum studiorum, tertium duntaxat *De vero bono* librum, partem operis, non totum opus, ne forte longior lectio plus afferat molestie tibi quam voluptatis; quod ego minime velim, quippe qui ea vel

22 “Quis sis aut qua conditione quibusve natalibus ex tua epistola non didici; didici solum qua prudentia vel gravitate et qua facultate dicendi sis: de quarum utraque dicam quod sentio”. L. Valla, op. cit., p. 184.

23 “Duabus in partibus consistere mihi iudicatio videtur: rebus scilicet et verbis”. L. Valla, op. cit., p. 22.

24 *Ibidem*, pp. 74-97.

maxime causa hunc librum ad te mittendum putavi, ut animum tuum assiduis curis ac laboribus fessum iocunditate aliqua reficerem atque recrearem<sup>25</sup>.

Estas palabras constituyen una clara reivindicación del yo de los humanistas – *litteratos homines* – y de su autoridad en todos los terrenos de la vida pública, incluyendo el moral y el político. En cierto modo, defiende que la élite, que tiene el control de las cancillerías, lo tenga también de la moral y de la educación. Esto supone detraer del campo de acción del clero la discusión sobre costumbres, sobre virtudes y sobre valores religiosos. Como en el mundo antiguo, todos esos debates podrían esclarecerse desde la filosofía. Por ello cita el libro III de su *De vero bono* para defenderlo como autoridad ético-política por asentarse en las enseñanzas de los hombres más sabios y más santos<sup>26</sup>.

De alguna manera, esta alianza entre sabiduría y piedad prefigura la *pietas litterata* erasmista, ideada como yo de un humanismo que se auto-construye frente al tú de la bajeza moral y de la incultura de aquellos que debían velar por la salvación de las almas. Este será probablemente el tópico más repetido del humanismo hasta convertirse en una de las espoletas de las reformas. En este contexto, las cartas serán tapices sobre los que se dibujen las polémicas de la época con los colores más vívidos. En realidad, serán la herramienta para atizarlas o para mitigarlas, para explicarlas o justificarlas.

Este es el sentido de la misiva que Valla remite al cardenal Ludovico Trevisano en 1443 para defender su *De Constantini donatione*. Afirma no haberla escrito por malicia, sino por amor a la verdad. De este modo, sitúa la verdad por encima de cualquier otro interés o incluso por encima del principio de autoridad. Este talante también quedará integrado en el yo humanístico, al convertirse en la materia esencial de su pregonada intachabilidad moral y de su preocupación por el interés general. La aplicación estricta de los principios de la filología será la muestra de que el humanista buscaba la verdad sin voluntad de derruir, pero también sin miedo a tratar cualquier controversia.

Entonces ese yo interpela directamente al tú de los que no antepondrían la verdad a cualquier otra consideración, para decirles que deberían estarle agradecido porque su obra había permitido iluminar la falsedad de un hecho utilizado para justificar la preeminencia papal también en lo temporal<sup>27</sup>. Con todo, es justo apostillar que Valla

25 Ibidem, pp. 40; 42.

26 “Neque vero poetas imitatus sum, qui se vidisse aiunt vel superiorum statum vel inferiorum: non enim visum est in hac materia poetice loqui, sed ut nonnulli alii doctissimi sanctissimique fecerunt”. L. Valla, op. cit., p. 42.

27 “At cur *De Constantini donatione* composui? Hoc est quod purgare habeam, ut quod nonnulli optrectent mihi et quasi crimen intendant. Id ego tantum abest ut malivolentia fecerim, ut somnoper optassem sub alio pontifice necesse mihi fuisse id facere, non sub Eugenio. [...] Opus meum conditum editumque est, quod emendare aut suppressere nec possem si deberem, nec deberem si possem. Ipsa rei veritas se tuebitur aut ipsa falsitas se coarguet. Alii de illo iudices arbitrique iam sunt, non ego. Si male locutus sum, testimonium perhibebunt de malo; sin bene, non cedent me virgis equi iudices. Sed opus illud in sua, quaeso, causa quiescere sinamus. Hoc tantum consideres velim, non odio pape adductum, sed veritatis, sed religionis, sed cuiusdam etiam fame gratia motum, ut quod nemo sciret, id ego scisse solus viderer”. L. Valla, op. cit., pp. 142; 144.

olvida convenientemente que tal vez la verdad le hubiera preocupado menos de no mediar los intereses de Alfonso V de Aragón<sup>28</sup>.

En síntesis, las epístolas en manos de los humanistas sirvieron para construir la identidad de las cortes renacentistas y, más tarde, para forjar la de las religiones nacientes y la de los estados incipientes. En todos esos casos, fue necesaria la contraposición de un *yo* justo y renovador frente a un *tú* que actuaría como obstáculo para la progresión moral y cultural de los pueblos de Europa. Este procedimiento también fue utilizado para reafirmar a la cristiandad frente a un islam que amenazaba con llegar a Occidente. Este es el sentido de la carta que Eneas Silvio Piccolomini, Pío II, habría supuestamente escrito al sultán Mehmet II unos años después de la toma de Constantinopla en 1453<sup>29</sup>.

En esa epístola, Pío II pedía al sultán que le escuchase con benevolencia y racionalidad. Con ello el Occidente cristiano se auto-inventaba como el lugar de la coherencia, de la caridad y de la paz, al tiempo que el islam sería el *tú* de la hostilidad. A lo largo de todo el texto, se confronta una y otra vez el cristianismo salvador, glorioso, consolador, justo y sabio con un islam feroz, amenazante, injusto e ignorante<sup>30</sup>. Estos mismos pares contrastantes inundarán las imprentas con ocasión de las querellas entre las naciones de Europa a causa de las reformas religiosas.

Estos dos ejemplos mencionados no son más que dos casos en los que la epistolografía coadyuva en todo proceso de auto-representación identitaria<sup>31</sup>. La retórica, como se dijo al principio, será el telar para el desarrollo de esa suerte de auto-conciencia proyectada y moldeada sobre las pavesas de un *tú*<sup>32</sup>. Así pues, la carta renacentista convirtió al emisor en una suerte de conciencia que, unificada por el yo humanístico, pretendía representar el nosotros comunitario. Para ello, debieron aquilatar el yo en un tú que sirviera de perfil y contraste. Este es el rasgo fundamental de los epistolarios renacentistas, a saber, que la dialéctica yo / tú figura el binomio nosotros / vosotros. Por ello, el *scholar* no era únicamente un erudito, sino el portavoz

28 Así se entiende la denominación de *humanista de alquiler* antes mencionada. No otro sentido tiene sus encendidos elogios al rey Alfonso V en la carta que dirige al valenciano Joan Olzina, secretario del Magnánimo. L. Valla, op. cit., pp. 56-65.

29 E. S. Piccolomini, *Epístola a Mehmet II*, introducción, edición y traducción de D. F. Sanz, Madrid, 2003.

30 "Scripturi ad te aliqua pro tua salute et gloria proque communi multarum gentium consolatione et pace, hortamur ut benigne audias verba nostra, nec prius damnes quam iudices, nec prius iudices quam singula diligenter intelligas. [...] Neque idcirco epistolam reicias, quia Christiani hominis est et eius Christiani qui ceteris praeest. Non enim te odio persequimur, neque tuo insidiamur capiti, quamvis nostrae religionis hostis existas et armis Christianam urgeas plebem. Operibus tuis non tibi sumus infensi: diligimus, iubente Domino, inimicos nostros et pro persecutoribus nostris oramus; sapientibus et insipientibus debitores sumus et omnes cupimus fieri salvos: Graecos, Latinos, Iudaeos, Sarracenos: omnibus optamus bona". E. S. Piccolomini, op. cit., p. 46.

31 D. I. MUREŞAN, "Bessarion's Orations against the Turks and Crusade Propaganda at the Große Christentag of Regensburg (1471)", in N. Housley (ed.), *Reconfiguring the Fifteenth-Century Crusade*, Leicester, 2017, pp. 207-243.

32 Para otros ejemplos señalados: F. J. WORSTBROCK (ed.), *Der Brief im Zeitalter der Renaissance*, Weinheim, 1983. En este libro destacan los trabajos de F.-R. HAUSMANN sobre las cartas de Francesco Petrarca (pp. 60-80) y de H. HARTH sobre Poggio Bracciolini (pp. 81-99).

de un movimiento que se arrogó el papel determinante de fundar una sociedad culta en la que el hablar bien constituía la condición indispensable del pensar calibrado, y, ambos, requisitos para erigir la prosperidad y la paz sociales.

#### 4. El poder de las cartas: el reverso

La importancia de los intercambios epistolares durante el Renacimiento justifica la abundante producción teórica sobre el género<sup>33</sup>. No es objeto de este trabajo pasar revista a todos ellos. Baste con decir que, entre esos teóricos, destacaron Erasmo y Vives y, avanzado el siglo XVI, Lipsio<sup>34</sup>. En concreto, el primero de los citados ha sido tradicionalmente considerado el modelo epistolográfico renacentista por excelencia. Sólo con bucear en los apretados volúmenes de sus cartas editados por P. S. Allen es suficiente para darse cuenta de las razones existentes para darle esa relevancia. Esa correspondencia habría sido el método que el holandés habría encontrado para crear una imagen de sí mismo – su yo humanístico<sup>35</sup>. Partirá de la misma *forma mentis* de Valla, es decir, la propia del erudito de élite, pero matizada con el rol del maestro que enseña a sus discípulos, en su caso, el rol del *profesor ausente*.

Ciertamente, el holandés era el maestro ausente que, en realidad, se hacía constantemente presente en sus obras reeditadas una y otra vez<sup>36</sup>. Este era, probablemente, uno de los cometidos que atribuía a las epístolas nuncupatorias que antecedian sus obras. Sirva de ejemplo la dedicada a John Colet, deán de san Pablo de Londres, en la que se hace presente el mismo yo humanístico pergeñado por Valla al prefigurar, como antes se indicó, el ideal de la *pietas litterata*<sup>37</sup>. En otra ocasión, siguiendo la estela del mismo Valla cuando defiende su *De Constantini donatione*, asegura que no pretende

- 
- 33 Sin voluntad de catalogarlos todos, destacan por razones diversas estos otros textos: H. Bebel, *Commentaria epistolarum conficiendarum*, Phorce, 1509; T. de Perpiñá, *Art y stil pera scriure a totes persones*, Valencia, 1511; J. Altenstaig, *Opus pro conficiendis epistolis*, Hagenau, 1512; F. J. Bardají, *De conscribendis epistolis liber unus*, Valencia, 1564; K. Celtis, *Tractatus de condendis epistolis*, Colonia, 1573; J. L. Palmireno, *Dilucida conscribendi epistolas ratio*, Valencia, 1585. Algunas de estas obras en: A. Brandolini, *De ratione scribendi libri tres* [...]. *Adiecti sunt Ioan. Ludovici Vivis, Des. Erasmi Roterodami, Conradi Celtis, Christophori Hegendorphini conscribendis epistolis libelli*, Colonia, 1573.
- 34 P. MARTÍN BAÑOS, op. cit., pp. 303-359; 371-376; 379-400. E. MALLORQUÍ-RUSCALLED A (ed. y trad.), *El género epistolar en el seiscientos hispánico. Justo Lipsio y su Epistolica Institutio* [*o Tratado sobre cómo escribir cartas*], estudio preliminar de J. García López, prólogo de L. Schwartz, Santa Bárbara, California, 2016.
- 35 L. JARDINE, *Erasmus, Man of Letters. The construction of Charisma in print. With a new preface by the Author*, Princeton, 2015 (reimpr.), pp. 14; 29.
- 36 "He invented the charisma of the absent professor – the figure who creates awe by his name on the title page, not by his presence in the classroom. The teacher, indeed, who was *never* present (after his earliest, impoverished years, Erasmus never actually taught), but whose presence was evoked in portrait, woodcut, or published collection of personal letters, set alongside the wildly successful, constantly reissued, revised, and re-edited textbooks, translations, and editions". L. JARDINE, op. cit., p. 5.
- 37 D. Erasmo de Rotterdam, *Recursos de forma y de contenido para enriquecer el discurso*, edición y traducción de E. Sánchez Salor, Madrid, 2011, pp. 53-54; 56.

infamar a las órdenes religiosas, sino que las instruye tratando de hacer prevalecer la verdad<sup>38</sup>. El holandés, como el italiano, pretende situarse por encima de cualquier autoridad establecida, apelando al valor absoluto de una verdad completamente autónoma del sujeto pensante.

La conclusión de todo ello la podemos encontrar en la misiva dirigida a Maximiliano de Borgoña en 1528, en la que le aconseja no abandonar las prácticas de piedad ni el hábito de escribir cartas<sup>39</sup>. Así, equiparaba la epistolografía con una suerte de ejercicio de piedad para con los amigos, y de ahí que deba interpretarse en clave irónica su disculpa, dirigida a N. Beroaldo en el carta-prólogo de su *De conscribendis epistolis*, por haber escrito esta obra teórica sobre el arte de escribir cartas, cuando Europa requería ocupaciones más elevadas, ya que se desangraba en medio de disputas de diversa índole<sup>40</sup>.

Consecuentemente, puede decirse que el arte epistolar en manos de Erasmo continúa las líneas trazadas en la centuria precedente, a las que hay que añadir el reforzamiento del yo del maestro presuponiendo el tú del discípulo<sup>41</sup>. Desde ese otero, el yo de Erasmo, identificado con el nosotros del movimiento humanístico, entabla un diálogo permanente con un vosotros, que incluye a la élite de la sociedad contemporánea, pero también, gracias a las traducciones de sus obras, a segmentos muy amplios de la población europea. Esta acabó por asimilar sus postulados religiosos dando origen a lo que hemos llamado en otro lugar el *erasmismo común*<sup>42</sup>. El roterodamo aparecerá entonces como constructor del yo del reformador de la sociedad católica frente al tú de fuerzas internas de una Iglesia renuente a introducir cambios. Sus cartas, bajo el pretexto de la conversación con una persona ausente, se transforman en misiva pública dirigida a la cristiandad postrada<sup>43</sup>.

- 
- 38 Id., *De utilitate colloquiorum* [1526], traducción, introducción, notas y apéndices de J. Ledo, Valencia, 2018, pp. 40-41.
- 39 Id., *Diálogo de la pronunciación correcta del latín y el griego*, edición y traducción de M. Sanz Ledesma, introducción de M. Sanz Ledesma y E. Sánchez Salor, Cáceres, 2018, p. 5.
- 40 Id., *De conscribendis epistolis, Anleitung zum Briefschreiben (Auswahl)*, übersetzt, eingeleitet um mit anmerkungen versehen von K. Smolak, Darmstadt, 1980, pp. 5-6.
- 41 Son muchos los ejemplos de cartas que tienen este carácter magisterial. Podemos citar las que escribe a Ulrich von Hutten en 1519 (*Opus epistolarum*, editio P. S. Allen, Oxford, 1992 (reimpr.), vol. 4, pp. 13-23), a John Fischer ese mismo año (op. cit., vol. 4, pp. 92-94), a Carlos V en 1522 (op. cit., vol. 5, pp. 5-7) o a Philipp Melanchthon en 1530 (op. cit., vol. 9, pp. 12-13).
- 42 M. A. CORONEL RAMOS, "El *erasmismo común* como sustrato espiritual en la España barroca: el ejemplo de Cervantes", in E. Callado (ed.), *La catedral barroca 4. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVII*, Valencia, 2021.
- 43 "The humanist might write as if he were engaged in a private conversation, but that conversation was often intentionally, or at least potentially, a public discussion of professional or philosophical issues, or a form of political lobbying. He might write letters to demonstrate his literary skill or otherwise to promote or defend himself, dedicating books to patrons, for instance, or exchanging invective with scholarly opponents. Then he might compile and revise a selection of letters written for many different purposes, both those he had sent and those he had received from others, and even write a few letters he had no intention of sending, to create in effect an autobiography." J. RICE HENDERSON, "Humanist Letter Writing: Private Conversation or Public Forum?", in T. van Houdt, J. Papy et alii (edd.), op. cit., pp. 17-38, cita en pp. 17-18.

Este yo humanístico es compartido por otros autores como el valenciano J. L. Vives. El punto de intersección entre ambos es la pedagogía. Los dos asumen el papel del maestro que educa para reconstruir moral y políticamente una Europa decadente. No resulta extraño, pues, que Vives redactara su propio tratado sobre el arte epistolar – *De conscribendis epistolis*<sup>44</sup>. Con todo, según han puesto de manifiesto cuantos han comparado los tratados del holandés y del español, el segundo opta por el modelo de los manuales escolares italianos sin entrar en cuestiones más teóricas como los *genera dicendi*<sup>45</sup>. Lo que realmente le interesaba era realzar el papel de la carta como reflejo del alma. De esta manera, la epístola adquiere una dimensión más sublime al transformarse en diálogo de almas<sup>46</sup>.

La confrontación entre el yo y el tú se convierte entonces en apertura del uno hacia el otro, o, si se quiere, en comunicación de uno mismo, dejando atrás la necesidad de presentarse o definirse por contradicción con el otro. Así se explica que dedique una parte de la obra al destinatario, o que se interese por las epístolas escritas en vernáculo – cosas que no despertaron la atención de Erasmo. Ambos hechos demuestran que el español ha situado el yo epistolar dentro de una cadena en la que el tú ha dejado de ser un oponente para transformarse en un colaborador. Esta realidad le exige mirar al tú desde su integridad o *ipsidad*, en la que se integra, desde luego, hechos como su lengua materna<sup>47</sup>.

En cierta manera, Vives ha superado la contraposición entre el yo de la élite humanística, que solo cree digno expresarse en latín, y el resto de la sociedad, que

- 44 Esta obra no es un *Erasmus camuflado*, sino una la aportación genuina de un humanista que, como Erasmo, reconoce a las cartas un papel fundamental en la construcción de la auto-referencialidad. La cuestión se la plantea J. M. ESTELLÉS I GONZÁLEZ, “Joan Lluís Vives: *De conscribendis epistolis, libellus uere aureus*. ¿Un Erasmo camuflado?”, in E. Sánchez Salor, L. Merino Jerez, S. López Moreda (edd.), *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*, Cáceres, 1992, pp. 608-614.
- 45 “The bulk of the *Opus de conscribendis epistolis* is really an enlarged and enriched school manual of the same general type as the Italian examples for which Erasmus expressed his disdain”. C. FANTAZZI, “Vives versus Erasmus on the Art of Letter-Writing”, in T. van Houdt, J. Papy et alii (edd.), op. cit., pp. 39-56, cita p. 41.
- 46 “Vives emphasizes the spiritual quality of epistolary exchange, as expressed in Demetrius’ *On Style*, where the writer says that everyone writes a letter in the virtual image of his own soul”. C. FANTAZZI, op. cit., p. 45. Sobre la teoría epistolar de Demétrio véase G. ARAÚJO DE FREITAS, “A epistolografia no tratado sobre o estilo de Demétrio e as primeiras reflexões sobre o gênero na antiguidade greco-romana”, *Estudos linguísticos e literários*, 55, 2016, 200-221. La otra gran autoridad epistolar será Libanio: D. A. CHERNOGLAZOV, “Ancient Epistolary Theory in the Byzantine School: Pseudo-Libanios’ Manual and its Later Versions”, *Philologia Classica*, 13:2, 2018, 265-275. El énfasis vivesiano en la amistad como motor epistolar proviene, por un lado, de la concepción agustiniana de la relación amical (M. M. BRITO MARTINS, “*Amicitia nostra vera ac sempiterna erit*: As fontes da amizade espiritual em Agostinho de Hipona”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64, 2008, 209-240) y, por el otro, de la elaboración senequista de la carta como transmisora de experiencias vitales e interiores (A. ROLIM DE MOURA, “Diálogo interior nas *Cartas a Lucílio*, de Sêneca”, *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 17, 2015, 263-297).
- 47 J. L. MONREAL PÉREZ, “Juan Luis Vives, lengua y lenguaje en el humanismo renacentista”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28, 2011, 101-133; Id., “Razones que explican el uso de las lenguas en el Humanismo renacentista. El caso de la lengua alemana y castellana”, *Revista de Filología Románica*, 33:2, 2016, 145-166.

utiliza los vernáculos. Por ello dedica en su *De conscribendis epistolis* un capítulo *de rebus eius ad quem scribimus*, situando en un plano de igualdad colaborativa al tú epistolar. Puede decirse que el humanista español, perteneciendo a la élite humanística, da por superado las referencias a los otros como un tú puramente contrastante. Es una de las consecuencias de su pedagogía constructiva y de sus análisis de la realidad más demostrativos que meramente censores. Tal vez en esta actitud se encuentre una de las razones por las que simplificó en su tratado la teoría epistolar al uso, dejando de lado algunos aspectos puramente teóricos y técnicos<sup>48</sup>.

## 5. La disolución de la episteme: el caso de *Don Quijote*

Partiendo de la atención que Vives presta a las cartas vernáculos, podemos girar el foco de nuestra atención a ellas para observar su reiteración de los esquemas pragmáticos de la epistolografía latina. Sirva el ejemplo de las cartas de relación, en las que la élite política y militar de la vieja Europa construye el tú americano<sup>49</sup>. Los procedimientos empleados serán en todo semejantes a los habituales para conformar el yo occidental frente al tú islámico. Por ello, en la relación del primer viaje de Cristóbal Colón remitida a los reyes Isabel y Fernando, la gesta realizada se ubica justamente en el contexto de confrontación que divide el mundo precisamente entre cristiandad e islam<sup>50</sup>. Argumentos tales son los que propiciarán que se justifique la conquista de los territorios americanos como una empresa evangelizadora.

48 “Erasmus is more broadly interested in applying traditional rhetorical categories to letter-writing, and in providing extensive example material. Vives, on the other hand, is more narrowly focused on the technical aspects of the genre. Erasmus’ classification system for letters begins clumsily with the categories bequeathed from the medieval *ars dictaminis*, and from ancient oratorical system”. E. V. GEORGE, “Conceal or disclose? The limits of self-representation in the letters of Juan Luis Vives”, in T. van Houdt, J. Papy et alii (eds.), op. cit., pp. 405-426, cita p. 407.

49 Un ejemplo: J. N. RODRÍGUEZ, *Escribir desde el océano. La navegación de Hernando de Alarcón del andar por el Nuevo Mundo*, Madrid, 2018.

50 “Porque, cristianísimos, y muy altos, y muy excelentes, y muy poderosos Príncipes, Rey y Reina de las Españas y de las islas de la mar, nuestros Señores, este presente año de 1492, después de vuestras Altezas haber dado fin a la guerra de los moros que reinaban en Europa, y haber acabado la guerra en la muy grande ciudad de Granada, adonde este presente año a dos días del mes de Enero por fuerza de armas vide poner las banderas Reales de vuestras Altezas en las torres de Alfambra, que es la fortaleza de la dicha ciudad, y vide salir al Rey Moro a las puertas de la ciudad y besar las Reales manos de vuestras Altezas y del Príncipe mi Señor, y luego en aquel presente mes por la información que yo había dado a vuestras Altezas de las tierras de India, y de un Príncipe que es llamado *Gran Can*, que quiere decir en nuestro romance Rey de los Reyes, como muchas veces él y sus antecesores habían enviado a Roma a pedir doctores en nuestra santa fe porque le enseñasen en ella, y que nunca el Santo Padre le había proveído, y se perdían tantos pueblos creyendo en idolatrías, e recibiendo en sí sectas de perdición, vuestras Altezas, como católicos cristianos y Príncipes amadores de la santa fe cristiana y acrecentadores de ella, y enemigos de la secta de Mahoma y de todas las idolatrías y heregias, pensaron de enviarme a mí Cristóbal Colón a las dichas partidas de India para ver los dichos príncipes, y pueblos y tierras, y la disposición dellas y de todo, y la manera que se pudiera tener para la conversión dellas a nuestra santa fe; y ordenaron que yo no fuese por tierra al Oriente, por donde se acostumbra de andar salvo por el camino de Occidente, por donde hasta hoy no sabemos por cierta

Estos procedimientos de construcción de identidades se encuentran igualmente en las cartas de Pedro de Rhúa, de Antonio de Guevara, de Ginés de Sepúlveda, de santa Teresa de Jesús o de san Juan de Ávila<sup>51</sup>. Todos ellos – y tantos otros – usaron las cartas para construir el entorno que habitaban<sup>52</sup>. Sus epistolarios no fotografiaban estrictamente la realidad, sino que la recreaban y la tejían. En ocasiones, la retorcián y la censuraban ironizando sobre los valores preponderantes. Estos empleos de la carta, la convirtieron en uno de los elementos que están en la base del nacimiento de la novela europea.

A este respecto, puede decirse que la epístola permitió a la literatura manejar simultáneamente las perspectivas – fueran convergentes o contrastantes – de diversos yos. La relación en eco entre el yo y el tú tradicional en la epistolografía dio paso a una relación constelada, en la que se ha difuminado la frontera entre estar ausente y estar presente. La novela sentimental o la novela picaresca son dos ejemplos evidentes de lo que decimos. En ambos géneros, el antiguo yo epistolar – individual – se ha metamorfoseado en un yo factual<sup>53</sup>. Ese yo es el espacio sobre el que reverbera las contradicciones de la sociedad o, lo que es lo mismo, la *realidad* en sentido amplio acaba por fagocitar el rol del tú, haciendo de la novela el relato del yo en relación con su *Dasein*.

Uno de los momentos culminantes en esa evolución del yo epistolar aparece en el *Quijote*, en donde el yo factual de la novela se desenvuelve en una panoplia de posibilidades. La realidad deja de ser un hecho para transformarse en un abanico de eventualidades y, con ello, el *Dasein* pierde su condición de fundamento vital para convertirse en objeto al albur de la voluntad. Se podría decir que, si el primer humanismo se autodefinió desde la pretensión de una sabiduría cierta y de un lenguaje genuino frente al tú de la incultura y de la inmoralidad, con el correr del XVI y durante el siglo XVII, la seguridad del yo se fue replegando en una especie de escepticismo que difuminó los perfiles contrastantes del tú.

---

fe que haya pasado nadie. Así que después de haber echado fuera todos los judíos de todos vuestros reinos y señoríos, en el mismo mes de Enero mandaron vuestras Altezas a mí que con armada suficiente me fuese a las dichas partidas de India". C. Colón, *Relaciones, cartas y otros documentos concernientes a los cuatro viages que hizo el Almirante D. Cristóbal Colón para el descubrimiento de las Indias occidentales*, Valladolid, 2005 [facsimil de la edición de Madrid, 1825], pp. 1-2. Resulta muy interesante para entender la construcción de tú americano desde el yo epistolar europeo la siguiente obra: J. Lockhard, E. Otte, *Letters and People of the Spanish Indies. The Sixteenth Century*, Cambridge, 1976.

- 51 Para la carta espiritual véase P. G. RIGA, "La lettera spirituale. Per una storia dell'epistolografia religiosa nel cinquecento italiano", *Archivio italiano per la storia della pietà*, 31, 2018, 141-170.
- 52 Las cartas también ejercían una función de control. Destacaron en ello los jesuitas: F. PALOMO, "Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI", *Cuadernos de Historia Moderna*, 4, 2005, 57-81. Esta utilización del género tenía una larga tradición también en el mundo judío e islámico: M. R. COHEN, "Correspondence and Social Control in the Jewish Communities of the Islamic World: A Letter of the Nagid Joshua Maimonides", *Jewish History*, 1:2, 1986, 39-48.
- 53 F. VIGIER, "Fiction épistolaire et novela sentimental en Espagne aux xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 20, 1984, 229-259. F. RICO, *La novela picaresca y el punto de vista*, Barcelona, 1973.

Desde esta perspectiva, el *Quijote* puede leerse proféticamente como una metáfora del movimiento pendular que caracteriza la filosofía occidental, que ha oscilado desde el empeño de *inventar* unas bases sólidas del pensamiento hasta proceder, en el presente, a sacrificar la *episteme* en el altar de la *doxa*. En este proceso, el yo perdió su rocosidad para licuarse, quedando el tú a merced de una voluntad movediza. El *Quijote* testimonia este proceso en el momento en que el escepticismo empezaba a socavar la dicotomía entre el yo y el tú.

Véase, por ejemplo, al gobernador Sancho Panza en su ínsula Barataria. ¿Cuál es la verdad en aquel estado insular rodeado de tierras esteparias? La verdad podría ser el deseo de medrar de Sancho o tal vez la ilusión del bien común que le había mostrado su señor<sup>54</sup>. La verdad, en cualquier caso, era un *ludus* que servía de diversión a unos nobles ociosos. Con ello, la episteme que los griegos legaron a los romanos y que estos entregaron a Occidente a través del cristianismo queda convertida en un divertimento. En el fondo, fue el propio humanismo, con sus dudas y su escepticismo, el que acabará por desfondar esa episteme cuestionando la relación entre el yo y el tú. La verdad, desguazada en múltiples matices, se transformará en una variedad de posibilidades. Entonces la sedosidad de los sueños ocupará el lugar de la certidumbre racional, deshilachando los vínculos existentes entre las *res* y los *verba*.

Llegados a ese punto, nada es lo que se espera al quedar el yo y el tú a merced de lo eventual y proteico. Es ese el tenor de las siguientes palabras de la carta que don Alonso Quijano remite a su escudero, ya elevado al rango de gobernador:

Quando esperaba oír nuevas de tus descuidos e impertinencias, Sancho amigo, las oí de tus discreciones, de que di por ello gracias particulares al cielo, el cual del estiércol sabe levantar los pobres, y de los tontos hacer discretos. Dícenme que gobiernas como si fueses hombre, y que eres hombre como si fueses bestia, según es la humildad con que te tratas<sup>55</sup>.

Véase cómo el yo epistolar se muestra incapaz de construir el tú ausente. Es más, resulta imposible distinguir entre las diferentes categorías que rigen en la sociedad. Por ello el *Quijote* es el más aquilatado reflejo de la modernidad. Si se analizan las palabras del caballero, hay que prescindir de afirmaciones apodícticas, porque la realidad no se construye ya con descripciones, sino con dudas y preguntas, empezando por plantearse de quién es patrimonio la humildad, si del hombre o del animal.

De esta manera – y con el recurso a la referencia evangélica implícita –<sup>56</sup>, se hace presente el ideal del gobierno como gracia divina, pero expresado en una clave distinta. Lo resaltado ahora no es que los poderosos gobiernen por efecto de ese don, sino

54 Este proceso ha habido comenzado a principios del siglo XVI. Un ejemplo es Lázaro de Tormes. Cabe preguntarse cuál era su verdad, si haber logrado acomodarse en una sociedad hostil o conseguirlo al precio de lucir cuernos. M. A. CORONEL RAMOS, “El sermón de la montaña y el *Lazarillo de Tormes*”, *eHumanista*, 18, 2011, 336-365; Id., “Los [anti]silencios de Erasmo y el *Lazarillo de Tormes*”, *Iberoamericana*, 11:43, 2011, 141-158.

55 M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*. Edición conmemorativa del IV Centenario Cervantes, edición y notas de F. Rico, Madrid, 2015, p. 941.

56 Mt 5:5; Lc 1:52.

que ese don ha convertido en gobernantes a los débiles e ignorantes. Hechos como este transforman el tú quijotesco en pura apertura a la perplejidad, al tiempo que el yo se desarrolla como humilde suposición abierta siempre a la rectificación. Por ello, la carta no constata los prejuicios de un yo omnisciente, sino que evidencia su docilidad a reconocer lo que no esperaba.

En definitiva, el legado principal de la modernidad es que el yo y el tú dejaron de ser los dos polos de una conversación, para devenir marasmo en el que ese yo y ese tú se funden y confunden. Así se verifica en los repetidos cruces del yo y del tú en la obra cervantina. En ella, estos dos polos identitarios se seducen mutuamente, se contonean, se perfilan. Las cartas que se intercambian, respondiendo al modelo vivesiano de reflejar el alma, son expresión de los escarmientos padecidos, de los sueños tronchados y de las verdades translúcidas. Su materia ya no son las *res* y los *verba*, sino la realidad y los sueños – o deseos. Desde entonces la relación entre palabras y referentes se ha convertido en una mera cuestión de apreciación e incluso de conjetura, como lo demuestra la siguiente respuesta de Sancho a su señor:

La ocupación de mis negocios es tan grande, que no tengo lugar para rascarme la cabeza, ni aun para cortarme las uñas, y, así, las traigo tan crecidas cual Dios lo remedie. Digo esto, señor mío de mi alma, porque vuesa merced no se espante si hasta ahora no he dado aviso de mi bien o mal estar en este gobierno, en el cual tengo más hambre que cuando andábamos los dos por las selvas y por los despoblados<sup>57</sup>.

En esta respuesta, pues, lo relevante no son las cosas del gobierno ni las palabras que las refieren, sino los sueños de poder, riqueza y honor chocando con la realidad de pasar más hambre *que cuando andábamos los dos por las selvas y por los despoblados*. Lo que importa, en consecuencia, no son los conceptos y las cosas, sino la vida misma escindida entre esperanza, ambición y anhelo – o sueño – y desaliento, desencanto y abatimiento – o realidad. Si los griegos buscaron el orden más allá de la doxa, si los humanistas buscaron la sabiduría y la moralidad en la justa correlación entre palabras y cosas y en una fe más filológica que dogmática, con el correr del siglo XVI, el escepticismo y la incredulidad convirtieron el orden moral y la sabiduría en materia onírica<sup>58</sup>. Un magnífico reflejo de todo ello es cuando Cervantes maneja el intercambio epistolar entre la Duquesa y Teresa Panza para hacer visible que las cosas y las palabras subsisten separadas unas de otras:

Amiga Teresa: Las buenas partes de la bondad y del ingenio de vuestro marido Sancho me movieron y obligaron a pedir a mi marido el duque le diese un gobierno en una ínsula, de muchas que tiene. [...]

Ahí le envío, querida mía, una sarta de corales con extremos de oro: yo me holgara que fuera de perlas orientales, pero quien te da el hueso no te querría ver



<sup>57</sup> M. de Cervantes, op. cit., p. 943.

<sup>58</sup> Sobre las cartas de Sancho: A. CASTILLO GÓMEZ, "Hablen cartas y callen barbas. Escritura y sociedad en el siglo de oro", *Historiar*, 4, 2000, 116-127.

muerta; tiempo vendrá en que nos conozcamos y nos comuniquemos, y Dios sabe lo que será. [...]

Dícenme que en ese lugar hay bellotas gordas: envíeme hasta dos docenas, que las estimaré en mucho, por ser de su mano<sup>59</sup>.

Las palabras de la duquesa no son una mera chanza<sup>60</sup>, sino más bien expresión de una realidad en la que un mismo referente puede ser descrito como coral, perla, hueso o bellota. En esa realidad, todos los sueños de grandeza de Sancho no equivalen más que a dos docenas de bellotas. Por ello, Teresa Panza, en su respuesta, parece aceptar una realidad que no hay quien la crea:

Mucho contento me dio, señora mía, la carta que vuesa grandeza me escribió, que en verdad que la tenía bien deseada. La sarta de corales es muy buena, y el vestido de caza de mi marido no le va en zaga. De que vuestra señoría haya hecho gobernador a Sancho mi consorte ha recibido mucho gusto todo este lugar, puesto que no hay quien lo crea, principalmente el cura y maese Nicolás el barbero, y Sansón Carrasco el bachiller; [...]

Pésame cuanto pesarme puede que este año no se han cogido bellotas en este pueblo; con todo eso envío a vuesa alteza hasta medio celemín, que una a una las fui yo a coger y a escoger al monte, y no las hallé más mayores; yo quisiera que fueran huevos de avestruz. No se le olvide a vuestra pomposidad escribirme, que yo tendré cuidado de la respuesta<sup>61</sup>.

La respuesta de Teresa testimonia que la exageración y la desmesura unidas a la afectación constituyen la sustancia del único diálogo posible cuando la realidad y el sueño se enredan en la neblina de una verdad que es mentira y de una mentira que es verdad. De esta manera la modernidad, que empezó pertrechada en conceptos distintos y en virtudes absolutas, acaba sumida en un piélago de sueños, como los que encarna *Don Quijote* cuando escribe a Dulcinea lo siguiente:

Soberana y alta señora:

El herido de punta de ausencia, y el llagado de las telas del corazón, dulcísima Dulcinea del Toboso, te envía la salud que él no tiene. Si tu fermosura me desprecia, si tu valor no es en mi pro, si tus desdenes son en mi afincamiento, maguer que yo sea asaz de sufrido, mal podré sostenerme en esta cuita, que, además de ser fuerte, es muy duradera. Mi buen escudero Sancho te dará entera relación, ¡oh bella ingrata, amada enemiga mía!, del modo que por tu causa quedo: si gustares de acorrerme, tuyo soy; y si no, haz lo que te viniere en gusto, que con acabar mi vida habré satisfecho a tu crueldad y a mi deseo. Tuyo hasta la muerte<sup>62</sup>.

59 M. de Cervantes, op. cit., p. 931.

60 Lo bufonesco implícito en todos estos intercambios epistolares, como muy bien anota A. L. MARTIN ("La epístola bufonesca y la segunda parte del *Quijote*", in *Actas del III Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Madrid, 1993, pp. 431-438), cumplen una función que va más allá de la propia chanza, ya que acaban por conformar la antropología del hombre moderno.

61 M. de Cervantes, op. cit., pp. 949-950.

62 M. de Cervantes, op. cit., p. 245.

En esta misiva, el caballero manchego testimonia que el yo de la modernidad solo podía construir un tú pleno de hermosura a fuer de reconocer que las invenciones de los sueños están sometidas a la justicia del azar. De ese modo, el *vir bonus dicendi peritus* rescatado por los humanistas del cuatrocientos para construir una imagen de sí mismos como sabios y moralmente justos, va dando paso al hombre que percibe la verdad desde la fricción entre la realidad y la voluntad.

La epistolografía, que había contribuido a erigir una élite que se reclamaba servidora de la verdad y del bien, ayudará al nacimiento de la novela, en la que la dialéctica entre yo y tú se hace, como se dijo anteriormente, más factual que personal. De esta manera, si los primeros humanistas, para superar el lastre del principio de autoridad, reivindicaron una verdad sustentada por el lenguaje y sancionada por la coherencia moral, poco a poco esa verdad volvió al sujeto, pero ahora para ubicarse en la voluntad. Desde entonces, el yo y el tú se convertirán en pura hermenéutica a la búsqueda de una verdad más o menos consensual. No parece exagerado afirmar que de ahí provienen las verdades *líquidas* —a veces *gaseosas*— que han anidado en el pensamiento occidental desde mediados del siglo XX.

▼ **ABSTRACT:** This paper is focused on the building of both personal and social identities especially between the fifteenth and seventeenth centuries. The starting point is Aristotelian philosophy, in which human being is defined as a speaking animal living in community. In this context, literature become a privileged expression of the relationship between the self and the other. Hence, this work shows that sociological and pragmatic analysis of Renaissance letters might contribute to a better knowledge of those coordinates that gave birth to modern conception of human being. The research on the changing uses of letter-writing could shed light on this ideological process and simultaneously clarify the way in which this same process influenced literature. The novel emerged from that intersection as shown by a masterpiece like *Don Quixote*.

▼ **KEYWORDS:** Humanism; Novel; Epistolography; Cervantes; Identities; Lorenzo Valla; Enea Silvio Piccolomini.

