

Colección Tamesis
SERIE A: MONOGRAFÍAS, 341

MOSÉN DIEGO DE VALERA

ENTRE LAS ARMAS Y LAS LETRAS

Tamesis

Founding Editors

†J. E. Varey

†Alan Deyermond

General Editor

Stephen M. Hart

Series Editor of Fuentes para la historia del teatro en España

Charles Davis

Advisory Board

Rolena Adorno

John Beverley

Efraín Kristal

Jo Labanyi

Alison Sinclair

Isabel Torres

Julian Weiss

MOSÉN DIEGO DE VALERA
ENTRE LAS ARMAS Y LAS LETRAS

Edición de
CRISTINA MOYA GARCÍA

TAMESIS

© Contributors 2014

All Rights Reserved. Except as permitted under current legislation no part of this work may be photocopied, stored in a retrieval system, published, performed in public, adapted, broadcast, transmitted, recorded or reproduced in any form or by any means, without the prior permission of the copyright owner

First published 2014 by Tamesis, Woodbridge

ISBN 978 1 85566 272 8

Tamesis is an imprint of Boydell & Brewer Ltd
PO Box 9, Woodbridge, Suffolk IP12 3DF, UK
and of Boydell & Brewer Inc.
668 Mt Hope Avenue, Rochester, NY 14620–2731, USA
website: www.boydellandbrewer.com

A CIP catalogue record for this book is available
from the British Library

The publisher has no responsibility for the continued existence or accuracy of URLs for external or third-party internet websites referred to in this book, and does not guarantee that any content on such websites is, or will remain, accurate or appropriate

Printed on acid-free paper

Typeset by

www.thewordservice.com

Índice de Materias

Lista de abreviaturas	vi
Lista de colaboradores	vii
Prólogo	ix
1. ‘Informe Valera’: Fichas y acotaciones sobre Humanismo y política Guido Cappelli	1
2. El <i>Espejo de verdadera nobleza</i> y la cuestión de los conversos Federica Accorsi	21
3. La ficcionalización de Diego de Valera en la literatura borgoñona Florence Serrano	53
4. Las cartas de Diego de Valera Gonzalo Pontón	63
5. Diego de Valera, artista microliterario Jesús Rodríguez-Velasco	81
6. La suerte de la <i>Valeriana</i> (1482–1567) Cristina Moya García	103
7. Diego de Valera, ‘hablistán y parabolano’ Fernando Gómez Redondo	125
8. Diego de Valera y su influencia en el <i>Nobiliario vero</i> de Hernán Mexía José Julio Martín Romero	151
9. La atribución a mosén Diego de Valera del <i>Origen de la casa de Guzmán</i> Juan Luis Carriazo Rubio	179
Índice	195

Abreviaturas

AIH	Asociación Internacional de Hispanistas
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAE	Biblioteca de Autores Españoles
BCC	Biblioteca Capitular y Colombina
BCLM	Biblioteca de Castilla-La Mancha
BNE	Biblioteca Nacional de España
BRAE	Boletín de la Real Academia Española
BRAH	Boletín de la Real Academia de la Historia
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
LEMIR	Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento
PMHRS	Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar
PUF	Presses Universitaires de France
RFE	Revista de Filología Española
SEMYR	Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas

Colaboradores

FEDERICA ACCORSI se ha dedicado a la filología medieval castellana e italiana. Entre sus publicaciones destacan varios artículos sobre las fuentes del *Libro de buen amor* y la edición crítica de la *Defensa de virtuosas mujeres* de Diego de Valera.

GUIDO CAPPELLI es profesor titular en la Universidad de Extremadura. Doctorado por la Universidad de Mesina y la Universidad Católica del Sagrado Corazón (Milán), ha realizado numerosos estudios sobre el Renacimiento y el Humanismo. Ha sido profesor visitante en la Universidad Carlos III de Madrid.

JUAN LUIS CARRIAZO RUBIO es profesor titular de Historia Medieval de la Universidad de Huelva. Sus líneas de investigación abarcan el estudio de las distintas manifestaciones políticas, socioeconómicas y culturales de la nobleza castellana bajomedieval, con particular atención a los linajes andaluces y a los procesos de construcción de la memoria familiar.

FERNANDO GÓMEZ REDONDO es catedrático de Literatura Española en la Universidad de Alcalá. Es autor de numerosos libros y artículos de investigación. De su extensa producción científica sobresalen los cuatro volúmenes de la *Historia de la prosa medieval castellana* y los dos de la *Historia de la prosa de los Reyes Católicos*, que forman, en conjunto, un verdadero monumento filológico de imprescindible consulta para los especialistas.

JOSÉ JULIO MARTÍN ROMERO, profesor titular de la Universidad de Jaén, es doctor en Literatura Española por la Universidad de Alcalá. Entre sus publicaciones se encuentran libros y artículos sobre historiografía y sobre la caballería medieval y moderna.

CRISTINA MOYA GARCÍA, doctora por la Universidad Complutense de Madrid, es profesora en la Universidad de Sevilla. Ha realizado diferentes estudios sobre historiografía del siglo XV, entre los que destacan los dedicados a la figura de mosén Diego de Valera.

GONZALO PONTÓN es profesor titular de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada en la Universitat Autònoma de Barcelona, y ha sido profesor visitante y conferenciante en varias universidades extranjeras y españolas. Especialista en la literatura de los siglos XV y XVI, ha publicado libros sobre la epistolografía y la historiografía del Cuatrocientos, así como estudios sobre historia de las ideas literarias y crítica textual.

JESÚS RODRÍGUEZ-VELASCO es catedrático de Literatura Medieval y Moderna en la Universidad de Columbia. Ha sido profesor en la Universidad de California (Berkeley), en la Universidad de Salamanca, en la Universidad de París III (Sorbonne Nouvelle) y en la École Normale Supérieure (Lettres et Ciencias Humanas). Entre sus publicaciones se encuentran libros y artículos sobre la caballería medieval y moderna, la historia del libro y la lectura, la teoría política medieval, el derecho y la cultura o la poesía occitana.

FLORENCE SERRANO es especialista en Literatura Comparada, Literatura Medieval Española y Francesa. Actualmente, trabaja en la Universidad de Salamanca. Doctora por la École Normale Supérieure de Lyon, es autora de diferentes trabajos de investigación sobre los contactos literarios entre Francia y la península ibérica en la Edad Media y en el Renacimiento.

‘Informe Valera’: Fichas y acotaciones sobre Humanismo y política

GUIDO CAPPELLI
UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA

De Alfonso de Cartagena a Juan de Mena, de Juan de Lucena a Diego de Valera, pasando por Diego de Burgos o Pero Díaz de Toledo –eclesiásticos, hombres de gobierno y, quien por profesión, quien por vocación o por mera simpatía, de letras–, en fin, parece que un número interesante de intelectuales del siglo XV, mayores, menores y mínimos, fueron conversos. Desde los tiempos de don Américo Castro y don Eugenio Asensio, la polémica sobre el tema está servida, y ni nos vamos a asomar a ella (Nieto Soria 1993: 232).¹

Y eso que, en efecto, aquellos tiempos –ese siglo XV tumultuoso y mudable– no eran precisamente favorables para los judíos:

Siguiéronse los alborotos de Toledo en julio y agosto de 1467; los de Córdoba, en 1473, en que sólo salvó a los conversos de su total destrucción el valor y presencia de ánimo de D. Alonso de Aguilar; los de Jaén, donde fué asesinado sacrílegamente el condestable Miguel Lucas de Iranzo; los de Segovia, 1474, especie de zalagarda movida por el Maestre D. Juan Pacheco con otros intentos. La avenencia entre cristianos viejos y nuevos se hacía imposible. Quién matará a quién, era el problema (Menéndez Pelayo 2000: 410).

El dato está ahí, y nos interpela, nos pregunta encarecidamente por la relación entre la condición conversa y una cierta inspiración literaria y cultural –laica, culta, tendencialmente cosmopolita, humanística (y humanista) en su inspiración: si no fuera demasiado decir, ‘comprometida’–. El caso es que, por decirlo pronto y mal, una nueva ‘burguesía’ conversa iba a renovar el aire –frívolo o tétrico pero siempre prudentemente alejado de los clásicos– de la literatura castellana.

¹ Para la época de Enrique IV, véase también Perea Rodríguez (2007: 131–75, y 2011: 183–225, con especial referencia a los cancioneros).

De la mano de algunos de ellos, se perfilaba una nueva literatura de triple dimensión: la latinidad clásica llega a Castilla vía humanismo italiano. Homero pasa por Decembrio, Aristóteles (el nuevo Aristóteles), por Bruni; los héroes antiguos, por Petrarca y Boccaccio...² En torno a la corte y a determinadas figuras de la nobleza –Santillana *in primis*– parece que se va articulando una alianza intelectual pero también política: humanismo, ética y Estado.

Había que estar dispuestos a la innovación y a la renovación: nada mejor que toda una clase social e intelectual en busca de legitimación y de prestigio. Es así como se fraguó este extraordinario debate de ideas que conformó, allá por la segunda mitad del siglo XV, la época más fecunda del humanismo en tierras castellanas, el de los tiempos de Juan II y Enrique IV, cuando la crisis, la transición, el desorden, favorecen la experimentación, la búsqueda y la redefinición de un nuevo marco de convivencia, una nueva forma de relación con el poder y de este con el mundo. Ahí es donde hay *humanismo*. Porque el humanismo ‘surge del caos’ –es decir, sí, de la duda, de la experimentación, de las preguntas y las respuestas atrevidas–. Solo así tendrá la *autoritas* suficiente y necesaria para proporcionar a una nueva clase social e intelectual, idealmente encabezada por los conversos, su ideario. Después, cuando la tormenta de los tiempos y de las ideas se haya aplacado, con la vuelta al orden, el ‘nuevo orden’, autoritario y nivelador, de los Reyes Católicos –Torquemada, pero también el llamado ‘humanismo cristiano’–, esta breve temporada desaparecerá, sumida, hasta casi el día de ayer, en la historiografía interesada y en la propaganda adormilada.³ Será el fin del humanismo como conjunto de ideas y propuesta ético-política, y el principio del humanismo ‘oficial’, el que, a lo largo de los siglos, ha tenido más éxito y más seguidores: detrás de unas pocas grandes figuras, un conjunto de meras prácticas eruditas, escolares, cada vez más alejadas de la realidad, *académicas* en un sentido demasiadas veces *deterior*. Del Marqués de Santillana a su hijo el cardenal González de Mendoza, es una excelente imagen de los posibles derroteros del primer humanismo castellano.⁴

Es verdad que, para determinar con claridad la colocación político-ideológica de la nobleza más interesada en la cultura laica (*in primis* Santillana), faltan aún estudios detallados de carácter historiográfico y hasta codicológico.⁵ Hasta

² Son elementos bien conocidos; no obstante, véase al menos González Rolán, Moreno Hernández y Saquero Suárez-Somonte (2000); Moreno Hernández (2008: 57–67); sin olvidar el clásico repertorio de Schiff (1905).

³ Afortunadamente, contamos ahora con esclarecedores estudios de Perea Rodríguez (entre varios, véase, también por su dimensión metodológica, 2011: especialmente 203–10).

⁴ Justo lo contrario, pues, de la trayectoria dibujada por la historiografía vulgar, de la que un excelente resumen (eso sí, pergeñado con la habitual brillantez) puede leerse en Rico (2003: 325–38); por mi parte, desarrollé estas ideas, desde luego no muy *mainstream*, en Cappelli (2002).

⁵ Es un terreno, justo es reconocerlo, que comienza a ser labrado con pericia, sobre todo

que no se haya terminado de deslindar con la mayor claridad posible qué libros leían, qué textos manejaban, qué autores realmente conocían y estudiaban,⁶ y cómo: en definitiva, hasta que no se haya recuperado la calidad del perfil cultural de los intelectuales españoles del siglo XV, no será posible ofrecer datos ciertos, razonablemente solventes, sobre la dimensión efectiva y el alcance de la penetración del humanismo italiano en Castilla.⁷

Así que, teniendo en cuenta estas limitaciones estructurales, mejor que ir rastreando citas de clásicos de aquí y de allá, será analizar un texto concreto, a condición, eso sí, que sea lo suficientemente significativo como para dar indicaciones fidedignas para nuestra investigación, que no es otra que determinar el grado de influencia que algunas ideas y textos del humanismo italiano – incluidos los textos clásicos y la manera de leerlos– hayan podido tener sobre un intelectual como Diego de Valera. Y creo encontrar este texto dentro del género mal llamado de *specula principis*, que en el siglo XV vivía una profunda renovación y se situaba en el centro de los intereses de los intelectuales tanto italianos como castellanos.⁸ De ahí que –dicho sea de paso– la expresión *speculum* resulte inadecuada a estas alturas cronológicas, tratándose más bien de una definición medieval, mientras que la *institutio* humanística, directamente dirigida al soberano, casi en plan de igualdad, y nutrida de lengua y cultura clásicas, configura ya un género nuevo y distinto: la forma hace el contenido.

El *Doctrinal de príncipes* –ya en el título, una *institutio*– responde, en mi opinión, a estas sugerencias.⁹ Redactado en los primeros años del reinado de los Reyes Católicos, hacia 1475–76, el texto está dirigido al rey Fernando de Aragón.¹⁰ Se trata de una obrita de estructura compleja, en la que una primera parte (caps. I y II) parece establecer las premisas teóricas desarrolladas en la segunda parte (caps. III a IX), y en el conjunto se aprecia un tono didáctico pero al mismo tiempo familiar, subrayado por el *vos* con el que frecuentemente el autor se dirige a su destinatario: diría casi que nos encontramos ante una suerte de epístola ‘encubierta’ –y esta ya sería una primera señal que diferencia este texto de un *speculum*–.¹¹

a partir de los estudios de Pedro M. Cátedra y de Juan Miguel Valero Moreno, entre los que señalo, por su valor metodológico, Valero Moreno (2005: 455–71).

⁶ Véase la elencación ofrecida en Rodríguez Velasco (1996: 269–79 y *passim*).

⁷ Me ahorro (y ahorro al lector) la extensa bibliografía sobre el particular; véanse solo, por su explícita problematización del tema, Kohut (1982); Schlelein (2012: 91–112, sobre Valera, 105–6).

⁸ Sobre este interés, Nieto Soria (1993).

⁹ Sería interesante una investigación sobre el ‘doctrinal’ como género: de momento, para Valera, contamos con el excelente estudio sobre su ‘didactismo’, de Moya García (2011: 31–43).

¹⁰ Utilizo la edición (no especialmente impecable) de Silvia Monti (Valera 1982); la datación, en la p. X de la ‘Introduzione’ a esta edición. Muy importante la introducción a la anterior edición, de Penna (1959).

¹¹ Sobre la importancia de la epístola en la literatura humanística, véanse solo los clásicos Garin (1987: 105–108); Rüegg (1946: 53).

Pero un primer examen de las fuentes complica las cosas: si, por un lado, aparece el típico Isidoro, por otro, el discurso se vale de la aportación de pensamiento jurídico: Bartolo y Giovanni da Imola, lo que, a la luz de la investigación más reciente, indica una sensibilidad para nada ‘medieval’, sino integrada en tendencias doctrinales e intereses que son también plenamente humanísticos.¹² Otro asunto de calado es el de la historiografía, que Valera utiliza no solo (y quizá no tanto) como fuente, sino como pauta doctrinal, demostrando por otra parte mucho interés en hacer explícita esta actitud. El *Doctrinal*, en efecto, está repleto de ‘autoglosas’, un discreto aparato de reclamos que acompañan e ilustran el texto principal.¹³ Veamos la que se refiere a Pitágoras y Diógenes, en el cap. II:

Quien querrá saber los fechos de los notables varones de que aquí hago mençion, lea Valerio Máximo en el terçero y en el quarto y en el quinto libros, y a Tito Libio en el segundo *Después de la ciudad fecha*, e a Paulo Orosio en el quinto e a Eutropio en el segundo de su *Estoria*, e Agustino en el tercero de la *Çibdad de Dios*, e al *Romuleon* casi por todo, donde muy complidamente s’escriben.¹⁴

Como se ve, el esfuerzo doctrinal se sostiene aún en textos más bien tradicionales, aunque ya aparece un uso consciente y casi ‘sistemático’ de Valerio Máximo y, sobre todo, Livio, cuyo conocimiento, como es sabido, impulsado decisivamente por Petrarca, había venido a renovar en profundidad la historia y su concepción.

Apoyado, pues, en fuentes clásicas y cristianas –‘así cathólicos como gentiles’ (en palabras del prólogo)– Valera plantea el tema de fondo, que es así de sencillo: el rey es tal si procura el *bien común*; si no, es *tirano*, y su dominio ‘no puede luengamente durar’ (4). Así, desde el primer momento, el tema de la tiranía se configura –en la línea de la mejor especulación bajomedieval y renacentista–

¹² Hasta hace no mucho, la historiografía al uso (hay algún que otro ejemplo también aquí en España) solía hacer una distinción algo mecánica entre ‘humanismo’ (‘moderno’) y pensamiento jurídico (‘medieval’); las cosas han cambiado a partir de los estudios de Diego Quaglioni, en particular Quaglioni (2011), y también el artículo en prensa de quien esto suscribe.

¹³ Sobre este tema (diría que ‘de moda’ en estos últimos años), véase la bibliografía en Rodríguez Velasco (2007: 25–48), aunque enfoques tan extremadamente ‘teóricos’ no atiendan mucho a razones filológicas y culturales.

¹⁴ En la edición citada, aparecen publicadas neciamente (no tengo otra definición) en una apéndice al final del volumen: en este caso, en la p. 63 (correspondiente a la p. 22 de la ed., f. 26r del ms.); la editora parece referir la glosa únicamente a *Pitágoras, Diógenis*, pero es probable que el comentario de Valera deba extenderse a toda la relación de *notables varones* de la Antigüedad que aparecen en el texto: de Platón a los grandes legisladores (Solón, Licurgo) a los héroes romanos (‘Los Deçios los Çipiones, los Torcatos..’); una investigación de interés, imposible aquí, consistiría en ‘medir’ –nombre por nombre– el grado de rigor y precisión con que Valera cita sus fuentes.

como el elemento básico de una teoría política que a la dimensión clásica y cristiana –‘el Profeta’ (David) y ‘el Filósofo’ (Aristóteles)– añade un cierto perfil jurídico-político, apoyado en el *De tyranno* de Bartolo de Sassoferrato y el *De regia potestate* de Giovanni da Imola. En los capítulos V y VI, Valera va a desarrollar ampliamente el tema, valiéndose, como es obvio, también de la aportación aristotélica. Y si, en términos generales, parece querer poner a las dos *auctoritates* –clásica y cristiana– en un mismo plano, en particular, llama la atención, por un lado, la idea del *princeps* como *lex animata*, que retoma una idea aristotélica (*Eth.* V), pero lo hace a la luz de Cicerón (*De off.* I, 88–89) y de sus desarrollos medievales, que implican un decisivo desplazamiento del concepto, de la figura del juez a la persona del rey; por otro lado, ello se complementa con la metáfora del ‘pastor y las ovejas’, de derivación tomista (*De regno*, que Valera cita comúnmente como *Regimiento de los príncipes*).¹⁵

El capítulo II tiene un título algo engañoso: ‘Cómo el rey deve ser muy temeroso e amador de Dios’: en realidad, se trata de un texto extenso, en cierta medida independiente o autosuficiente respecto al resto, donde se agolpa una multitud de temas, que giran todos en torno a la idea, profundamente organicista, del rey como ‘cabeza, alma, corazón de su reyno’ (5). A ello se vincula la concepción de la realeza como ‘servicio’, sobre fuentes bíblicas, pero también y sobre todo senequianas: ‘El reynar no es beneficio sin cura [...] dize Séneca: “la gran fortuna gran servidumbre es” [*De Consolatione, ad Polibium*, 6;], y Salustio: “la gran fortuna pequeña liçençia tiene” [*Bellum Catilinae*, 51; *nótese el verbo al final de la oración, a la latina*];¹⁶ e Agostino... “ninguna victoria es tan grande como los viçios amenguar” (30–31), acompañado por la anecdótica tópica sobre este tema, tomada fundamentalmente de Flavio Josefo, Valerio Máximo y la historia, más o menos mítica, de España. Finalmente, en el siguiente capítulo desarrollará este aspecto organicista, pero centrémonos ahora, dentro

¹⁵ Sobre la *lex animata*, véase, al menos, Kantorowicz (1997: cap. IV); Mayali (1988: 155–164); sobre la idea del *pastor* –una constante de la teología política medieval– Senellart (1995: 43, 56, 165).

¹⁶ El *Bellum Catilinae* era ampliamente conocido en castellano: véase, por ejemplo, Schiff (1905, *ad indicem*), y sobre todo Carrera de la Red (2008: 73–110); en cuanto a la *Consolatio ad Polibium*, presenta más problemas, aunque la cita podría provenir de alguna recopilación de *proverbia senequianos* o de alguna colección de los *Dialogi*, de los que solía formar parte; el título figuraba en *Tabulatio Senecae* de Luca Mannelli, que hoy sabemos –gracias a Olivetto (2010: 321–9)– que se leía en la Castilla de mediados del XV; por su parte, Blüher (1983), solo la menciona de forma genérica, sin indicar textos humanísticos que citen alguno de sus pasajes; en verdad, este es el tipo de investigación sobre circulación de códices al que me refería arriba; en general, sobre la preferencia de Valera por este autor (207–11) (‘antes de Diego de Valera no hubo autor español de la literatura político-moral que hubiese sido tan profundamente inspirado por las ideas de Séneca’, 207), con una relación, algo caótica, de préstamos senequistas en el *Doctrinal* (210); según Blüher, Valera solo conoce de primera mano el *De clementia*; mi sospecha es que leyera casi todo en la *Tabulatio*.

de la retahíla de ejemplos antiguos proporcionados por Valerio, en la figura de Escipión, del que una nota marginal, al parecer autógrafa, especifica que se trata del Africano menor y cuenta sucintamente sus hazañas.¹⁷ El caso es que, en la doctrina política cuatrocentista, Escipión tiene un valor ejemplar: se trata de lo que podríamos llamar una ‘función-personaje’, un *exemplum* que se traduce en ideología:

De la temprança de Cipión Africano recuerda Valerio [IV, iii, 1] que como oviese entrado por armas la çibdat de Cartago e le traxesen una donzella desposada, singularmente fermosa, que la no quiso ver e la dio libremente a su esposo sin rescate ninguno.

Escipión –en su dimensión de ‘función-personaje’– es un producto genuino del clasicismo cuatrocentista. Su caracterización política tiene gran cantidad de paralelos humanísticos italianos; se remonta a Petrarca, que –reelaborando a Tito Livio– estrena su significado como emblema del hombre de Estado que pone el bien de la *res publica* por encima de sus propios intereses y ejerce de forma excelente tanto las artes de la paz como las de la guerra. Los humanistas sucesivos no hacen sino perfilar más esta caracterización: por ejemplo (y por no acudir a la trillada controversia humanística entre César y Escipión), en el *De principe* de Bartolomeo Platina (ca. 1470) el héroe romano es *exemplum di pietas, otium* (con la evocación –muy utilizada también en Castilla– del famoso pasaje ciceroniano sobre la *solitudo* contemplativa: *De officiis*, III, 1), modelo de feliz unión de *potestas et sapientia*, además de *fortitudo* y otras alusiones. Y como emblema de la *fortitudo* también aparece en otro *speculum* paradigmático, el *De principe* de Giovanni Pontano; la *fortitudo* es entendida aquí como moderación (*temperantia* o, propiamente, *continentia*) –virtud bien codificada a nivel teórico por su relevancia como factor de limitación de la monarquía absoluta, lo que la acerca a la *magnanimitas*, por un lado, y a la *clementia*, por otro–.¹⁸

Dichas cualidades cristalizan en torno al concepto de ‘vencer sí mismo’, *vincere se ipsum*, es decir, la capacidad de autocontrol del hombre de poder y, por otra parte, en la imagen del *ocium litteratum*, que remite directamente a la

¹⁷ Valera (1982: 7, la nota en 59); sobre Escipión y su significado doctrinal, véase Moya García (2011: 234–35); Cappelli (2002: 94–96).

¹⁸ El pasaje de Pontano suena: ‘Ambigam quid fuerit in Scipione laudabilis: fortitudo ne in bellis gerendis an in omni vita continentia. Altera enim bis aut ter hostem superavit, altera seipsum semper, quod eo fuit admirabilis, quod plurimi inventi sunt et inveniuntur quotidie, qui hostem vicerint, rarissimi qui se se, praesertim cum victoria insolentes intemperatosque efficiat’ (Pontano 2003, § 13); este y otros paralelos humanísticos (en particular, Franceco Patrizi, *De regno*, que se remonta a la misma fuente que Valera) en Cappelli (2005: 164–65).

exigencia de que los reyes sean *litterati*. En definitiva, la literatura política castellana de la segunda mitad del XV demuestra haber entendido perfectamente el significado ideológico de este personaje.

Otro concepto político que se plasma en *exempla* (según el modo de proceder habitual de Valera) es el de *clementia*: nos encontramos con Octavio César y Alejandro magno: *mosén* Diego demuestra haber intuido el punto doctrinal fundamental, al recuperar dos de los núcleos cruciales de este concepto, al igual que lo había hecho con *fortitudo-temperantia-continencia*.

En primer lugar, el *vincere seipsum*: ‘como dize Tulio más fuerte es el que vençe a sy mesmo qu’el que vençe al henemigo’ (12, ll. 212–13); en realidad, aquí se trata de una *sententia* vulgata, no específicamente ciceroniana), pero es interesante notar que, a la hora de definir las virtudes una por una (cap. IX), Valera se refiera a la *temperantia* en términos acordes con este planteamiento, citando al pie de la letra el *De inventione* (II, 164) de Cicerón: ‘temprança es un firme e moderado señorío sobr’el deleyte e sobre los otros no rectos movimientos del ánimo’ (44).¹⁹ En cambio, en el mismo lugar, una de las definiciones de la fortaleza, siguiendo a Séneca, abunda en la idea del *vincere se ipsum*: ‘si quieres aver grant señorío, señorea a ti mesmo..’ (*ibidem*).²⁰ En general, es precisamente la *temperantia* la que –siguiendo en este caso a Agustín– incluye tanto la *continencia* como la *clementia*, sobre la que, esta vez a la zaga de Séneca, Valera profundiza con el fin de lograr una cierta *medietas*, un término medio, un equilibrio entre el perdón universal y la severidad excesiva –lo que asemejará el gobernante a Dios (49–50)–. En todo caso, lo importante es que, una vez más, nuestro autor haya captado la relevancia teórica de este asunto, que el ejemplo bíblico de Adán y Eva (‘no comáis sino os haréis como Dios’) no hace sino reforzar.

En segundo lugar, el (*rex*) *Deo similis*, la similitud, de larguísimo recorrido teórico, entre el gobernante virtuoso y Dios,²¹ que aparece en el *exemplum* de Demóstenes y Alejandro:

E Demóstenes a Alixandre dizía: ‘domaste a Greçia, vençiste Laçedemonia, quebranteste a los Tebanos, soiugaste los Indios e Persianos e oviste poco menos la monarquía del mundo, mas estas cosas de hombre son, e natura e condiçión tienen que se pueden fazer; mas vençer el ánimo, refrenar la ira, a sy memso señorear, tenprar la victoria, perdonar los vençidos, que estas

¹⁹ Este conocimiento del segundo libro del *De inventione* no está tan claro: Valera podría haber acudido, como sugiere Rodríguez Velasco (1996: 271–3), a la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino.

²⁰ Se trata de un concepto muy habitual en Séneca, que podría remontarse a alguna recopilación de *sententiae*.

²¹ Sobre ello, remito a Cappelli (2006: 167–80).

cosas faze, no es de comparar a los grandes varones, mas es de juzgar ser semejante a los dioses soberanos' (12).

Al margen de la fuente –no me sorprendería si fuera un texto pseudo-demosténico como la *Oratio ad Alexandrum*–,²² aquí también el nexa entre rey-Dios y el sistema de las *virtutes* va ligado con elementos doctrinales puestos en auge por el humanismo; y es de remarcar que, más adelante, en el breve cap. IV, Valera sigue insistiendo en este tema, pero esta vez con mención al emperador Trajano.²³ En cambio, Valera no alcanza a captar la polémica, muy presente en el humanismo italiano, sobre la diferencia entre *clementia* (clásica) y *misericordia* (cristiana), puesto que al hablar, en el cap. IX (52), de esta última, la incluye sin más entre las partes de la *iustitia*, siguiendo a Macrobio, y malgasta una cita de Séneca, puesto que el filósofo romano es un notorio partidario de la *clementia* contra la *misericordia*.²⁴

La *liberalitas* ('o franqueza') es otra de las *virtutes* puestas de relieve con especial énfasis por el mundo humanístico: puesto que Valera la relaciona con el *amor*, es decir, la necesidad de consenso y cohesión social ('faze a los príncipes mucho amados' (13), remitiendo a Boecio), se entrevé, en esta asociación, un primer comienzo de lo que será más tarde el *Zivilisationsprozess*, la ética 'de las buenas maneras'. Vemos a Valera 'hacer cosas' humanísticas con materiales más bien tradicionales. Así, si en este mismo capítulo, trae a colación los ejemplos de Trajano-Tito-Ciro (13), en el cap. IX (52–53) demuestra que es conciente de las implicaciones distributivas de la *liberalitas* (que incluye, correctamente, en la *iustitia* distributiva). También, en la misma línea, el aviso sobre la necesidad de cuidarse de la *ira*: un elemento fijo en los *specula* humanísticos, formulado aquí de forma ciceroniana (sobre todo *Tusculanae*, III).

Pero hay más, porque la asociación entre la ausencia de ira y el ejercicio de la jurisdicción remite a una intuición fundamental del Estado moderno:

Deve mucho el rey escusar la yra porque della muchos inconvenientes se siguen. Ca los reyes todo lo que quieren pueden e quien con ira castiga no puede tener el medio que se deve guardar entre mucho e poco [...] Que dize Tulio: "de desear es que los que la cosa pública gobiernan sean semejantes a las leyes, las quales o punir o castigar, no por yra mas por igualdad se mueven (28).

²² Véase Berti (2001: 477–93).

²³ La frecuencia de la mención de este emperador, amén de motivarse por el origen hispano del mismo, induce la sospecha que Valera podría haber tenido noticia (cuando no leído) de los *Panegyrici latini*, redescubiertos no muchas décadas antes en Italia. Stacey (2011:56) dice que Giovanni Aurispa, su descubridor, compartió su hallazgo en el Concilio de Basilea.

²⁴ 'Misericordia non causam, sed fortunam spectat; clementia rationi accedit' (*De clementia*, II, v, 1).

Esta identificación entre la ley y el gobernante procede de *De officiis* I, 89: ‘ut ii, qui praesunt rei publicae, *legum similes* sint, quae ad puniendum non iracundia, sed aequitate ducuntur’ (‘Los que dirigen la *res publica* deben comportarse como si fueran la ley misma, que no castiga con saña, sino con ecuanimidad’). La teoría-metáfora de *legum similes* es de los más humanístico que aporta Valera, ya que recoge un aspecto importante de la construcción del Estado, cifrado en su ‘impersonalidad’, y tiene un largo camino clásico y humanístico, para finalmente desembocar en la Modernidad. Comencemos por la frase ‘todo lo que quieren pueden’ (equivalente al latino ‘quicquid libet licet’): aparentemente trivial, es en realidad un cita de origen ciceroniano, asaz funcional en este contexto: el núcleo ideológico parece ser ciceroniano;²⁵ lo retoma Petrarca (*De remediis utriusque fortune* I, 37, 4, etc.) y de ahí pasa al humanismo político: baste Pontano, *De principe*, y la interesante acotación de Poggio Bracciolini en el margen de un manuscrito de *Troades* de Séneca: ‘Minimum decet libere cui multum licet’.²⁶

Todo ello se halla vinculado estructuralmente a la idea negativa de la tiranía y constituye la parte más delicada de la doctrina humanística, en la medida en que el estigma de la tiranía contiene una concreta amenaza de ilegitimidad y, por esta vía, expone al soberano a la represalia popular o nobiliaria. Son ideas que en Castilla encontraban un terreno fértil, abonado por dos siglos de reflexión sobre el tema.²⁷ Valera es sin duda consciente de estas implicaciones, tal como demuestra, por ejemplo, en el cap. VI (38), donde recuerda el trágico final de Pedro el Cruel.²⁸ De hecho, vale reiterarlo, el *Doctrinal* dedica los capítulos V y VI a desarrollar la teoría de la tiranía sobre bases clásicas pero enteramente mediadas por Bartolo de Sassoferrato –incluida la famosa definición de la tiranía *ex defectu tituli* y *ex parte exercitii*–, y después por el humanismo italiano.

La idea remotamente platónica del ‘rey-filósofo’ es propia del humanismo italiano –de Valla a Decembrio a Ficino. Pero la vuelta de este ‘significante cultural’ de largo recorrido, icono vivo, ‘modello perfettamente rispondente alla loro mentalità e al loro modo di concepire la società politica e i rapporti di potere dentro di essa’ (Vasoli 1983: 152), en realidad se apoya en una formulación originaria, para el mundo latino, de Boecio, *Consolatio Philosophiae* (I, 4, 10): ‘Beatas fore res publicas, si eas vel studiosi sapientiae regerent vel earum rectores

²⁵ Cic., *Phil.* XIII, 6, 14: ‘Quid tum? omniane bonis viris, quae facere possunt, facienda sunt, etiamne, si turpia, si perniciose erunt, si facere omnino non licebit? [...] quid vero magis vituperandum quam id facere, quod non liceat? [...] Neque enim, quod quisque potest, id ei licet, nec, si non obstat, propterea etiam permittitur’ (XIII, 7, 15, etc.).

²⁶ Doy toda la información en Cappelli (2008: 116 n. 56).

²⁷ Véase Nieto Soria (2005).

²⁸ También lo hace en una *Epistola* a Enrique IV, véase Rodríguez Velasco (1996: 242).

studere sapientiae contigisset' ('las repúblicas serían felices si gobernasen los amantes de la sabiduría o si los regidores se hicieran sabios') y a sus varias versiones medievales (Zaggia 1993: 41 n. 134)—, aunque el motivo asume una centralidad nueva en el contexto del pensamiento humanístico. Muy significativa, por su proximidad con el mundo hispánico, la formulación de Pier Candido Decembrio en su dedicatoria a Juan II de su versión latina de Homero: 'Rite igitur a Platone, philosophorum principe, scriptum extat beatas fore res publicas etc.'. Este es el camino por el que el 'rey-filósofo' entra en Castilla.²⁹ Y Valera se hace eco de todo ello en una formulación impecablemente boeciana, que, en mi opinión, advierte con claridad el influjo humanístico: 'bienaventurada es la república a quien señor sabio señorea' (19). Más adelante, casi al final de este capítulo II, en lo que a todas luces se configura como una reivindicación corporativa, mosén Diego incide en la importancia de establecer 'estudios generales' y honrar a 'las personas de sçiençia' (31–2): la conexión, perfectamente humanística, es pues: rey sabio/intelectual/consejero político.

Gobernante sabio fue sin duda César, y así lo afirma Valera, confirmando el carácter de su cultura, tradicional pero receptivo a las novedades: 'del cual escribe Suetonio [*Divus Iulius*, 55]... que todas las cosas dinas de memoria que de día fazía, de noche las escribía' (20). En el lejano siglo XIII, la *Primera crónica general* se refería a César en términos parecidos: 'nunqua Julio César tantas batallas ovo ni tantos embargos [...] que dexase de leer ni de estudiar noche y dia...'. Ahora, Valera demuestra saber captar el valor emblemático de la figura de César en su versión 'armas-letras', un tema, como sabemos, crucial en la cultura castellana de su época. Destaca, por su proximidad con la de Valera, la formulación de Juan de Lucena, *De Vita felici*: 'Julio César, que con tanta elegancia quanto facía en el día escribía la noche' (Lucena 2004). Pero merecen una mención también la versión *large* del marqués de Santillana, *Proverbios*, prol.: 'todas las cosas que en el día passava que de notar fuessen las escrevía en la noche metrificadas e en tan alto e elevado estilo, que después de su vida apenas los muy entendidos las entendían'; y la intrigante *Questión entre dos caballeros*: 'por su saber trocó el nombre de tirano, que según verdad le competía, en enperador'.³⁰ Por lo demás, es interesante observar que Valera, en contra del criterio medieval, atribuye explícitamente a César la autoría de los *Commentarii* —una cuestión resuelta en tiempos relativamente recientes por el humanismo italiano—. ³¹

²⁹ La dedicatoria está editada por Saquero Suárez-Somonte y González Rolán (1988: 326–9); la reedita, con algunas consideraciones no especialmente llamativas y algún que otro error ecdótico, Serés (1997: 55–59).

³⁰ Todas las referencias en Cappelli (2002: 42–5).

³¹ El descubrimiento filológico que atribuía a César la paternidad de los *Commentarii* se remonta a los años veinte-treinta del siglo y se debe precisamente a Pier Candido Decembrio, véase Cappelli (2010: 239).

Como decíamos hace un momento, despunta aquí el tema ‘armas-letras’, donde aparece de nuevo Santillana (único intelectual castellano moderno citado) con una famosa (casi tópica) frase de sus *Proverbios*: ‘la sçiencia non embota el fierro de la lança, ni faze floxa la espada en la mano del cavallero’ (20): toda una declaración programática, que resuena a lo largo y ancho de la literatura castellana anterior a Nebrija, a partir de Pero Díaz y Diego de Burgos –ambos conversos, lo que ahonda esa sospecha de que la cultura conversa, en la Castilla anterior a los Católicos, es mediadora cultural privilegiada de la cultura humanística italiana–.

En general, para Valera la *virtus* consiste en una equilibrada mixtura de ‘armas y letras’, cuyo ejemplo principal son los antiguos.³² De ahí, la crítica, muy humanística ella, del tiempo presente:

si aquellos gentiles, que por la divina graçia no fueron alunbrados, vitoriosísimo príncipe, en tanto honor e reverençia tuvieron la virtud y los autos della, quanta infamia e vergüença sea a los que biven debaxo de la cristiana religión consentir esta ser menospreciada, abiltada e abaxada por la manera qu’en nuestros tiempos está (22).

Si se repara en las célebres invectivas de Leonardo Bruni (¡‘in hac fece temporum’!), se verá que subyace aquí una vena profunda del humanismo italiano clásico, que implica una precisa elección de política cultural, que a su vez no es ajena al humanismo castellano, sino que lo penetra, lo invade, con a la cabeza, una vez más, Santillana.³³ La finalidad de tal actitud crítica consiste esencialmente en defender la convergencia y la concordancia, en un nivel paritario de partida, entre clasicismo y cristianismo, y la posibilidad de que la *virtus* pueda adquirirse por vías exclusivamente humanas. Y en efecto, parece ser que los conversos del siglo XV sean especialmente rigurosos en sus críticas al cristianismo y sobre todo en su defensa de un cristianismo ‘ilustrado’, lo que quizá explique su implicación en la reforma del siglo siguiente.

Otro concepto político importante, de origen clásico pero muy valorado y puesto de relieve por los humanistas italianos, es el del *rex* como *exemplar mundi*, ‘modelo del mundo’, es decir, ejemplo (positivo si es buen rey, negativo si es tirano) para el resto del cuerpo político. Valera lo expresa así, abogando por la preservación de ‘las buenas costumbres’: ‘a exemplo del rey todo el mundo se compone’ (24). Esta afirmación tiene un hondo significado teórico-político: la posición *soberana*,

³² Véase la típica lista enciclopédica, muy al estilo cuatrocentista: ‘Pitágoras, Diógenis, Platón, Foroneo, Solón, Ligurgio... los Çipiones, los Torcatos...’ (22).

³³ Véase Schlelein (2012: 99).

en efecto, pone a la cabeza política en una situación de visibilidad y responsabilidad extremas: precisamente por su calidad de *caput*, el rey es el modelo de la comunidad. La insistencia en esta función ejemplar, que recoge y actualiza una larga tradición doctrinal, es esencial en la concepción organicista de la comunidad política, dado el vínculo orgánico que une a toda la sociedad. Aquí Valera cita como fuente al ‘Filósofo’ (‘quinto de las *Héticas*’), pero hay otras procedencias de interés, que nos iluminan más sobre el perfil cultural de nuestro autor. La idea, en efecto, es antigua y autorizada. El propio Aristóteles permite poner en relación el poder y la visibilidad: *Retórica* II, 17: ‘lo mismo [que con la riqueza] ocurre con el poder, que casi la mayoría de sus caracteres son evidentes’ (Aristóteles 1985). Tampoco es infrecuente, de Jenofonte a Isócrates, encontrar la idea de correspondencia entre príncipe y súbditos, aunque la mayor *auctoritas* al respecto es Platón, *Leyes*, IV, 711b-c. Valera, claro está, no podía conocer de primera mano esta obra, pero sería interesante, dada también la existencia de traducciones humanísticas al latín, investigar su difusión en la Castilla cuatrocentista, y en general la de gran parte de la literatura griega. Así que no sorprende el que, como casi siempre sucede con la literatura humanística, la principal vía de transmisión de ideas y conceptos es el pensamiento latino: en términos generales, haciendo hincapié en la superioridad del ejemplo de vida sobre el precepto verbal, la idea de fondo se encuentra justamente en Séneca, *Epist.* 52, 8–9, un texto que reaparece, por ejemplo, en Poggio Bracciolini: ‘non verbis sed factis, non doctrina sed exemplo civium animi corrumpuntur’ (‘El carácter de los ciudadanos no lo corrompen las palabras, sino los hechos, no la doctrina, sino el ejemplo’³⁴). El concepto, pues, se prestaba a un uso político, y en efecto así lo encontramos en Cicerón, *Epist. ad fam.* I, 9, 12, quien cita explícitamente el pasaje mencionado de Platón: ‘las divinas palabras que escribió nuestro Platón: los demás ciudadanos suelen ser tales cuales son los príncipes’.³⁵

Sin embargo, la fuente última de Valera es más original y seguro que mucho menos esperada: en efecto, su formulación repite *ad litteram* una máxima de Claudiano (*De IV Consulatu Honorii*, 299–300): ‘componitur orbis / regis ad exemplar’; pero –con ser interesante investigar la difusión de Claudiano en la literatura peninsular de la época–, me atrevería a decir que hay otras mediaciones más, digamos, familiares: en los textos de Juan de Salisbury y Egidio Romano figura la expresión.³⁶ Se podría pensar, pues –aquí como en otros casos que venimos examinando–, que la de Valera es una actitud exclusivamente tradicional,

³⁴ *De avaritia* (véase Oppel 1977: 584).

³⁵ ‘Haec [...] quae sunt apud Platonem nostrum scripta divinitus: quales in re publica principes essent, tales reliquos solere esse cives’; véase también *De legibus*, III 14: ‘qualescumque summi civitatis viri fuerint, talem civitatem fuisse; quaecumque mutatio morum in principibus extiterit, eandem in populo secutam’.

³⁶ Para Egidio, véase Taranto (2004: 379–80), y sobre todo Senellart (1995: 220–21); para Juan de Salisbury y otros autores, véase la anotación del *De principe* de Pontano (2003: 45).

pero no lo creo: al hacerse eco de un tema que vuelve con fuerza en la doctrina humanística y en ella asume una nueva y distinta significación, Valera muestra una vez más la calidad de su humanismo, romance, poco filológico, pero extremadamente receptivo.

Porque el humanismo no ignoró en absoluto la potencialidad política de esta imagen, tal como se aprecia, por ejemplo, en el *De principe* de Pontano (2003: 45):

Y puesto que la condición de los príncipes está situada en una posición elevada e ilustre y se ofrece a la mirada de todos, tú debes esforzarte por hacer que cada palabra tuya, cada acción [...] valga como estímulo a la virtud para tus familiares y para el pueblo. Y ello nada les empujará más que tu propia virtud, propuesta a ellos como modelo y una conducta moral de los más excelentes. Muy prudente es, pues, lo que dice Claudiano: ‘el mundo se regula a imagen del rey’.³⁷

En fin, la política también es amor. Amor y cuerpo. Veamos:

Conviene al rey de ser más amado que temido, ca dize Tulio: ‘Ninguna cosa es más apta para conservar los estados, que ser amado, ninguna más agena que ser temido’. E Séneca: ‘el tenprado timor apremia los corazones, mas el que es tan agro que amonesta las cosas postrímeras en los caýdos presta audacia e todas las cosas experimentar persuade’. Y el mismo: ‘Si quieres ser amado, ama’. E Terençio: ‘yerra mucho, segunt mi sentençia, el que piensa el inperio ser más estable que por fuerza se gana, que el que por amistad es ayuntado’.³⁸ E Sócrates: ‘no al can, no al cavallo, no al hombre, no a otra cosa alguna derechamente mandar podrás, sy primero no ganas su voluntad’ (31).³⁹

³⁷ ‘Et quoniam fortuna principum in edito et praelustri sita est loco praebetque se se spectandam omnibus, studendum est ut dicta factaque tua omnia eiusmodi sint quae [...] et familiares et populares ipsos ad virtutem excitent; ad quam nulla eos res magis excitabit quam spectata ipsis virtus tua et mores quam probatissimi. Prudentissime igitur Claudianus: “componitur orbis / regis ad exemplar”’; en estos términos, se encuentra el concepto a lo largo de todo el pensamiento humanista, de Guarino a Platina a Patrizi, hasta la formulación, ya a finales de siglo, de Beroaldo, *De optimo statu*: ‘Platonis sententia est: quales in republica principes sint, tales reliquos solere esse cives’, donde Cicerón se junta con la cita de Claudiano, que aparece justo después (igual que sucedía en el fragmento de Pontano) y nos vuelve a interrogar sobre la función mediadora de esta tradición tardo-antigua y medieval.

³⁸ *Adelphoe*, I, 1, 40: ‘errat longe mea quidem sententia, qui imperium credat gravius esse aut stabilius qui quod fit, quam illud quod amicitia adiungitur’.

³⁹ ‘Sócrates’ es Isócrates, *Ad Nicocles*, 15: ‘nadie es capaz de dirigir correctamente caballos, perros, hombres ni cosa alguna si no disfruta con aquello que debe ser objeto de su cuidado’ (1979: 273); naturalmente, Valera no podía conocer el texto griego de este autor, traducido al castellano solo en el s. XVI; se tratará, pues, de una cita indirecta cuya procedencia forma parte del tipo de tarea que invocaba al principio de este trabajo.

Se trata de saber si en el ejercicio del poder vale más convencer (*amor*) o amenazar (*timor*). La controversia es de origen clásico –las citas canónicas las da Valera; pongo *en abyme* las dos de mayor calado: Cicerón, *De officiis* II, 23–24; y Séneca, *De clementia* I, xii, 1: ‘Temperatus enim timor cohibet animos, adsiduus vero et acer et extrema admovens in audaciam iacentes excitat et omnia experiri suadet’; con el célebre ‘si vis amari, ama’ (*Ad Lucilium* I, 9, 6); de estas fuentes –como indican las traducciones castellanas sorprendentemente fieles– bebe Valera. La idea, claro, circulaba en la literatura medieval,⁴⁰ pero, sobre todo, conoce un nuevo auge en la obra de los humanistas italianos, donde el problema es concebido ‘como una seria cuestión concreta’, insertándose estratégicamente en el conjunto del debate sobre la legitimación del poder y la adquisición del consenso.⁴¹ El humanismo italiano, volcado en la creación de consenso y legitimación para los *signori* de la Península transalpina, no duda en abogar por el *amor*, reduciendo al mínimo el elemento de la coacción y la amenaza.⁴²

El joven humanismo castellano lo sabe y no se deja pillar desprevenido. Pero aquí el problema era más bien otro, de autoridad y efectividad del poder real: así que, por lo general, los castellanos son más cautos a la hora de recomendar *amor* en demasía. Baste uno de los más condescendientes, Juan de Lucena: ‘Sin temor, el amor pare desprecio, y sin amor, el temor desdeño [...] Conviéneles, pues, el temor con el amor asý temprar, que ni s’amate lo uno, y lo ál no s’encienda’ (2004).⁴³ El planteamiento de Valera, mucho más resueltamente favorable a un *amor* sin muchos matices, digamos que más al estilo italiano, es espejo fiel del nuevo contexto propiciado por los Reyes Católicos, cuando, a medida que se asienta la autoridad regia, se hace cada vez más viable una política del consenso y de la cohesión social y estamental: en términos doctrinales, *amor*. Porque este es el más delicado e importante presupuesto para ejercer con solvencia el ‘oficio del rey en la tierra [que] es, o deve ser, el que Dios tiene en el mundo’ (33, véase también cap. IV). Puesto que, según este esquema organicista, la comunidad política del *regnum* es un *corpus* (no necesariamente *mysticum*), ‘en la virtud del rey viven los súbditos’ (*ibid.*).⁴⁴ Esta insistencia en la ‘divinidad’ del rey –digámoslo claramente por fin– no es nada inocente: es así como Valera, interpretando correctamente el espíritu de la mejor teoría política humanística,

⁴⁰ Una muestra medieval en el *De regimine principum* de Egidio Romano, I, iii, 3, ‘quomodo decet reges et principes se habere ad odium et ad amorem’.

⁴¹ Gilbert (1977²: 171–208, especialmente 181); Skinner (1985), coloca el problema en el ámbito más amplio de las virtudes políticas (especialmente la *clementia*).

⁴² Reconstruyo la genealogía y el significado de todo ello en Cappelli (2005: 170–75).

⁴³ Me veo obligado a remitir de nuevo a Cappelli (2002: 137–41).

⁴⁴ Es interesante notar que Valera ‘manipula’, de alguna manera, a Tomás de Aquino, reduciendo a *Deo similis* el discurso de este, que es mucho más complejo.

puede agigantar la figura regia hasta límites insospechables, elevando al soberano hasta situarlo en una esfera cualitativamente distinta de la de la nobleza –la esfera del *corpus politicum*, es decir, de lo público– y convirtiéndolo en contraparte paritaria respecto del poder eclesiástico.

De todos modos, la *clemencia* (que aquí el autor llama también ‘misericordia’, evidenciando esa indefinición teórica ya observada), *virtus* eminentemente ‘divinizadora’, desciende directamente de la concepción organicista de la sociedad.⁴⁵ Aquí, Valera –culminando con feliz convergencia su aproximación al pensamiento político protomoderno– precisa el alcance concreto, la dimensión hondamente política del concepto de *amor* que predica:

Ca el rey con su reyno es como un cuerpo humano, cuya cabeça es él; e asý como todos los miembros s’esfuerçan a deffender e anparar la cabeça, asý ella deve trabajar de regir e gobernar e ayudar los miembros, dellos mucho se doliendo quando de neçesidad son de cortar; porque asý como se corta un miembro mortificado, porque todo el cuerpo no muera, asý son de cortar aquellos de quien no ay esperança de emienda, porque los buenos bivan en paz e los incorregibles sean castigados (33–34).

Entonces, ¿dónde está, en definitiva, el ‘humanismo (converso)’ de Diego de Valera? No (tanto) en sus ‘fuentes’ como tales, que son una mezcla de elementos tradicionales y nuevas sugerencias italianas; no (solo) en el tratamiento de las mismas, que demuestra, sí, un cierto afán de precisión, pero aún es alegre y deconstructivamente ‘medieval’ (amplio uso de florilegios, confusiones textuales, mezcla y yuxtaposición entre clásico y cristiano...).

No, el humanismo del ‘gran diletante’ Diego de Valera⁴⁶ –al igual que el de muchos de sus coetáneos– se encuentra más bien en el *talante* de su cultura. Una cultura, en primera y decisiva instancia, de carácter no universitario y no escolástico: no de bachiller, no de arcepreste, sino de laicos y, en ciertos casos, incluso de auténticos profesionales del trabajo intelectual: *humanistas*. Esta es una característica básica de la cultura humanística italiana. Por ahí, se impone una aguda conciencia del papel activo, central, del intelectual, el sentimiento de su función no solo de apoyo, de consulta, sino de orientación profunda de las decisiones políticas así como de las tendencias éticas. Valera no debía ser en absoluto ajeno a este sentimiento de su condición, si no conversa, sí de intelectual ‘orgánico’: lo expresa con claridad en una carta que rebosa autoconciencia, con una punta de reivindicación ‘laicista’ y un pellizco de monja

⁴⁵ En la idea organicista se basaba también la *Exhortación de la paz*, donde aparecen varios conceptos empleados en el *Doctrinal*; una descripción de esta obra en Rodríguez Velasco (1996: 232–35), donde, empero, se echa en falta algo más de concreción.

⁴⁶ Según la acertadísima definición de Valero Moreno (2005: 463).

al tecnicismo de los consejeros profesionales: ‘la común del pueblo, el cual cree lo tal [scil. aconsejar al rey] solamente convenir a personas religiosas o a hombres de Consejo’.⁴⁷ Toda una reivindicación de ‘laicismo’ –es decir, a estas alturas, un atisbo de teoría de la separación de los dos poderes (espiritual y temporal) y, al mismo tiempo, el eco lejano de las preocupaciones de los ambientes conversos por la cada vez mayor influencia de las corrientes anticonversas que, como veíamos al principio, ya comenzaban su obra de aislamiento y marginalización de esta incipiente, culta, elegante, pero al cabo débil ‘burguesía’, sobre todo intelectual, conversa.⁴⁸

En el gran mar de la cultura occidental en pleno tránsito hacia la Modernidad, Valera –sinécdoque, en esto, del humanismo romance castellano en su conjunto– se orienta por su ‘oído’: sabe distinguir los temas ‘de moda’, las argumentaciones más eficaces, las doctrinas más novedosas, oportunamente adaptando todo ello a la realidad castellana. Ahí aparecen los clásicos: como la máxima *auctoritas* (al lado de la Escritura, pero con una posición, un tratamiento en el fondo más prestigioso). Nunca o casi nunca se sirve Valera del texto clásico de una manera estructural, profunda, con alguna conciencia filológica: tampoco se trata de que un caballero castellano se meta a filólogo. Eran doctrinas conocidas, procedentes de las fuentes más variadas, conceptos manejados a lo largo de los últimos dos, tres siglos, que el humanismo estaba seleccionando, reformulando y replanteando. Eso es lo que intuye Valera. El clásico ofrece un poderoso *plus* de credibilidad, un apoyo infinitamente más firme, un modelo incomparablemente más convincente: de ahí, su tendencia a hacer confluir hacia el mundo clásico (*in primis* Aristóteles, Cicerón y, sobre todo, Séneca) toda la doctrina, de procedencia muy diversa y variada, que nutre su obra.

Así que el humanismo de Diego de Valera, en definitiva, no es ni más ni menos que este empeño constante, coherente, esforzado, por encumbrar la *auctoritas* clásica por encima de cualquier otra autoridad humana y, de forma implícita pero perceptible, ponerla a un nivel en cierto sentido paritario con la divina, dando comienzo *de facto* –y por mucho que la Historia aún no lo haya reconocido debidamente– a la Modernidad literaria.

⁴⁷ Citado en Rodríguez Velasco (1996: 232).

⁴⁸ Véase González Rolán, Baños Baños y Saquero Suárez-Somonte (2006: liv-lv).

Obras citadas

- Aristóteles, 1985: *Retórica*, trad. A. Tovar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Berti, Sara, 2001: 'L'orazione pseudo-demostenica "Ad Alexandrum" dal XII al XV secolo: tra latino e volgare', *Aevum* 75, pp. 477-93.
- Blüher, Karl A., 1983: *Séneca en España*, Madrid, Gredos.
- Cappelli, Guido M., 2002: *El humanismo romance de Juan de Lucena*, Barcelona, UAB.
- . 2005: 'Petrarca e l'umanesimo politico del Quattrocento', *Verbum. Analecta Neolatina*, VII/1, (=Atti del Convegno Internazionale *Petrarca e l'Umanesimo*), pp. 153-75.
- . 2006: "'Deo similis". La dignità del principe nell'Umanesimo politico', en *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*. Atti del Convegno internazionale, ed. Guido M. Cappelli, Roma, Salerno Editrice, pp. 167-80.
- . 2008: 'La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el humanismo político', en *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, eds. Guido M. Cappelli y Antonio Gómez Ramos Madrid, Dykinson, pp. 97-120.
- . 2010: *L'umanesimo italiano da Petrarca a Valla*, Roma, Carocci.
- . 2014: 'Il castigo del re. Bartolo, Pontano e il problema della disubbidienza', *Studi Umanistici Piceni*, 34, pp. 91-104.
- Carrera de la Red, Avelina, 2008: 'Dos manifestaciones político-culturales del siglo XV español: las primeras traducciones castellanas de Salustio', *La Corónica*, 37.1, pp. 73-110.
- Garin, Eugenio, 1987: *Medioevo e Rinascimento* [1954], Roma-Bari, Laterza.
- Gilbert, Felix, 1977: *Machiavelli e il suo tempo*, trad. it. Bologna, Il mulino.
- González Rolán, Tomás, Antonio Moreno Hernández y Pilar Saquero Suárez-Somonte, 2000: *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV. Edición y estudio de la Controversia alphonisiana*, Madrid, Ediciones clásicas.
- González Rolán, Tomás, José Miguel Baños Baños y Pilar Saquero Suárez-Somonte, 2006: *El humanismo cristiano en la Corte de los Reyes Católicos: las Consolatorias latinas a la muerte del príncipe Juan*, Madrid, Ediciones clásicas.
- Isócrates, 1979: *Ad Nicocles*, trad. J. M. Guzmán Hermida, Madrid, Gredos.
- Kantorowicz, Ernst H., 1997: *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* [1957], Princeton University Press.
- Kohut, Karl, 1982: 'El humanismo castellano del siglo XV: replanteamiento de la problemática', en *Actas del Séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Venecia, 25-30 de agosto 1980), ed. Giuseppe Bellini, Roma, Bulzoni, pp. 639-47.
- Lucena, Juan de, 2004: *De vita felici*, ed. O. Perotti, Como-Pavia, Ibis.
- Mayali, Laurent, 1988: 'Lex animata. Rationalisation du pouvoir politique et science juridique', en *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'Etat*, eds. André Gouron y Albert Rigaudière, Montpellier, Publications de la Société d'histoire du droit écrit et des institutions des anciens pays de droit écrit, 3, pp. 155-64.
- Menéndez Pelayo, Marcelino, 2000: *Historia de los heterodoxos españoles* [1882], México, Porrúa.
- Moreno Hernández, Carlos, 2008: *Retórica y humanismo: el triunfo del marqués de Santillana (1458)*, València, Textos Lemir.
- Moya, Cristina, 2011: 'El Doctrinal de príncipes y la Valeriana: didactismo y ejemplaridad en la obra de mosén Diego de Valera', *Memorabilia* 13, pp. 231-43.

- Nieto Soria, José Manuel, 1993: 'Las *concepciones monárquicas* de los intelectuales *conversos* en la Castilla del siglo XV', *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, t. 6.
- . 2005: 'Rex inutilis y tiranía en el debate político de la Castilla bajomedieval', en *Coups d'État a la fin du Moyen Age? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale*, eds. François Foronda, Jean Philippe Genet y José Manuel Nieto Soria, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 73–92.
- Olivetto, Georgina, 2010: 'Juan de Mena ¿lector de Séneca?', en *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana Modernidad*, eds. Francisco Bautista Pérez y Jimena Gamba Corradine, San Millán de la Cogolla, CiLengua-Semyr, pp. 321–329.
- Oppel, John W., 1977: 'San Bernardino of Siena, and the Dialogue On Avarice', *Renaissance Quarterly*, 30, pp. 564–87.
- Penna, Mario, 1959: 'Introducción', en *Prosistas castellanos del siglo XV*, BAE, 116, Madrid, Atlas, pp. 7–168.
- Perea Rodríguez, Oscar, 2007: 'Enrique IV de Castilla y los conversos. Testimonios poéticos de una evolución histórica', *Revista de poética medieval*, 19, pp. 131–75.
- . 2011: "Quebrantar la jura de mis abuelos: los conversos en los primeros cancioneros castellanos medievales", *La Corónica*, 40. 1, pp. 183–225.
- Pontano, Giovanni, 2003: *De principe*, ed. Guido M. Cappelli, Roma, Salerno Editrice.
- Quagliani, Diego, 2011: *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza*, Bologna, Il mulino.
- Rico, Francisco, 2003: 'Príncipes y humanistas en los comienzos del Renacimiento español', en *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, ed. Julio Valdeón Baroque, Valladolid, pp. 325–38.
- . 2007: 'Esbozo del humanismo español', *Studi Francesi*, 153, pp. 526–31.
- Rodríguez Velasco, Jesús, 1996: *El debate sobre la caballería en el siglo XV. La tratadística caballeresca castellana en su marco europeo*, Salamanca, Junta de Castilla y León.
- . 2007: 'Autoglosa: Diego de Valera y su *Tratado en defensa de virtuosas mujeres*', *Romance philology*, 61.2, pp. 25–48.
- Rüegg, W., 1946: *Cicero und der Humanismus*, Zurich, Rhein Verlag.
- Saquero Suárez-Somonte, Pilar y Tomás González Rolán, 1988: 'Sobre la presencia en España de la versión latina de la *Iliada* de Pier Candido Decembrio. Edición de la *Vita Homeri* y de su traducción castellana', *Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos*, 21, pp. 319–44.
- Schiff, M., 1905: *La bibliothèque du marquis de Santillane*, Paris, Bouillon.
- Schlelein, Stefan, 2012: 'Vacilando entre Edad Media y Renacimiento: Castilla y el Humanismo del siglo XV', en *Saberes humanísticos y formas de vida. Usos y abusos*. Actas del Coloquio Hispano-alemán (Zaragoza, 15–17 de diciembre, 2010), eds. Aurora Egido y José Enrique Laplana, Zaragoza, pp. 91–112.
- Senellart, Michel, 1995: *Les arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Éditions du Seuil.
- Serés, Guillermo, 1997: *La traducción en Italia y España durante el siglo XV*, Salamanca, Universidad.
- Skinner, Quentin, 1985: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, FCE.
- Stacey, P., 2011: 'Hispania and royal humanism in Alfonsine Naples', *Mediterranean Historical Review*, 26.1, pp. 51–65.
- Taranto, Domenico, 2004: 'Egidio Romano e il *De Regimine Principum*. Mutazioni concettuali nel paradigma degli specula', *Il pensiero politico*, XXXVII, pp. 360–86.
- Valera, Diego de, 1982: *Doctrinal de príncipes*, ed. Silvia Monti, Verona, Università.

- Valero Moreno, Juan Miguel, 2005: 'Petrarca introduce a Boccaccio. Martín de Àvila, intermediario cultural, y el prólogo de la traducción castellana de las *Genealogie*', *Medioevo Romanzo*, XIX, pp. 455–71.
- . 2010: 'Mejor no haber nacido. Contextos y variantes en la tradición castellana del *contemptu mundi*', *La Corónica*, 39.1, pp. 273–314.
- Vasoli, Cesare, 1983: 'Riflessioni sugli umanisti e il *principe*: il modello *platonico* dell'“ottimo governante”', en *Immagini umanistiche*, Napoli, Morano, pp. 149–87.
- Zaggia, Massimo, 1993: 'Appunti sulla cultura letteraria in volgare a Milano nell'età di Filippo Maria Visconti', *Giornale storico della letteratura italiana*, CLXX, pp. 191–219 y 321- 40.